



HAL
open science

Le cheval chez les Iakoutes chasseurs et éleveurs : de la monture à l’emblème culturel

Emilie Maj

► **To cite this version:**

Emilie Maj. Le cheval chez les Iakoutes chasseurs et éleveurs : de la monture à l’emblème culturel. Sciences de l’Homme et Société. Ecole pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2007. Français. NNT: . tel-00311117

HAL Id: tel-00311117

<https://theses.hal.science/tel-00311117>

Submitted on 12 Aug 2008

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

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

ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES
- SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES -

Thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'EPHE
en Anthropologie religieuse

par **Emilie MAJ**

LE CHEVAL
CHEZ LES IAKOUTES CHASSEURS ET ELEVEURS
- DE LA MONTURE A L'EMBLEME CULTUREL -

Directeur de thèse : Mme Roberte N. HAMAYON

JURY :
Mme Françoise AUBIN
M. Jean-Pierre DIGARD
M. Jean-Luc LAMBERT
M. Stéphane de TAPIA
M. Piers VITEBSKY

Déposée en décembre 2006

*A Tatiana,
Qui sut rester une enfant émerveillée
Jusqu'à son dernier voyage*

REMERCIEMENTS

Il est un tableau du peintre Vosnecov de la fin de l'époque symbolique russe (fin XIX^e siècle) à la Galerie Tretiakov de Moscou que j'aime beaucoup, sans doute parce que j'aime les histoires de chevaliers, mais aussi pour ce qu'il représente. L'un des trois preux, figure des défenseurs de Toutes les Russies, se tient sur son cheval « à la croisée des chemins » (1878) devant une pierre sur laquelle il est écrit ceci : « Celui qui ira tout droit mourra. Il n'y a de chemin ni pour le piéton, ni pour l'homme à cheval ni pour celui qui passera en volant ». En m'engageant dans les études de doctorat, j'ignorais à quoi celles-ci allaient me mener. Ce qui m'a conduite à Paris pour entreprendre ces études, c'est un peu le hasard des chemins, les détours à droite et à gauche, une guimbarde autrichienne achetée dans l'enfance, le film d'un dresseur de chevaux, mon amour du russe ou encore une mère aventurière et un père polonais, autant d'éléments hétérogènes et hétéroclites qui se sont succédé et complétés dans une logique qui leur fut propre. Le flou angoissant de la thèse a néanmoins été largement compensé par la richesse des rencontres que m'ont permises ces recherches auxquelles je tenais. Un tel travail étant impossible à effectuer en solitaire, la liste des remerciements sera longue.

Je remercie tout d'abord mon directeur de recherche, Madame Roberte Hamayon. Elle m'a donné ma chance alors que je venais d'études philologiques slaves et non d'un cursus d'études d'ethnologie ni même de sociologie. Elle m'a toujours apporté son appui chaque fois que c'était nécessaire et soutenue de ses précieux conseils. Sans son soutien moral, je ne serais peut-être pas allée au-delà du D.E.A.. Ses qualités humaines et scientifiques l'ont entourée d'une équipe de doctorants et jeunes chercheurs, qui se consultent et travaillent ensemble, et pour lesquels elle sait être « un poteau de yourte ».

Je remercie également l'Ecole Pratique des Hautes Etudes pour m'avoir attribué une allocation de recherches, sans laquelle il est évident que je n'aurais jamais pu continuer ces études à Paris. Mes remerciements vont, par ailleurs, à l'Institut Paul-Emile Victor pour la confiance qu'il m'a accordée en subventionnant une mission de quatre ans en Iakoutie de 2003 à 2006, grâce à laquelle j'ai collecté la plupart des matériaux indispensables à ce travail. Je remercie également Monsieur Jean-Paul Willaime, directeur du GSRL ainsi que Nathalie Cherel qui a su gérer les dossiers complexes CNRS-IPEV durant quatre années successives.

Merci également à Jean-Luc Lambert, sans l'aide duquel je n'aurais pas eu la confiance nécessaire pour publier mon premier article, ainsi qu'à Monsieur Jean-Pierre Digard. Je lui suis reconnaissante pour sa relecture attentive de ma thèse. Je remercie Jérôme Cler ainsi que Monsieur de Tapia pour m'avoir conseillé d'écrire à Madame Hamayon, alors que je terminais ma maîtrise de russe et m'avoir

encouragée à continuer les études à un moment où je ne pensais qu'à entrer dans la vie active.

En Iakoutie, je suis reconnaissante à l'Institut des Sciences Humaines de Iakoutsk (I.G.I.) et à son Directeur Monsieur Vasilij Nikolaevič Ivanov, qui a accepté de me fournir une invitation durant ces quatre années de missions, malgré les difficultés administratives de taille dont s'est acquittée Madame Tamara Ermolaeva avec professionnalisme, diplomatie et sang-froid. Je remercie tout le personnel de l'institut, Madame Ekaterina Nazarovna Romanova, directrice du département d'Ethnologie ainsi que les chercheurs et administrateurs pour leur accueil toujours chaleureux.

On ne peut « vivre de thèse et d'eau fraîche » et le soutien des proches est important, sinon crucial. Parmi ces personnes, les premiers que je remercie sont ma famille. Tout d'abord ma mère, Marie-Danièle, qui a toujours soutenu mes projets, aussi peu raisonnables soient-ils, s'efforçant de les comprendre, sans jamais les contredire. Je la remercie pour son soutien, ainsi que pour le travail de première lecture dont elle s'est acquittée. Je remercie mon père, Jan Wladyslaw, qui, bien qu'il ait été peu convaincu durant plusieurs années de ma démarche et de mon parcours, m'a toujours soutenue. M'aidant à m'installer à Paris, il a été mon soutien technique comme il l'a été d'ailleurs pour ma mère. Je remercie enfin mon frère, Fabien, qui a été là pour effectuer mes deux déménagements annuels entre la cave et mon appartement et qui m'a accueillie à l'aéroport à chacun de mes retours de Iakoutie et n'a jamais économisé ses mots d'encouragement.

Je tiens à remercier les amis, proches et moins proches, qui ont été présents et m'ont apporté un soutien moral dans des périodes difficiles, en particulier Sophie et Patrick, Julia, Bernard et Jeanne, François, Stas, Michelle, Patou, Barbara, DD, Michaël. Je remercie également Jack et Nicole, Françoise et Dédé, les deux Alex, Isa.

Un remerciement tout particulier va à la famille Sedov à Moscou. Connues lors d'un séjour linguistique lorsque j'étais encore au collège, Ira et sa mère Tatiana sont devenues une sœur et une tante. Pendant quatorze ans, et plus souvent depuis 1999, leur famille a toujours trouvé une place dans son « trois pièces » moscovite. Je dois à Tatiana de m'être toujours accrochée à mes rêves et regrette qu'elle ne soit plus de ce monde pour rire avec moi de ce défi. Ma gratitude, mon affection et ma tendresse vont à ma sœur de coeur Ira, sans laquelle il est certain que je n'aurais jamais pu effectuer mes séjours en Iakoutie dans de bonnes conditions.

En Iakoutie, la liste est longue des personnes à remercier, celles que j'ai croisées une fois ou à plusieurs reprises et qui m'ont tant apporté.

En premier lieu, je remercie « ma famille iakoute », les Satyrov, Lena, Natacha, Micha et Lera. M'ayant logée à plusieurs reprises puis permis de laisser des affaires personnelles chez eux, ils ont surtout été pour moi un refuge où je me suis toujours sentie chez moi. Je remercie Natacha, ma « maman » iakoute, pour ces heures à

boire des cafés à la cuisine et parler de l'existence, de nos vies de France et de Iakoutie parfois pas si différentes.

Mes remerciements vont ensuite à Semen Maksimov et à toute sa famille de Sakkyryr, ses parents Aleksej et Natacha, ses frères Alesha et Keshha et sa sœur Dunjasha, son oncle par alliance Gricha et sa femme - la sœur de sa maman Ekaterina - leurs enfants Petja, Vitja, le Petit Grisha et Masha, la petite sœur de sa mère Eleske et sa fille Dunjasha. C'est grâce à Semen, rencontré dans l'avion Iakoutsk-Sakkyryr que j'avais pris par naïveté et une certaine dose d'inconscience en mars 2000, alors que je ne savais pas encore ce qu'était l'ethnologie, que je découvris Sakkyryr et aimai ce village. Je dois à Semen et à ses parents hospitalité, soutien et respect. Je ne pourrai certainement jamais m'acquitter de la dette énorme que j'ai vis-à-vis d'eux. Un remerciement spécial va également à Grisha, l'oncle de Semen par alliance. Je remercie « Paul » de Saxatelekom pour m'avoir permis de garder contact avec le reste du monde. Une pensée va également à Beles, l'homme « au rire jusqu'aux oreilles », responsable du département d'agriculture, avec lequel j'ai eu des conversations d'égal à égal. Je remercie de tout cœur également les gardiens de chevaux du GUP Laxxaj, en particulier le chef de brigade Sergej Lukin, ainsi que les éleveurs de rennes du GUP Lenin au troupeau numéro 2.

A Khamagatta, je remercie l'école et plus particulièrement les deux Nadejda Nikolaevna pour leur accueil, ainsi que les famille Stručkova, Gogolev et Kosjanov. Au village d'Appaany je remercie l'éleveur de chevaux Bajbys, qui a accepté de me montrer sa base d'élevage, et son beau-père Gerasim, qui a veillé sur moi parmi douze hommes. Je leur dois le respect pour cette générosité de cœur. Dans la région de Taatta, mes remerciements vont à la famille Potapov (connue grâce à Katia habitant l'Allemagne) et à celle de Mandar. Dans la région de Verkhoïansk, je remercie le personnel de l'école secondaire, en particulier son directeur Innokentij Rožin, ainsi que Galia Dabanova et ses parents et la famille du gardien de chevaux Nikolaj Ladin. Merci aux habitants d'Elges, en particulier à Tatiana et sa famille ainsi qu'à Lûda, ainsi que, d'une manière posthume, à Kōbūrdeex. Je suis également reconnaissante dans la capitale envers Polina, Marianna et Vasia, Spiridon Spiridonovič, Madame Bojtunova de la bibliothèque Pouchkine.

Je remercie enfin les Iakoutes dont je ne connais pas le nom et que je ne reverrai peut-être jamais, avec qui j'ai partagé un rire, un taxi ou un avion, comme cette vendeuse en librairie qui, après m'avoir vue plusieurs fois demander s'ils avaient « Les Iakoutes » de Seroševskij sortit finalement un exemplaire de dessous le guichet en me disant : « Tenez, c'est pour vous ». Et alors que j'hésitais à le prendre, elle me répondit : « Tenez, cela vous sera utile. Vous parlez de notre culture. Prenez-le. Vous nous remercirez en parlant de nous dans votre pays ». C'est ce que j'essaierai de faire dans cette thèse que je dédie aux Iakoutes, pour l'expérience et l'ouverture d'esprit qu'ils m'ont apportées.

TRANSCRIPTION ET TRANSLITTÉRATION

Il est toujours difficile d'adopter l'un ou l'autre système de translittération. L'opération s'est opérée de manière d'autant plus périlleuse que deux langues sont utilisées dans ce travail.

Après avoir utilisé la translittération utilisée sera celle de type GOST (« Gosstandart Rossii », système proposé par les autorités de l'URSS et approuvé par le « United Nations Group of Experts on Geographical Names » en 1986), j'ai finalement opté pour la norme ISO 9 : 1995 (qui correspond en grande partie à GOST 1983, servant de modèle dans *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, 2^e éd., et donnée entre parenthèses dans le cas de formes ISO utilisant des lettres avec un accent circonflexe). J'ai en effet décidé de choisir un système qui ne porte pas à confusion car répondant au principe *une* lettre translittérée par *une* autre lettre.

En effet l'utilisation d'une transcription « *ju* » pour la lettre russe « Ю » pouvait prêter à confusion avec le iakoute : *оӥүүн* ne peut se translittérer sans erreur par *oïunn* (qui correspondrait à *оюун*, mot qui n'existe pas) mais doit se transcrire par *ojunn*. Il en est de même pour la translittération « *ja* ». J'ai donc préféré le système ISO 9 à la norme de translittération GOST, pourtant plus agréable à la lecture.

Je suis cependant contrainte d'insérer deux variantes au système ISO 9. Il s'agit premièrement du « *x* » que le système note généralement « *h* », ce qui ne permet pas de faire une distinction avec le iakoute. Ainsi « *h* » iakoute sera noté donc « *h* » et les « *x* » russe et iakoute notés « *x* ». En effet, les deux lettres existant en iakoute (alors que le russe ne comporte pas de « *h* »), il pourrait y avoir confusion. Deuxièmement, la lettre « *ɣ* » aura deux variantes en fonction de ce que le mot est russe ou iakoute. Peu usitée en russe (surtout dans les mots étrangers), elle sera translittérée par un « *ê* » tandis que le « *e* » sera noté « *e* ». En iakoute, en revanche, le « *e* » n'existant pas, nous transcrivons tous les « *ɣ* » par « *e* »

Pour éviter toute confusion entre les deux langues, les mots iakoutes seront simplement notés en italique, tandis que les mots russes seront précédés des lettres « *rus* : ... ».

Voici le tableau récapitulatif de la translittération des caractères cyrilliques en caractères latins :

А : a	З : z	Ө : ö	Ц : c
Б : b	И : i	П : p	Ч : č
В : v	Й : j	Р : r	Ш : š
Г : g	К : k	С : s	Щ : ṣ̌
Ғ : ġ	Л : l	Һ : h	Ъ : "
Д : d	М : m	Т : t	Ы : y
ДБ : d'	Н : n	У : u	Ь : ‘
Е : e	НГ : ŋ	Ү : ü	Ә : e (iak) ou ê (rus)
Ё : ë	НБ : n'	Ф : f	Ю : û
Ж : ž	О : o	Х : x	Я : â

Par ailleurs, les mots translittérés sont signalés en italique, sauf lorsqu'il s'agit de noms propres (de personnes, de lieux).

La question des transcriptions et des translittérations d'une autre langue se pose toujours. Elle est d'autant plus ardue que ce travail fait parfois référence à deux langues totalement différentes, l'une indo-européenne, l'autre altaïque.

Après réflexion, j'ai décidé, à l'intérieur du texte, d'utiliser une translittération pour les noms propres de personnes, de villes ou de régions peu connus en Occident (par exemple : *eveno-bytantaj*, *Vilûj*, *Xudâkov*) et une transcription pour ceux que nous connaissons (*Iakoutsk*, *Verkhoïansk*, *Sakha*).

Pour la traduction du terme *saxa*, je choisis pour ce travail la transcription française 'iakoute' et non la transcription à moitié anglaise 'yakoute', qui ont toutes les deux leur place dans le Larousse.

Les mots translittérés resteront invariables alors que ceux qui sont transcrits s'accorderont.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS	5
TRANSCRIPTION ET TRANSLITTERATION	9
TABLE DES MATIERES	11
INTRODUCTION	21
GENESE DU SUJET : LES RAISONS D'UN CHOIX	21
♦ Le pays des 'chevaux à fourrure', des rennes et des renards polaires...	21
METHODE EMPLOYEE	23
♦ Sources et Recherches de terrain	23
Sources	23
Terrain	25
LE PAYS ET LES HOMMES	27
Notes sur la répartition de la population	27
Petite histoire de la République Sakha (Iakoutie)	28
PRESENTATION DES INFORMATEURS	29
♦ Mandar, alias Boris Federovič Neustroev, Forgeron	30
♦ Gregorij Potapov (Alias Gricha), Eleveur de chevaux	37
♦ Nikolaj Dmitrievič Alekseev, Scientifique	40
1. ESSAI D'ETUDE APPLIQUEE : ROLE DU CHEVAL DANS LE « SYSTEME DOMESTICATOIRE » IAKOUTE	45
1.1. POURQUOI L'ETUDE DE LA DOMESTICATION ? QU'EST-CE QUE LA DOMESTICATION ?	49
1.1.1. LES RAISONS	49
♦ 1.1.1.1. L'appropriation : raison ou condition ?	50
♦ 1.1.1.2. Gérer l'espace, contrôler la nature	52
♦ 1.1.1.3. Pouvoir et contrôle de la production	53
♦ 1.1.1.4. Les raisons religieuses	54
1.1.2. LES MANIERES	55
♦ 1.1.2.1. Les élevages extensifs	56
♦ 1.1.2.2. L'élevage en petits troupeaux	57
♦ 1.1.2.3. L'élevage combiné	58
1.1.3. LES CONSEQUENCES	59
♦ 1.1.3.1. Le degré de dépendance des animaux	59
♦ 1.1.3.2. Les animaux 'familiers'	60
♦ 1.1.3.3. La transformation des objets domestiqués	61
1.1.4. THEORIES CONTEMPORAINES DE LA DOMESTICATION	64
♦ 1.1.4.1. Appropriation et utilisation	64
♦ 1.1.4.2. Systèmes domesticatoires	64
♦ 1.1.4.3. Limites de l'application d'un seul système	65
♦ 1.1.4.4. Perspectives de la méthode employée pour les Iakoutes	66
1.1.5. INFLUENCE DES CROYANCES RELIGIEUSES ET DE LA CONCEPTION DU MONDE	66
♦ 1.1.5.1. Critères géographiques de la conception du monde	66

◆ 1.1.5.2. Un monde peuplé d'hommes, d'animaux et d'esprits	68
◆ 1.1.5.3. Esprits et système domesticatoire	70
1.2. COMMENT CLASSER LES ANIMAUX ?	71
1.2.1. LES ANIMAUX DOUES D'AME	71
◆ 1.2.1.1. Les « respirants »	71
◆ 1.2.1.2. Les « doués d'âme(s) »	72
1.2.2. SAUVAGE ET DOMESTIQUE	74
◆ 1.2.2.1. Influence de la terminologie russe	75
◆ 1.2.2.2. Les <i>kyyl</i> et les autres (<i>bult</i> , <i>süöhü</i> , <i>iitiex</i>)	75
1.2.2.2.1. Les <i>kyyl</i> , une question de terminologie	76
1.2.2.2.2. <i>Kyylajbyt</i> , l'ensauvagé	77
1.2.2.2.3. <i>Bult</i> : les êtres « à trouver »	79
1.2.2.2.4. <i>Süöhu</i> : le bétail	79
1.2.2.2.5. Les animaux au contact de l'homme, <i>iitiex</i>	79
1.3. ECONOMIE	81
1.3.1. LA CUEILLETTE	81
◆ 1.3.1.1. La cueillette des plantes	81
◆ 1.3.1.2. La cueillette des baies et d'autres végétaux	82
1.3.2. LA PECHE	83
◆ 1.3.2.1. Le pauvre pêcheur	83
1.3.2.2. Importance de la pêche	85
1.3.3. LA CHASSE	85
◆ 1.3.3.1. Un auxiliaire domestique pour la chasse.	86
◆ 1.3.3.2. Un monde d'hommes	87
◆ 1.3.3.3. Notions de prélèvement aléatoire et de stock	88
1.3.4. L'ELEVAGE	89
◆ 1.3.4.1. Les gens du cheval	89
◆ 1.3.4.2. Etablir une réserve	90
◆ 1.3.4.3. Lignées humaines et troupeaux	91
1.3.5. ESPRITS DE CHASSE, ESPRITS D'ELEVAGE	91
◆ 1.3.5.1. Les esprits maîtres <i>ičči</i> , maîtres des lieux	92
◆ 1.3.5.2. Esprits <i>ajyy</i> et les esprits ancêtres	93
◆ 1.3.5.3. Des esprits animaux donateurs de gibier aux esprits ancêtres donateurs de bétail	96
1.3.6. LA VIE DANS ET AVEC LA NATURE	99
◆ 1.3.6.1. L'alaas des êtres humains, leur nourricier	99
◆ 1.3.6.2. Transhumance ou nomadisation saisonnières	101
◆ 1.3.6.3. Marquage de l'espace	104
◆ 1.3.6.4. Les lieux remarquables	105
1.4. L'ELEVAGE DE CHEVAUX EN CINQ REGIONS	109
1.4.1. LE CHEVAL IAKOUTE, HISTOIRE D'UNE POLEMIQUE	110
◆ 1.4.1.1. Certains en ont et d'autres pas	110
◆ 1.4.1.2. Les types officiels	111
◆ 1.4.1.3. Un point de vue sur le cheval iakoute	111
1.4.2. L'ELEVAGE DE CHEVAUX EN IAKOUTIE CENTRALE	112
◆ 1.4.2.1. Région de Nam	112
1.4.2.1.1. Description du lieu d'étude	113
1.4.2.1.2. L'élevage	113
◆ 1.4.2.2. Région iakoute de Taatta	114
1.4.2.2.1. Description du lieu d'étude	115

1.4.2.2.2. L'élevage	115
◆ 1.4.2.3. Région d'Aldan : village de Xatystyyr	116
1.4.3. L'ELEVAGE DANS LE NORD	117
◆ 1.4.3.1. Région iakoute de Verkhoïansk	118
1.4.3.1.1. Description du lieu d'étude	118
1.4.3.1.2. L'élevage	120
◆ 1.4.3.2. Région iakouto-évène d'eveno-bytantaj	121
1.4.3.2.1. Description du lieu d'étude	122
1.4.3.2.2. Elevage	123
1.4.3.2.2.1. Avant les années 1990	123
1.4.3.2.2.2. A partir des années 1990	125
1.5. PRODUCTION ET UTILISATION DU CHEVAL	129
1.5.1. PRODUCTION	129
◆ 1.5.1.1. Hippologie	129
1.5.1.1.1. Définition de l'âge	129
1.5.1.1.2. Reconnaître ses bêtes	130
1.5.1.1.2.1. Par la robe	130
1.5.1.1.2.2. Par le marquage	133
◆ 1.5.1.2. Protection	136
1.5.1.2.1. Gardiennage	136
1.5.1.2.2. Clôtures	136
1.5.1.2.3. Attache et techniques de mise en liberté temporaire	137
1.5.1.2.4. Pansage et entretien	138
1.5.1.2.5. Coupe des crins	139
1.5.1.2.6. Médecine	140
1.5.1.2.7. Poulain orphelin	140
◆ 1.5.1.3. Alimentation	141
1.5.1.3.1. Habitudes d'entretien	141
1.5.1.3.2. La question de la faux	141
◆ 1.5.1.4. Reproduction	143
1.5.1.4.1. Les bons reproducteurs	143
1.5.1.4.2. Castration	145
◆ 1.5.1.5. Dressage	146
1.5.1.5.1. Débouillage	146
1.5.1.5.2. Dressage	147
1.5.1.5.3. Capture	148
1.5.2. UTILISATION DE L'ANIMAL	149
◆ 1.5.2.1. Utilisations de l'animal vivant	149
1.5.2.1.1. Sous la selle	150
1.5.2.1.1.1. Pour la chasse	150
1.5.2.1.1.2. Complémentarité du renne et du cheval en tant que monture	152
1.5.2.1.1.3. Pour faire la fête	153
1.5.2.1.2. Pour le bât	158
1.5.2.1.3. Comme animal de trait	158
1.5.2.1.4. Pour la production de lait	160
◆ 1.5.2.2. Matériel et techniques	160
1.5.2.2.1. Harnachement spécifique	160
1.5.2.2.2. La monte « à la iakoute »	163
1.5.2.2.3. Utilisation de la voix et technique de monte	166
1.5.2.2.4. Technique des caravanes	167
1.5.2.2.5. Pistage	168
◆ 1.5.2.3. Utilisations de l'animal mort	169
1.5.2.3.1. Comment abattre l'animal	169

1.5.2.3.2. Pour se nourrir	171
1.5.2.3.3. Utilisation des crins	176
1.5.2.3.4. Comme animal psychopompe	178

1.6. PARADOXE OU LOGIQUE : LA PENSEE DE L'ELEVEUR ET L'IDEAL DU CHEVAL SAUVAGE	183
1.6.1. LA PENSEE DE L'ELEVEUR PROJETEE SUR LA PECHE	183
◆ 1.6.1.1. La localisation géographique	183
1.6.1.1.1. Un habitant des <i>alaas</i>	184
1.6.1.1.2. Le <i>sobo</i> sédentaire	184
◆ 1.6.1.2. Elevage et pêche du poisson-bétail	185
1.6.1.2.1. Un remplaçant de la viande	185
1.6.1.2.2. Techniques d'élevage et de pêche	187
1.6.1.2.3. Stock de nourriture contre les aléas	188
◆ 1.6.1.3. L'abattage du poisson-bétail	189
1.6.2. LES ELEVEURS URBAINS	190
◆ 1.6.2.1. Interaction entre ville et village	190
1.6.2.1.1. Dichotomie apparente entre ville et village	190
1.6.2.1.2. Des vies similaires	191
1.6.2.1.3. Ville, village et parenté	191
◆ 1.6.2.2. Confier ses chevaux	192
1.6.2.2.1. Système « D »	192
1.6.2.2.2. Des hommes forts entre nature et village	193
1.6.2.2.3. Appel de la nature et prestige	196
◆ 1.6.2.3. La dépendance des gens des villes	197
1.6.2.3.1. Dépendants de la nature	197
1.6.2.3.2. Dépendants des gardiens de troupeaux	198
1.6.3. LE CHEVAL « SAUVAGE » : INTOUCHABLE ET INTOUCHE	199
◆ 1.6.3.1. L'hypothèse des chevaux sauvages	200
◆ 1.6.3.2. Les chevaux sans propriétaires	201
◆ 1.6.3.3. Le cheval insoumis du héros, la monture libre de l'éleveur	203
◆ 1.6.3.4. L'homme chasseur et le cheval sauvage	205
1.6.3.4.1. Les Ouriankhaïs Sakhas, peuple de la forêt	205
1.6.3.4.2. Passage symbolique de pêche et de la chasse à l'élevage	206
1.6.3.4.3. Pêche, chasse et élevage en collaboration	207

2. KYJDAA, ESSAI SUR UN RITE DE LIBERATION DE CHEVAUX : QUELQUES DIMENSIONS DU DON CHEZ LES IAKOUTES **211**

2.1. CE QUI EST SUR, C'EST QUE...	215
2.1.1. ...LES IAKOUTES RICHES...	215
Description 1 (D. 1) :	216
Description 2 :	216
2.1.2. ... TROIS FOIS DANS LEUR VIE...	217
Description 3 :	217
2.1.3. ... FAISAIENT ENVOYER LOIN...	217
Description 4 :	217
2.1.4. ...PAR DES JEUNES GENS HABILLES DE BLANC...	218
Description 5 :	218
Description 6 :	219

2.1.5. ...VERS L'EST, VERS L'AMONT DE LA RIVIERE...	219
2.1.6. ...DES CHEVAUX ET PARFOIS DES BOVINS...	220
Description 7 :	220
Description 8 :	220
2.1.7. ...AUX ESPRITS	220
Description 9 :	220
Description 10 :	221
2.2. MAIS IL SUBSISTE DES INCERTITUDES SUR...	223
2.2.1. LES MODALITES DU « DON »	223
◆ 2.2.1.1. La robe des chevaux	223
◆ 2.2.1.2. Le nombre des animaux libérés	224
◆ 2.2.1.3. La participation ou non du chamane	225
Description 11 :	225
Description 12 :	227
◆ 2.2.1.4. L'envoi séparé des âmes des chevaux	228
Description 13 :	229
2.2.2. LES RAISONS DU « DON »	231
◆ 2.2.2.1. Les raisons empiriques du kyjdaa	231
2.2.2.1.1. Trop de chevaux pour les pâturages	232
Description 14 :	232
Description 15 :	233
2.2.2.1.2. Echange de sang	234
Description 16 :	235
◆ 2.2.2.2. Les raisons subjectives du kyjdaa	236
2.2.2.2.1. Enrichissement à outrance	236
Description 17 :	237
2.2.2.2.2. Montrer sa reconnaissance envers les esprits	238
2.2.2.2.3. Le prestige du riche	238
2.3. LA DIMENSION HISTORIQUE	241
2.3.1. L'HISTOIRE DU RICHE ČOOCO	241
◆ 2.3.1.1 Le texte original	242
Description 18 :	242
◆ 2.3.1.2. Ce que les autres textes nous apprennent	244
2.3.2. LE RICHE DANS L'HISTOIRE	246
◆ 2.3.2.1. Le fondement du pouvoir des tojon	247
2.3.2.1.1. La propriété du bétail	247
Description 19 :	248
2.3.2.1.2. Les lignées propriétaires	249
Description 20 :	249
2.3.2.1.3. La propriété privée des terres	251
◆ 2.3.2.2. Histoire de la société iakoute au XVIII ^e siècle	252
2.3.2.2.1. Les <i>tojon</i> et des chamanes	252
2.3.2.2.2. Une manière de légitimer son pouvoir	253
2.4. LA DIMENSION SYMBOLIQUE DU KYJDAA	257
2.4.1. UN POTLATCH IAKOUTE	257
◆ 2.4.1.1. Les signes	257
2.4.1.1.1. L'importance de l'intermédiaire	258
2.4.1.1.2. La part des hommes la part des dieux	259
2.4.1.1.3. Rivaliser de générosité pour plus de prestige : les premiers seront... les premiers	261
◆ 2.4.1.2. Fonctions sociales des offrandes du kyjdaa	262

2.4.1.2.1. Racheter son statut auprès de la société	262
Description 21 :	263
2.4.1.2.2. L'échange avec les esprits	263
2.4.2. SYSTEMES RELIGIEUX ET ECONOMIQUE	265
◆ 2.4.2.1. Des éleveurs capitalistes	265
2.4.2.1.1. Les générations d'éleveurs et leur capital	265
2.4.2.1.2. Investissement et prise de risque	266
2.4.2.1.3. La hiérarchie entre riches et pauvres	267
◆ 2.4.2.2. Les changements religieux en cause	268
2.4.2.2.1. Subordination de l'institution chamanique à l'institution sociale ?	268
2.4.2.2.2. Entre chamanisme d'élevage et chamanisme de chasse	269
2.4.2.2.3. La jalousie n'est-elle qu'un vilain défaut ?	270
2.4.2.2.4. Le vol dans le chamanisme pastoral	271
2.4.3. VERTICALITE DES RELATIONS : L'IMPORTANCE DU SYSTEME DE FILIATION	272
◆ 2.4.3.1. Rapport de transmission entre les hommes	272
◆ 2.4.3.2. Les esprits ancêtres et le foisonnement des <i>ajyy</i>	274
2.4.4. DE L'ORDRE DANS TOUT ÇA	275
◆ 2.4.4.1. Verticalité des mondes	276
2.4.4.1.1. Hiérarchie des entités du monde	276
2.4.4.1.2. Géographie de l'espace naturel	277
◆ 2.4.4.2. Prier les esprits pour recevoir	278
◆ 2.4.4.3. Vers un grand dieu ?	278
◆ 2.4.4.4. Codification progressive de la religion	279

3. ECHANGE, HIERARCHIE, EPOPEE **283**

3.1. ECHANGES MATRIMONIAUX **287**

3.1.1. QUELQUES REMARQUES SUR L'ECHANGE	287
◆ 3.1.1.1. Du partage au don	287
◆ 3.1.1.2. Résolution des litiges et prix du sang	287
3.1.2. UN IDEAL DU MARIAGE LOINTAIN	288
3.1.3. TOUS LES MOYENS SONT-ILS BONS POUR AVOIR SA BELLE ?	290
◆ 3.1.3.1. L'idéal de l'échange de sœurs	290
◆ 3.1.3.2. Mariages avec compensation	291
3.1.3.2.1. Le service au beau-père	292
3.1.3.2.2. Dot et prix de la fiancée	293
3.1.3.2.2.1. Dans les récits épiques	293
3.1.3.2.2.2. Et dans la réalité	294
3.1.3.2.2.3. Souci d'équité pécuniaire ?	297

3.2. SUPPORTS IDENTIFICATOIRES ET HIERARCHIE **299**

3.2.1. RAPPORT D'ANALOGIE AVEC L'HOMME	299
◆ 3.2.1.1. Mise en parallèle d'individus	300
3.2.1.1.1. Le chamane identifié à l'élan	300
3.2.1.1.2. Le chamane pensé en « cheval étalon »	301
◆ 3.2.1.1.3. Cheval cornu ou complémentarité de la figure du cheval et des animaux à cornes ?	304
3.2.1.1.4. Le chamane et son <i>ije-kyyl</i>	306
3.2.1.2. Groupes humains, groupes animaux	309

3.2.1.2.1. Assimilation aux hommes	310
3.2.1.2.2. Le plus proche du genre féminin	311
3.2.1.2.3. Les enfants et leurs parents	312
3.2.2. HIERARCHIE ET PARENTE	315
◆ 3.2.2.1. Une histoire de parenté	315
3.2.2.1.1. La parenté chez les Iakoutes	316
3.2.2.1.2.1. L'importance de la filiation	316
3.2.2.1.2.2. L'alliance entre beaux-frères et l'échange de sœurs	318
3.2.2.1.2. Germanité et filiation chez les esprits	320
◆ 3.2.2.2. L'opposition aîné cadet : une question de hiérarchie ?	322
3.2.2.2.1 Les relations entre humains	323
3.2.2.2.2. Les ancêtres dans les épopées	324
3.2.2.2.3. La chasse aînée de l'élevage	325
3.2.2.2.4. Le cheval comme fondateur de lignée	327
3.3. CE QUE REVELENT LES OLONXO	333
3.3.1. INTRODUCTION AUX OLONXO	333
◆ 3.3.1.1. Circonstances d'écoute de l'épopée	334
◆ 3.3.1.2. Sources utilisées	335
◆ 3.3.1.3. Sujet de l'épopée	335
3.3.2. QUELQUES REMARQUES PRELIMINAIRES SUR LE CHEVAL DANS LES OLONXO	337
◆ 3.3.2.1. La gloire des alaas	338
◆ 3.3.2.2. La richesse familiale	338
◆ 3.3.2.3. Le statut intermédiaire du cheval de travail	339
◆ 3.3.2.4. A propos des épithètes « homériques »	339
3.3.3. LE CHEVAL COMME PARENT SYMBOLIQUE	341
◆ 3.3.3.1. Le héros-homme et son cheval	341
3.3.3.1.1. Cheval prédestiné, femme prédestinée ?	342
3.3.3.1.2. Cheval de héros, cheval de campagne ?	343
3.3.3.1.3. Le cheval, condition du mariage	344
3.3.3.1.4. Le double du héros	345
3.3.3.1.5. Le double supérieur	348
◆ 3.3.3.2. Mariages pour soi, arrangement de mariages	349
3.3.3.2.1. Epopées à héros seul, à frère(s) et sœur(s)	350
3.3.3.2.2. Qui épouse-t-on ?	351
3.3.3.2.3. Un cadet symbolique instrument de quête	351
◆ 3.3.3.3. La plus belle conquête... de la femme	353
3.3.3.3.1. On ne refuse ni son cheval, ni son mari	353
3.3.3.3.2. La non co-présence du cheval et du mari	355
3.3.3.3.3. La disparition du fils et le rapt du cheval préféré	356
◆ 3.3.3.4. « Mon cheval, c'est quelqu'un ! »	357
3.4. LE ROLE DU CHEVAL DANS LA SOCIETE IAKOUTE	359
3.4.1 ECHANGE SYMBOLIQUE AVEC LES ESPRITS	360
◆ 3.4.1.1. Offrandes et sacrifices courants	361
◆ 3.4.1.2. <i>Ytyk</i> : la consécration d'équidé	362
◆ 3.4.1.3. Sacrifices	364
3.4.2. NAISSANCE, VIE ET MORT : LE CHEVAL ET L'ETRE HUMAIN A TRAVERS FETES ET RITES	367
◆ 3.4.2.1. Recevoir le <i>džalyn</i>	367
◆ 3.4.2.2. Le rite à la naissance d'un enfant	370
◆ 3.4.2.3. Jument de mariée à l'attache	372
◆ 3.4.2.4. La fête d' <i>hyax</i>	372

◆ 3.4.2.5. Funérailles	375
3.4.2.5.1. Quand vient l'heure de la mort	375
3.4.2.5.2. Description, différents modes de funérailles	377
3.4.2.5.3. L'enterrement du cheval préféré	378
2.4.2.5.4. L'enterrement du propriétaire avec son cheval	380
3.4.2.5.5. Le cheval psychopompe en question	383
3.4.3. DIFFERENTS ROLES DU CHEVAL DANS LA VIE DU IAKOUTE	387
◆ 3.4.3.1. Protection	388
◆ 3.4.3.2. Prophétie	388
◆ 3.4.3.3. Prestige, pouvoir et punition	390
3.5. QUELQUES REFLEXIONS SUR LE DUALISME ET LA DUALITE DU SYSTEME DE PENSEE IAKOUTE	395
3.5.1. CHEVAL CELESTE ET BŒUF CHTONIEN	395
◆ 3.5.1.1. Sur une échelle des valeurs : du moins bon au meilleur	396
◆ 3.5.1.2. Cheval céleste, cheval divin ?	397
3.5.2. LE DUALISME DES FIGURES OPPOSEES DES <i>AJYY</i> ET DES <i>ABAAHY</i>	399
◆ 3.5.2.1. Favorables ou néfastes	400
◆ 3.5.2.2. Symboliser la rivalité	402
3.5.3. LA DUALITE AINE - CADET	404
◆ 3.5.3.1. L'opposition des couleurs en négatif	405
◆ 3.5.3.2. Chamanisme blanc, chamanisme noir ?	406
4. VERS LA FIGURE D'UN EMBLEME CULTUREL	411
4.1. LES VERTUS DU CHEVAL : BON A PENSER, BON A MANGER !	415
4.1.1. CONSOMMER DU CHEVAL	415
◆ 4.1.1.1. La viande	416
◆ 4.1.1.2. Les viscères, manger cru, manger cuit.	418
◆ 4.1.1.3. La graisse	419
◆ 4.1.1.4. Mangeurs de poulains	420
◆ 4.1.1.5. Manger du cheval, hier et aujourd'hui	422
◆ 4.1.1.6. Le lait en question	423
4.1.1.6.1. Contraintes de la traite des juments	423
4.1.1.6.2. Le koumys : produit « typiquement iakoute »	424
4.1.2. CRIN NOIR, CRIN BLANC	427
◆ 4.1.2.1. Utilisation des crins autrefois	427
4.1.2.1.1. Utilisation quotidienne	428
4.1.2.1.2. Utilisation rituelle	429
◆ 4.1.2.2. Utilisation actuelle	430
4.1.2.2.1. Vertus protectrices, préventives	432
4.1.2.2.2. Emblème de la culture sakha ?	433
4.1.2.2.3. Disparités entre régions	434
4.1.2.2.4. Héritage des ancêtres	435
4.1.2.2.5. Une « Renaissance » iakoute	436
4.1.2.2.6. Codification des usages	439
4.2. QUAND LE CHEVAL DISPARAIT, LE POTEAU DEMEURE : ESSAI SUR LE POTEAU SERGE, POTEAU D'ATTACHE A CHEVAUX D'HOMMES ET D'ESPRITS	443

4.2.1. UNE OMNIPRESENCE SYMBOLIQUE	443
◆ 4.2.1.1. Disparition du cheval et présence du serge	444
◆ 4.2.1.2. Plus qu'un poteau d'attache ?	444
4.2.2. MARQUEUR SPATIAL	445
◆ 4.2.2.1. Centre de territoire	445
◆ 4.2.2.2. Paradoxe de l'éleveur de la taïga	446
◆ 4.2.2.3. Arbre centre du monde et serge marqueur de territoire	448
◆ 4.2.2.4. Marqueur de frontière	449
◆ 4.2.2.5. Matérialisation de chemin symbolique entre les mondes	450
◆ 4.2.2.6. Moyen symbolique d'atteindre les esprits	450
◆ 4.2.2.7. Pourquoi les serge ne sont pas en bouleau	452
4.2.4. LES SERGE ET LEURS ESPRITS	453
◆ 4.2.4.1. Le chamane et son serge	453
◆ 4.2.4.2. Réceptacle pour âmes et esprits	455
◆ 4.2.4.3. Serge de mariée et disparition du cheval	457
4.2.5. UN SUPPORT DE DIVINATION ?	459
4.2.6. DISPARITES REGIONALES ET SUPPORT IDENTITAIRE	461
4.3. QUELQUES REMARQUES SUR L'UTILISATION DE LA FIGURE DU CHEVAL COMME EMBLEME POLITIQUE	465
4.1.1. LE CHEVAL UNIQUE DU PEUPLE SAKHA	465
4.1.2. LES IAKOUTES PEUPLE CAVALIER	466
4.1.3. LES TURCO-MONGOLS	467
4.1.4. PROJETS INTERNATIONAUX DE MISE EN VALEUR DU PATRIMOINE	469
CONCLUSION	471
BIBLIOGRAPHIE	479
◆ Abréviations	479
◆ Articles de journaux	505
◆ Thèses	506
◆ Mémoires de Maîtrise et de D.E.A.	506
◆ Comptes rendus non publiés	507
INDEX	511
LEXIQUE	519
TABLE DES ILLUSTRATIONS	529
ANNEXE	535
SUJET DE « BÜDÜRÜJBET MÜLD'Ü BÖGÖ »	537
RESUME	549

INTRODUCTION

Les traditions orales iakoutes font l'apologie du cheval monté par l'homme alors que les cavaliers sont peu présents dans la vie de tous les jours. Non seulement les Iakoutes montent peu à cheval, mais ils parlent de cet animal comme d'une bête qui pourrait vivre seule dans la taïga. Cette thèse se propose d'étudier ce paradoxe apparent.

Le cheval fait actuellement l'objet d'un véritable respect. C'est pourquoi j'ai décidé d'inscrire mon travail dans une perspective d'anthropologie religieuse, pour laquelle je m'attacherai autant à décrire les représentations qu'à prendre en compte les faits, ces différents aspects étant très souvent en contradiction les uns avec les autres.

L'objectif d'un anthropologue est de comprendre la logique des représentations, y compris avec leurs contradictions apparentes. Cette anthropologie religieuse du cheval chez les Iakoutes permettra donc d'articuler les éléments liés à l'équidé dans la pensée iakoute et dans son expression aussi bien orale que matérielle, et de montrer que cet animal est porteur d'une importante signification symbolique.

Ce travail n'est donc pas une monographie sur le peuple iakoute, mais se veut une étude transversale de la signification que l'équidé revêt pour ces éleveurs et ces chasseurs de la taïga du nord.

Avant d'aborder mon sujet, je présenterai dans un premier temps les raisons qui m'ont amenée à lui et expliquerai mes méthodes avant d'évoquer mes sources. Dans un deuxième temps, je présenterai le pays et ses habitants, puis trois de mes informateurs principaux, dont je tenterai de dresser, à ma manière, un portrait aussi fidèle que possible, en évoquant les sentiments et les impressions qu'ils ont pu me faire éprouver.

Genèse du sujet : les raisons d'un choix

Ce n'est pas l'anthropologie qui m'a amenée à la Iakoutie mais, au contraire, la Iakoutie qui m'a attirée à elle.

Venant d'études de slavistique, c'est un premier séjour qui me persuada de revenir sur le terrain pour étudier la culture et la religion dans cette région de Sibérie orientale.

♦ Le pays des 'chevaux à fourrure', des rennes et des renards polaires...

C'est mon année de maîtrise de Langue et civilisation russes qui a orienté mon parcours vers l'anthropologie. Apprenant qu'il existait aux confins de la Sibérie, dans un pays immense un petit cheval qui, en hiver, ressemblait plus à un ours qu'à un équidé, j'ai décidé de partir écrire mon mémoire sur le thème de l'écologie en République Sakha (Iakoutie), où beaucoup de problèmes sont liés à l'extraction

minière et aux essais nucléaires pratiqués intensément dans les années 1960. Sur le terrain, j'ai rapidement compris que ce sujet était indissociable de la société, pour laquelle la nature faisait l'objet de ce que j'ai ressenti à cette époque comme un 'culte'. Non seulement la nature paraissait particulièrement respectée par les habitants qui en parlaient comme d'une entité vivante, mais ce respect était une question d'Etat. Le quart de la superficie que la Iakoutie a placée sous territoires protégés portent le nom de Ytyk Kere Sirder, les Belles (ou Blanches) Terres Respectées. Certains employaient, pour traduire le terme *ytyk*, le mot 'sacré'.

Par ailleurs, j'ai découvert à ma grande surprise que le cheval, lui aussi, faisait l'objet d'un respect qu'avec mes conceptions d'Occidentale je trouvais disproportionné par rapport à son utilisation. En effet, le cheval était présent sur toutes les effigies, dans la rue, à l'intérieur des bâtiments officiels, sous la forme de chevaux montés par des hommes ou des femmes. Pourtant, dans la vie courante, je n'apercevais que quelques traîneaux et surtout beaucoup de voitures.

Au cours de l'année universitaire 1999-2000, en tant qu'enseignante de traduction à l'Université d'Etat de Iakoutsk, j'ai ainsi collecté quelques données, photocopié quelques livres, effectué un voyage d'une journée avec un vendeur de selles qui m'emmena dans un village de la région Ust'-maâ visiter un éleveur client.

Cette même année, je me suis rendue dans la région Eveno-bytantaj, avec beaucoup d'innocence et de naïveté, sans savoir que j'y retournerai par trois fois durant les années à venir.

C'est à l'époque de ce premier séjour hivernal de huit mois, que j'ai essentiellement passé en ville et dans le village de Khamagatta, que j'ai constaté un grand attachement des Iakoutes citadins pour le cheval, en même temps que leur méconnaissance du travail de l'éleveur et du mode de vie de l'animal.

Par la suite, lors de mon séjour de six mois rendu possible par un financement de l'Institut Paul-Emile Victor, que j'ai presque intégralement consacré à des séjours dans les campagnes de plusieurs régions, j'ai pu comprendre que ce phénomène se prolongeait dans les villages et qu'il fallait s'en éloigner et gagner les campements pour connaître un autre discours, plus pragmatique, de la part d'éleveurs pour lesquels la scission avec le reste de la population était non seulement d'ordre social, mais concernait aussi, plus spécifiquement, le domaine de la conception du monde.

J'avais observé, avant de m'intéresser à l'ethnologie, que les Iakoutes aiment leur cheval et que c'est la raison pour laquelle il le mange, alors que nous, Occidentaux, le respectons aussi et que c'est justement ce qui nous empêche de consommer sa viande. L'une des orientations de ma démarche d'anthropologue aura été de comprendre la nature de cette logique. J'ai observé, durant mes séjours suivants, le rapport particulier que les Iakoutes semblaient entretenir avec la domestication : lorsque le cheval était monté, c'était par un homme et celui-ci ne me laissait généralement pas m'occuper du cheval avant et après le trajet, m'empêchant de toucher aux sangles ou au filet, sous le prétexte qu'il « fallait faire attention, car le cheval iakoute est sauvage ». Par ailleurs, lorsque je parlais du sujet qui m'intéressait, les Iakoutes distinguaient généralement ma recherche des sciences vétérinaires ou

biologiques en concluant que je travaillais sur « D'ögögj oğoto », l'enfant de D'öhögj, l'esprit protecteur des chevaux et des hommes, m'expliquait-t-on. C'est donc par ces termes que j'ai toujours pu exprimer mon sujet de recherche le plus clairement auprès de personnes qui ne le comprenaient pas au premier abord.

Méthode employée

L'analyse qui suit est le fruit d'un peu plus de deux ans sur le terrain, partagés entre des séjours dans la capitale, dans les villages et sur les campements¹. J'emploie le mot 'campement', à défaut de mieux, pour désigner les lieux dans la nature qui ne demeurent jamais une résidence principale, ceci soit parce que l'un (l'éleveur de chevaux) passe aussi une partie de l'année au village, soit parce que l'autre (l'éleveur de rennes) ne reste pas longtemps au même endroit.

◆ Sources et Recherches de terrain

Je donne, dans ma thèse, à peu près la part égale aux sources ethnographiques existantes et à mon observation et à mes entretiens. Je les confronte dans le souci d'y trouver les éléments communs, les dissemblances, les paradoxes et la logique sous-jacente.

Sources

Les sources que j'ai employées relèvent à la fois de la littérature ethnographique antérieure à 1917 ainsi que celle des chercheurs soviétiques, des comptes rendus administratifs et récits de voyages datant d'avant 1917, et de la littérature occidentale.

La littérature occidentale m'a permis d'éclairer trois points : la question de la domestication, celle des représentations symboliques liées à l'élevage et celle des préoccupations économiques. Concernant la domestication, je me suis particulièrement inspirée des travaux de Jean-Pierre Digard. Mais j'ai également consulté ceux de François Sigaut et de Dominique Lestel. Il faut aussi citer Piers Vitebsky, qui décrit la vie des éleveurs de rennes de la région de Kobjaj, au sud de la région Eveno-bytantaj.

Autour de l'anthropologie des peuples de Sibérie et, plus particulièrement des Iakoutes, il faut particulièrement évoquer l'œuvre d'Evelyne Lot-Falck, qui dirigea dans les années 1950 le Département des peuples arctiques du Musée de l'Homme et pour laquelle fut créée, en 1963 à la Section religieuse de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, la chaire des « Religions de l'Eurasie septentrionale », qu'elle dirigea jusqu'à sa mort en 1973. Elle publia de nombreux travaux, dont *Les rites de chasse chez*

¹ Les gardiens de chevaux parlent généralement de leur élevage comme d'une « base » (rus : *bazı*) et la nomment par le nom qu'ils lui donnent, souvent inspiré de la nature environnante et, en particulier, des montagnes. Les éleveurs de rennes emploient en revanche le terme iakoute d'*olox* (halte) pour désigner leur campement où ils restent de quelques jours à quelques semaines, ainsi que le mot russe de *stojbiše*.

les peuples sibériens (1953). Par ailleurs, Laurence Delaby, dont la thèse (1976) fut consacrée aux Toungouses, s'intéressa également aux Iakoutes sur lesquels elle publia des recherches, en relation avec les collections sibériennes du Musée de l'Homme, dont elle était responsable de 1973 à 1998 et dont elle publia, avec Marie-Lise Beffa, un catalogue en 1999.

L'un des principaux travaux consacrés aux peuples de Sibérie, *La chasse à l'âme* (1990) de Roberte Hamayon, a constitué pour moi l'un des fils conducteurs de ma réflexion. J'ai également consulté les publications de chercheurs comme Jean-Luc Lambert, Patrick Plattet, Virginie Vaté, Alexandra Lavrillier, dont chacun a spécialisé son étude sur une zone différente de la Sibérie, de sorte que les travaux des uns sont complémentaires de ceux des autres.

Les livres soviétiques, comme par exemple ceux des historiens Tokarev, Okladnikov ou Bašarin, doivent être consultés avec précaution, étant empruntés d'idéologie. Néanmoins leurs travaux, comme ceux du philologue Emelânov, des ethnologues Kulakovskij, Ksenofontov, Êrgis, et plus récemment Alekseev ou Savvin, contiennent des descriptions précieuses et de nombreux récits d'informateurs consignés avec minutie. Il faut cependant prêter attention au vocabulaire utilisé. Ainsi, pour la traduction de termes iakoutes désignant des esprits (*ajyy, ičči*), les chercheurs russes emploient souvent des termes comme *bog* (rus : dieu) ou *božestvo* (rus : divinité), ainsi que la traduction de *dâvol* (rus : diable) pour les mauvais esprits iakoutes dénommés par les termes *iiör* (esprits issu de malemort) ou *abaaby* (mauvais esprits). Cela conduit à vérifier constamment les textes originaux, lorsqu'ils sont présents dans les sources.

L'ethnographie du peuple iakoute doit beaucoup aux intellectuels exilés dans le pays au début des années 1880.

Parmi eux de nombreux Polonais, comme Pekarskij, auteur non seulement de nombreux articles ethnographiques, mais surtout du célèbre *Dictionnaire de la langue iakoute* (édité 1958) comprenant 38.000 mots répartis en trois volumes, à ce jour encore inégalé². Il faut citer aussi Seroševskij, qui passa douze années d'exil en Iakoutie à partir de 1880 et qui rédigea la monographie *Les Iakoutes* en 1894. Trošanskij, pour sa part, fut exilé dans la région Boturuskiï en 1887.

Les Polonais ne sont pas les seuls à avoir été exilés dans ces années : Xudâkov, jeune homme brillant, fut arrêté au cours de la répression qui suivit l'attentat manqué contre le tsar Alexandre II et exilé à l'âge de vingt-cinq ans. Il vécut à Verkhoïansk entre 1867 et 1874. Il fut l'auteur d'un alphabet iakoute, presque à la même époque où Bötling, linguiste allemand de Saint Petersburg, rédigea sa *Grammaire de la langue iakoute* (1849). Les conditions de vie étaient difficiles, et Xudâkov tomba malade. Les autorités prirent pitié de lui et l'envoyèrent en 1874 à Iakoutsk, qu'il atteignit au bout d'un mois de voyage. De là, on le conduisit à Irkoutsk où il mourut deux ans plus tard. Ce jeune ethnographe au destin tragique

² L'Institut des Sciences Humaines de Iakoutsk a publié cette année le deuxième volume (lettre 'B') du nouveau dictionnaire de langue iakoute, dont il faudra attendre sans doute une vingtaine d'années pour qu'il soit complet).

est l'auteur de deux recueils d'une valeur inestimable, qu'il n'aura pas vu édités de son vivant : le *Recueil de Verkhoiïansk*, édité à Irkoutsk (1890) et la *Brève description du district de Verkhoiïansk* (1969). Ce n'est pas un hasard si ces intellectuels, dont ce n'est généralement pas la formation première, deviennent des ethnographes. Perkarskij écrit à son père : « Nous ne disposons d'aucun moyen. Si les Iakoutes n'étaient pas là, je serais mort de faim. » (Pesterev, 2001 : 96). Ce sont les habitants des villages qui lui apprennent en effet à pêcher, chasser, élever du bétail.

D'autres intellectuels, dont l'œuvre est importante pour l'étude du peuple iakoute, eurent davantage de chance, même s'il leur fallut presque autant de courage. Middendorf dirigea l'expédition sibérienne de l'Académie des Sciences de 1842, Maak celle de 1853 et Čerskij, celle de 1891.

La Iakoutie eut son premier vétérinaire en la personne de Gol'man qui parcourut pendant trente ans, à partir de 1854, toute la Iakoutie à cheval.

J'ai pu consulter ces auteurs à Irkoutsk, où les instituts, les musées et les bibliothèques sont nombreux, effectuant des recherches bibliographiques au Département des Livres Rares de la Bibliothèque Pouchkine où j'ai lu la littérature antérieure à 1917. J'ai également consulté de nombreux manuscrits, dont l'état se dégrade malheureusement très rapidement, au Centre Scientifique de Irkoutsk. Ils comportent les cahiers d'ethnographes des années 1930-1940, parmi lesquels Savvin, ainsi que les rapports de nombreuses expéditions de l'Académie des Sciences. La plupart de ces archives restent à éditer.

Terrain

J'ai profité de mes semaines dans la capitale pour rencontrer des personnes, scientifiques ou non. En dehors de la capitale, j'ai presque uniquement collecté des matériaux de terrain. Ne pouvant me résoudre à filmer, je me suis réduite à l'usage de l'appareil photo, du dictaphone et, évidemment, du cahier et du crayon. En fonction de ma relation avec l'informateur, j'ai soit provoqué l'entretien, soit, parfois au cours d'une discussion, sorti mon cahier en m'excusant : « Ce que vous venez de dire, je vais le noter, car c'est intéressant ! ». Ainsi, avec Mandar, forgeron et philosophe populaire habitué aux entretiens, j'ai travaillé en enregistrant les discussions et en prenant des notes, car cela ne le dérangeait pas. En revanche, le dictaphone et le cahier gênaient considérablement les éleveurs de chevaux et les villageois d'une manière plus générale. J'ai donc passé de longues heures à retranscrire mes notes le soir et consacré mes journées à l'observation participante, accompagnant mes hôtes ou leurs amis dans des trajets, à la chasse ou à la pêche, consultant les albums de photos de famille, cuisinant avec eux et buvant beaucoup de thé au lait.

Le terrain ne s'est pas fait sans difficultés. Ma connaissance du russe et mon physique n'engageaient pas les habitants à parler iakoute avec moi : je ressemblais pour eux beaucoup trop à une Russe. Cela m'a conduite à apprendre le iakoute par moi-même à l'aide d'un manuel. Ce n'est qu'en 2006 que j'ai enfin pris la décision de prendre quelques cours de grammaire avec Ūri Ivanovič Vasil'ev, turcologue de la

chaire de culture iakoute dans la capitale. Si ma connaissance du iakoute est suffisante pour les conversations courantes, j'ai préféré effectuer la plupart de mes entretiens en russe. Néanmoins, j'ai arrêté mon informateur chaque fois qu'un mot ou une expression m'intéressaient, pour lui demander de m'en donner l'équivalent iakoute.

'Ressembler à une Slave' n'a pas facilité les premières rencontres dans les villages. Il faut dire que les Sakhas craignent la condescendance des Russes. Cela prend, *a fortiori*, la forme d'un réel complexe chez les éleveurs, que la propagande de l'Etat a accusés de mener un mode de vie 'sauvage' (rus : *dikij*) et non-civilisé (rus : *ne civilizovannyj*). C'est l'une des raisons pour lesquelles, plutôt que d'aller dans un nombre trop important de régions, j'ai préféré retourner à plusieurs reprises dans les villages que je connaissais déjà et où j'étais connue, le sentiment de malaise provoqué par ma première rencontre avant disparu. Par ailleurs, retourner dans un même endroit permet d'approfondir des recherches, en collectant des matériaux qu'on sait pouvoir trouver à cet endroit et dont la nécessité est apparue entre temps. Le regard porté sur le chercheur a toujours une répercussion sur les informations qui lui seront données, d'où l'importance d'en dire quelques mots. J'ai ainsi été accueillie, avant d'être une ethnologue, comme une amie de passage, avec qui on pouvait discuter librement et qui mangeait la même nourriture.

La dernière difficulté, et non des moindres, a été de me retrouver dans un milieu masculin, dans lequel peu de gens voulaient que je m'immisce. En 2000 alors que je ne faisais pas encore d'ethnologie et que j'avais émis le désir de passer quelques jours dans un élevage, je m'étais vu essuyer un refus de la part de mes hôtes : « Nous ne pouvons prendre la responsabilité de t'envoyer ainsi chez des éleveurs ». Je me suis donc restreinte à des balades à pied sur la proche Lena, où les villageois venaient abreuver leurs chevaux et me ramenaient fréquemment en traîneau au village. La thèse a transformé mon souhait en une nécessité. J'ai cependant cessé de demander l'autorisation d'une institution pour me rendre chez les éleveurs, faisant mes demandes toujours directement auprès d'eux. Ainsi, la première fois, lors des courses de la fête de *Iybyax* en 2003, j'ai rencontré à Nicolcy un éleveur, dont on m'avait dit qu'il était le frère d'un homme qui m'avait un jour ramenée à traîneau deux ans auparavant à Khamagatta. Je lui dis alors que, pour mon travail, il était indispensable de visiter un élevage et il accepta de me conduire sur son lieu de travail : deux mois après notre rencontre il m'attendait au village avec deux chevaux et je passais mes trois premières journées dans un élevage, dormant dans la maison de son beau-père plus âgé, Gerasim, à qui il m'avait confiée. Tous mes autres séjours se sont faits chez des gens qui étaient des amis, ou des relations sur lesquelles je pouvais compter. Mis à part les difficultés auxquelles on peut penser, il est difficile, en tant que femme, d'instaurer la confiance et le dialogue avec un homme. La distance m'a imposé beaucoup de diplomatie et la dissimulation de toute féminité.

Le pays et les hommes

On parle souvent de la Russie comme du pays de la démesure. La Iakoutie ne faillit pas à la réputation de la Fédération à laquelle elle appartient aujourd'hui. Située sur le continent eurasiatique dans la partie (extrême-)orientale de la Sibérie, la République Sakha (Iakoutie) est baignée au nord par l'océan arctique. Occupant à elle seule le cinquième de la superficie de la Fédération de Russie, soit les deux tiers de l'Europe, sa surface de 3.101.200 km² est presque six fois supérieure à celle de la France. 60% de son territoire se situent dans le Grand Nord et 40% au delà du cercle polaire. Elle s'étend d'Est en Ouest sur 2500 km, incluant trois fuseaux horaires, et, du Nord au Sud, sur 2000 km.

Deux villes, Verkhhoïansk et Ojmâkon, luttent pour s'approprier l'appellation de « Pôle du froid ». C'est dans la première qu'a été enregistrée au début du XX^e siècle une température de -71,8°C, avec une amplitude thermique entre l'hiver et l'été de 110°C.

Un proverbe iakoute dit que la Iakoutie « possède autant de lacs et de rivières qu'il y a d'étoiles dans le ciel ». C'est peu mentir. En effet, on y dénombre pas moins de 443.000 cours d'eau et 672.000 lacs et étangs, les marécages et les terres marécageuses représentant quant à eux près de 10% de la surface totale du territoire. Par son débit, la Léna est le deuxième fleuve de Russie et le dixième fleuve mondial. Elle peut atteindre par endroit une largeur de 18 km et sert de voie de transport lorsqu'elle est gelée de novembre à avril, comme tous les cours d'eau iakoutes de moyenne et grande taille. Elle constitue donc à elle seule un avantage énorme et un obstacle considérable pour les transports dans la république, car elle n'est traversée encore par aucun pont.

La forêt occupe les deux tiers du territoire de la Iakoutie, sur un sol qui s'est formé dans les conditions de la merzlotâ, à l'humidité réduite et à la teneur en sel de la terre supérieure à la normale qui ralentit la croissance des végétaux. Elle empiète sur les montagnes, dont une partie sont forestières et qui occupent avec les marécages la moitié de la surface de la république.

Notes sur la répartition de la population

La population de Iakoutie se chiffrait au recensement de 1989 à 1.094.000 habitants. Elle a ensuite chuté entre 1989 et 2002 de plus de 144.000 mille habitants, ce qui s'est traduit en partie par un exode qui a touché six fois plus les villes que les campagnes. Ainsi, selon le recensement russe de 2002 de la population, la République Sakha (Iakoutie) avait une population de 949.000 habitants, répartis en ville (610.000 hab.) et à la campagne (339.000 hab.). D'après ces statistiques, on compte parmi la population 432.290 Iakoutes, 390.690 Russes, 34.633 Ukrainiens, 18.232 Evenks, 11.657 Evènes, 7.266 Bouriates, 4.326 Biélorusses, 1.097 Ioukaghirs, ainsi que des représentants d'autres nationalités, la république iakoute en accueillant plus de 120 au total. Il faut, dans ces statistiques, tenir compte du fait que de

nombreuses personnes issues des minorités se déclarent évènes ou évenkes même si elles ne parlent pas leur langue nationale, afin de bénéficier des privilèges administratifs alloués par leur statut.

Les Iakoutes sont les plus nombreux parmi les peuples sibériens. Eleveurs de chevaux et de vaches, ils vivent le long des cours d'eau surtout en Iakoutie centrale. Les Evenks, éleveurs de rennes et chasseurs, peuplent le sud ainsi que la région de l'Oleniok au nord-ouest. Les Evènes vivent dans le massif montagneux de Verkhoïansk, où ils élèvent des rennes. Quelques Ioukaguirs pêcheurs et des Tchouktches éleveurs de rennes vivent au nord dans la région des fleuves Indigirka et Kolyma. Aujourd'hui, la localisation de ces minorités nordiques reste identique à celle d'avant la période soviétique, mais leur nombre a diminué sous la période soviétique, pendant laquelle les autorités ont mené une politique de russification et où les enfants étaient élevés dans des internats, hors de leur contexte familial. A l'origine, toutes ces minorités avaient un mode de vie intimement lié à la nature, l'élevage, la chasse et la pêche. A présent, les Russes et les autres Slaves de l'ouest (essentiellement les Ukrainiens), représentent environ la moitié de la population. Venus nombreux dans les années 1960 avec l'essor de l'industrie minière, en particulier aurifère, ils ont souffert de la dévaluation en 1998-1999, qui a anéanti les économies réalisées sur les salaires élevés qui les avaient attirés, et quittent depuis leur contrée d'exil lorsqu'ils en ont les moyens.

Au 1er janvier 1986, on trouvait en Iakoutie 792 agglomérations, dont 13 grandes villes, réparties dans 33 régions (*ulus*).

Les différents terrains de mes investigations sont répartis dans trois zones de Iakoutie : trois régions de Iakoutie Centrale et une en Iakoutie du Nord en région polaire. Ces trois régions ont chacune leurs particularités et se distinguent les unes des autres par leur géographie et leur population. Les types de chevaux que l'on y élève se distinguent les uns des autres ainsi que par leur mode d'élevage. Ils feront l'objet d'une description au cours ce travail.

Petite histoire de la République Sakha (Iakoutie)

Les Sakhas sont les descendants de peuplades turques nomades qui se sont sédentarisées sur le territoire de la Iakoutie entre les X^e et XIII^e siècles et mélangées avec les peuples autochtones sibériens de la région. Ils sont les représentants les plus nordiques des peuples turco-mongols. Ksenofontov essaye dans *Ouriankhai Sakhalar* (1992) de répertorier toutes les hypothèses concernant l'origine de ce peuple.

Selon l'historien Radlov, un des plus grands spécialistes russes du monde turc, la langue iakoute à ses origines n'était pas de type turco-mongol, mais elle a pris ce caractère au moment de l'assimilation des tribus toungouses et paléoasiatiques locales avec les peuples venus du sud, qui s'est prolongée depuis les X^e-XI^e jusqu'au XVI^e siècle. Les Russes sont arrivés en Iakoutie, dans les années trente du XVII^e siècle, après un long processus de conquête de la Sibérie commencé par Ivan le Terrible au milieu du XVI^e siècle. En 1621, ils découvrirent le fleuve Léna et les

villages qui la longeaient et fondèrent en 1632 la ville qui porte aujourd'hui le nom de Iakoutsk et qui devint le centre de l'*ulus* (région) de Mymak, première région de Iakoutie. En 1724, Pierre I^{er} édicta un oukase, demandant que des expéditions soient organisées, afin de vérifier si le continent touchait le continent américain, ce qui dix ans plus tard renforça la position du gouvernement russe en Sibérie. En 1801 Alexandre I^{er} envoya le Général Selifonov en Sibérie afin de découper celle-ci en régions administratives, puis en 1822 Speranskij divisa la Sibérie en Sibérie Occidentale, dont Tobolsk fut nommé le centre, et en Sibérie Orientale, qui eut pour centre administratif la ville d'Irkoutsk. Dans le même temps fut créé le Comité des Affaires Sibériennes. Depuis 1640 la Iakoutie accueille des exilés de tous bords : d'abord des Ukrainiens, puis les vieux-croyants qui se séparèrent de l'Eglise orthodoxe russe au moment du schisme (rus : *raskolnik*) au XVII^e siècle, des Polonais en 1650 puis en 1795 suite au troisième partage de la Pologne, les décembristes en 1826, les Bolcheviks en 1906 et enfin les prisonniers politiques durant la période soviétique. Les exilés politiques bolcheviques créèrent en 1917 un comité révolutionnaire à Iakoutsk et le pouvoir soviétique commença à s'étendre à travers tout le territoire de ce que devint l'actuelle république à partir du 1^{er} juin 1918. Alors qu'on combattait le mouvement contre-révolutionnaire, fut créée le 27/04/1922 la République Autonome Socialiste Soviétique de Iakoutie (ÂASSR). Avec la chute du bloc soviétique elle adopta en 1990 le statut de République Souveraine, préférant le mot « sakha » au mot russe « iakoute » qu'elle mit entre parenthèses afin de ne pas jeter la confusion dans les esprits. Elle porte aujourd'hui le nom de République Sakha (Iakoutie) [(RS(Â))]. Il convient donc d'utiliser cette appellation lorsque l'on aborde le domaine politique, économique et social, même si la République a perdu son statut de République souveraine peu après l'arrivée du président russe Vladimir Poutine au pouvoir.

Présentation des informateurs

Je souhaite inclure dans cette fin d'introduction les biographies de trois de mes informateurs principaux, dont les noms reviendront sans cesse à l'intérieur de ces pages. Ce n'est pas tant pour leur rendre hommage que dans le souci de présenter 'de l'intérieur', trois Iakoutes, différents par leur personnalité et par leur activité professionnelle : le premier est un forgeron, le deuxième un éleveur et le troisième un scientifique. Force est de constater que ce sont tous des hommes. Mais j'avoue que, à proximité du cheval iakoute, il ne m'a pas été donné de rencontrer de femmes.

Comme je l'ai déjà noté, l'analyse anthropologique comporte toujours une part de subjectivité. Jamais je ne pourrai entièrement être neutre et rejeter complètement la morale, les habitudes et les *a priori* qui font partie de mon éducation. Je peux seulement tenter de les réguler. Ces biographies d'informateurs, volontairement écrites sur le ton du récit et non du commentaire anthropologique, contribueront, je

l'espère, à présenter de manière vivante les personnes qui interviennent dans mon analyse.

◆ **Mandar, *alias* Boris Federovič Neustroev, Forgeron**

Mandar est un homme qui, tout en étant modeste, possède un certain charisme. J'étais loin de me douter, en faisant sa connaissance, qu'il deviendrait l'un de mes principaux informateurs.

Je le vis la première fois en 2001 chez une amie journaliste, chez qui il était venu en consultation. Outre le fait de l'interviewer dans le cadre de son travail, Polina voulait lui commander une médaille qui devait servir de talisman à son fils. Je les laissais parler ensemble, puis Polina me présenta, expliquant que je préparais un diplôme de cinquième année universitaire orienté vers la culture iakoute. Mandar, assis très calmement sur le divan, écoutait attentivement sans cligner des yeux. Puis, Polina m'ayant suggéré de lui montrer comment je jouais de la guimbarde, je m'assis près de lui et lui jouai un air. Ses premières paroles pour moi furent les suivantes : « Maintenant, je t'ai écouté jouer, je sais quel genre de guimbarde te convient. Quand nous nous reverrons, je t'en ferai une ». Puis, pressé par le temps, Mandar s'en fut et je ne le revis plus pendant deux ans.

En 2003, le hasard fit que, souhaitant me rendre dans la région de Taatta, j'obtienne par un ami le contact de Katia Potapova, jeune Iakoute résidant en Allemagne, et que cette jeune femme, lorsque je lui dis que je souhaitais me rendre dans cette région mais que je n'y connaissais personne, me dise : « Va donc chez mes parents. Ils habitent à Baajağa. Cela fait tellement longtemps que je ne les ai pas vus qu'ils t'accueilleront comme leur propre fille. ». Ce à quoi elle ajouta : « Là-bas, réside Boris Federovič. On l'appelle Mandar. Il faut absolument que tu le rencontres ».

Chose dite, chose faite. L'improvisation iakoute me transporta dans le lointain village de Baajağa où les parents de Katia m'accueillirent effectivement comme si j'étais leur fille venue de l'inaccessible Europe. Et je revis Mandar, qui eut la gentillesse de me recevoir chez lui quotidiennement pendant la dizaine de jours que je passais là-bas. Etant cette année-là en première année de thèse, je n'avais pas eu vraiment le temps de mûrir mes questions : celles que je posais furent essentiellement centrées sur le cheval et sur les esprits *ajyy*. Très occupé, Mandar me recevait dans son grand salon, et me quittait régulièrement pour aller travailler dans sa forge. Ce sont ses filles et sa femme qui s'occupaient de moi pendant ce temps, en me faisant manger et me tenant conversation. Puis il revenait en disant : « J'ai dix minutes devant moi avant que les lames soient prêtes dans le four. Parlons. Ensuite, je retournerai travailler un quart d'heure. » Et il s'asseyait aussi calmement que s'il n'avait pas quitté le canapé depuis le matin.

J'appris que Mandar était un homme très respecté au village et que sa forge était ouverte nuit et jour, sans que personne ne vienne lui voler le moindre objet. Y travaillaient les hommes qui le souhaitaient. Le chômage sévissait au village et beaucoup d'hommes buvaient. Lorsque l'un d'eux se présentait chez Mandar et lui demandait l'autorisation de travailler chez lui, celui-ci lui disait : « Regarde d'abord. Et arrête de boire. Ensuite, on verra. ». Et quand il sentait le moment opportun, Mandar se rendait avec lui dans un magasin et, à la sortie, lui demandait : « Quels prix as-tu vus ici ? ». Si l'homme énumérait des

prix autres que ceux des bouteilles de vodka, Mandar le considérait comme sauvé et lui donnait l'autorisation de travailler librement dans la forge.

A la fin de mon séjour, Mandar m'offrit une guimbarde. Je fus très émue de ce cadeau.

Une fois de plus je passais deux ans sans le revoir. J'envoyais simplement des nouvelles l'année suivante de la région eveno-bytantaj, où je faisais un séjour de deux mois.

Je décidais en 2005 de retourner voir Mandar. Mes pensées avaient mûri au fil de mes terrains et de mes lectures et j'avais de nouveaux sujets à approfondir avec lui.

Pour la seconde fois je restais deux semaines dans le village, consultant chaque jour Boris Neustroev pour des questions différentes.

Lorsqu'il débute sa biographie, Mandar annonce la couleur : « Je suis né le 20 octobre 1945, l'année de la Victoire. De quatre à sept ans je suis resté dans ma famille. J'avais trois soeurs. A l'âge de sept ans je ne tenais pas en place. J'étais comme un poisson dans l'eau. Je ne pouvais pas rester une minute assis. Mes parents étaient inquiets car ils se demandaient toujours ce qui pouvait m'arriver. De quatre à huit ans, j'ai joué presque seul. Toutes mes sœurs étaient chez les voisins. Je jouais seul dans la forêt. Nous habitons à Xara Aldan, aux bords de la rivière Kutama.

Quand j'ai eu sept ans on ne m'a pas pris à l'école car j'étais trop petit de taille. On avait peur de moi, en fait, parce que j'étais très débrouillard. On habitait à trente kilomètres. Il y avait seulement vingt maisons. Je n'avais pas de garçon de mon âge avec qui jouer. Je jouais dans de vieilles maisons abandonnées, à côté des tombes, toujours seul. Au bord de l'*alaa*s. Après, à partir des années cinquante, le village s'est agrandi. Quand j'ai eu huit ans on m'a pris à l'école. Les sept filles de mon beau-père (le deuxième mari de ma mère) ont toutes été à l'école. Elles ont étudié jusqu'à la quatrième classe [c'est-à-dire jusqu'à environ l'âge de dix ans] et les jours fériés elles me donnaient des cours. Elles voulaient toutes me donner des cours ! Je multipliais, je divisais, tout simplement. Et j'écrivais et je lisais comme un homme adulte. Personne ne me prenait à l'école car on craignait que je me fasse battre. Mais personne ne me battait. Ensuite, j'ai étudié avec les meilleures notes dans les premières classes. Je me demandais pourquoi les autres élèves réfléchissaient tellement longtemps. En fait, ils faisaient leurs études et moi je savais déjà tout. On me rejetait de la classe. Je ne faisais rien. Et dans les grandes classes je ne connaissais pas les matières et je n'avais pas envie de faire d'études. En cinquième et sixième classes j'avais seulement des quatre et des trois³.

Puis après je suis tombé malade. J'ai eu une méningite qui était à l'époque une maladie mortelle. J'ai totalement perdu la faculté de la mémoire. J'apprenais et récitais tout de suite le poème à apprendre car je l'apprenais tout de suite. Mais le lendemain ou deux jours plus tard j'avais tout oublié. Je ne me souviens plus de ces trois années de la sixième à la huitième classes. A partir de la neuvième classe tout alla mieux car j'avais eu un très bon médecin. Sans cette maladie, j'aurais pu devenir *oloxobut* (conteur d'épopée) et dire des poèmes de plusieurs milliers de vers. Mais la nature m'a repris ce don. Après la neuvième classe j'ai recommencé à étudier avec de meilleures notes. Puis je

³ Dans le système russe, la notation se fait de 1 à 5. 5 correspond à excellent mais est attribué assez facilement. Un 4 est déjà une note bien plus mauvaise, le 3 n'étant attribué qu'aux très mauvais élèves.

suis parti tout de suite faire mon service militaire pendant quatre ans. J'ai été malade pendant un an et demi car j'ai pris des radiations dans un sous-marin nucléaire. J'ai failli mourir, mais je ne me suis pas laissé faire. Pendant un an et demi j'ai mangé du foie de cheval gelé deux fois par jour matin et soir. Je passais mes examens dans deux facultés : celle de langue iakoute et celle d'histoire mais je ne fus pas admis car j'avais une leucémie.

Un an et demi plus tard j'étais blanc, je marchais à peine. Même mes amis croyaient que j'allais mourir. Puis j'ai eu cette idée de manger du foie de poulain et de cheval. Quand le village a su que je mangeais ça, tout le monde a commencé à m'apporter ses réserves de foie. Chaque jour je mettais la tête sous l'eau froide. J'ai commencé à courir. Mes examens médicaux sont devenus normaux. Je suis devenu un autre homme. J'ai tellement couru que je suis même rentré dans l'équipe de Iakoutie de la course sur longue distance. J'étais un très bon sportif avant ma maladie : je luttais, j'étais boxeur. On me faisait participer à tous les championnats. On blaguait en disant que je gagnais tout ! »⁴.

Mandar est connu pour avoir été un « vagabond ». C'est lors de ces voyages qu'il collectait, en allant de village en village, les récits des vieilles personnes et qu'il faisait des esquisses des objets anciens trouvés chez les particuliers, dans les petits musées locaux ainsi que dans les vieilles maisons abandonnées (*ötöx*). Voici le récit qu'il fait de cette activité : « Je voyage depuis 1964. Et avant je me promenais simplement et je dessinais. Cela fait donc 41 ans. Depuis l'âge de 19 ans. Je n'entrais jamais dans les villages. Je voyageais dans la nature. Je suis un homme de la nature. Je peux vivre deux mois dans la taïga en cherchant des racines pour vivre. Je change mon régime alimentaire. Tout le monde ne peut pas le faire sans tomber malade. Si on vous met au régime carnivore, vous allez tomber malade. Mais moi, on peut me mettre à la diète, au régime végétarien ou carnivore ou de poisson, de toute manière en deux ou trois jours mon organisme s'habitue. J'ai un organisme curieux. C'est pour cela que je peux voyager pendant deux ou trois mois. Mais quand je rentre chez moi, mon organisme demande toute de suite la nourriture de la maison. Quand je suis dans la nature l'envie passe. Dans mon enfance, quand j'avais très envie de courir, je pouvais courir deux cents kilomètres en vingt-quatre heures. Quand j'y pense, je trouve ça effrayant. Parfois quand tu pars de la maison, tu mets dix jours à t'y réhabituer. Dans la forêt, tu es fatigué, faible, tu as peur, tu regardes derrière toi. Puis tu commences à t'habituer. Tu te couches, tu dors, tu te lèves. En changeant ton environnement, tu formules bien mieux tes pensées. Dans la nature les pensées viennent d'elles-mêmes. Des pensées très intéressantes viennent. Même des pensées qui ne viendraient jamais à l'esprit ici. Tu es une partie de la nature, les forêts ont l'air vivant, les végétaux, les insectes. Tu discutes avec eux. Même un renard ou un lièvre n'a pas peur de toi car tu as une autre odeur, une odeur naturelle. Pas une odeur de fumée : vingt ou vingt-cinq jours après le début du voyage l'odeur change. Même un chien ne sent plus une odeur à dix pas. La nature donne des forces qu'on ne peut pas s'approprier ici dans de telles conditions. On peut voir l'aura de la personne. Elle est pure. Avec la nourriture végétale, l'organisme se purifie. Quand on mange de la viande, on va trois fois aux toilettes ! Et quand on mange des végétaux dans la nature, l'organisme prend tout le nécessaire et je ne vais qu'une fois aux toilettes tous les cinq jours !

⁴ Les paroles sont bien évidemment de lui mais il est confirmé par les habitants du village et d'autres de la capitale que Mandar est quelqu'un de 'hors du commun'.

Quand je rentre, je n'ai besoin que de deux ou trois morceaux de pain et l'énergie me suffit. Puis progressivement je recommence à manger de la viande et d'autres choses et d'aller aux toilettes souvent ! »

Mandar revient souvent sur la notion de « partie de la nature » et parle aussi facilement des hommes que des animaux, en prêtant à ces derniers autant de caractère et d'âme qu'à l'homme. La relation aux animaux est présente dans le récit que Mandar fait de ses voyages et la manière qu'il a de s'adapter à la nature: « A Xara Aldan il y avait une maison où venait régulièrement une mère ourse avec ses petits. Ils étaient tellement habitués à l'homme ! Quand ils venaient, c'était si habituel, que même le bétail n'avait pas peur. Ils ne touchaient personne. Les hommes leur laissaient des carassins et du lait. Ils venaient au coucher du soleil. Je jouais avec un petit. J'ai une cicatrice qui a disparu quand j'ai eu vingt ans : je jouais avec le petit et il m'a donné une claque. Nous nous sommes fâchés, j'ai pleuré. Ils ont senti leur faute. Ils ne sont pas venus pendant deux jours. Quand je suis revenu à cet endroit quand j'avais sept ans, la mère et son petit me suivaient de loin. Je me le rappelle bien. Lorsque je demande combien de temps les hommes les ont nourris, m'a-t-on dit, pendant cinq ans, puis ils sont partis. »

Mandar étant connu pour tant de choses, il est difficile de le situer. Son village est assez reculé et difficile d'accès. Il faut d'abord traverser la Léna et rouler jusqu'à Ytyk-Küöl qui se trouve déjà à plus de deux cents kilomètres de la capitale. De là, il faut parcourir encore quatre-vingt kilomètres sur un chemin de glaise qui, lors des pluies estivales, rend le village totalement inaccessible et fait de lui une zone coupée du monde. Les villageois plaisantent : « Lorsqu'il n'y aura plus nulle part de vrais Iakoutes, il y en aura toujours ici. Ici, on ne parviendra jamais à avoir l'électricité correcte ni internet. Le monde moderne n'arrivera pas jusqu'ici ! ». Mandar quitte depuis quelques années rarement le village. Il consacre son temps à l'écriture et à forger des couteaux. Sa forge est renommée dans toute la république et il répond communément à de grosses commandes de couteaux venant des ministères. J'ai par exemple aperçu son couteau chez les éleveurs de rennes de la région eveno-bytantaj, pour lesquels le ministère de l'agriculture avait fait faire une centaine de couteaux. Ceux-là sont offerts lors des fêtes officielles, à des personnalités ou des employés de l'État.

Un peu perdue par son récit de vagabondage, je demandai à Mandar : « Très bien. Vous avez donc beaucoup voyagé... Mais quand donc êtes-vous devenu forgeron ? » A cette question, la réponse est immédiate : « Mais j'étais forgeron depuis l'enfance ! Je peux compter mes ancêtres jusqu'à la onzième génération. Ils étaient tous forgerons. C'est dans mon sang. Il y a même quelque chose d'intéressant : un homme qui n'est pas habitué à l'enclume, quand il commence à forger, il tombe malade : sa peau devient rouge, ses poumons vont mal. Le fer pénètre dans le sang et la personne tombe malade. Mais nous avons génétiquement une réaction et sommes immunisés contre ces maladies. » Mandar ne fait pas que des couteaux, mais aussi des guimbardes, dont il daigne rarement jouer. Son niveau égale pourtant celui des *xomusist* (guimbardistes) les plus connus de la République. « J'ai fait mon premier *xomus* (guimbarde) quand j'avais treize ans. J'ai commencé par les *xomus*, puis les couteaux et d'autres choses, nécessaires à tout le monde, à partir de seize ans. Je réparais les motos, les machines. Je réparais des montres aussi parce que c'était rare. » En plus de toute une équipe de jeunes qui viennent s'exercer à travailler le fer, deux hommes travaillent avec lui

depuis plus de vingt ans, dont un qui a su se mettre à son compte et obtenir le permis de vendre officiellement des couteaux iakoutes dont lui et Mandar sont les seuls détenteurs dans toute la République. Il raconte avec un mélange d'humour et de sérieux, un affrontement pacifique qu'il a eu avec un coutelier américain : « Un jour, mes hommes et moi avions participé à une grande exposition de couteaux. Il y avait un Américain. Celui-ci a pris un de mes couteaux et il a dit que le sien était le meilleur et qu'il pouvait couper même le métal. Ceci dit, il a coupé net l'extrémité d'un de mes couteaux que je pensais pourtant incassable. Et pendant qu'il nous regardait, triomphant, j'avais la sueur qui perlait dans mon dos et je voyais la mine dépitée de mes apprentis. Alors, j'ai pris mon couteau et tranché le sien à l'endroit le plus large ! Il n'en a pas cru ses yeux ! J'avais coupé son couteau qu'il croyait être le seul à entamer le métal ! Il a voulu m'acheter mon couteau. Avec cette somme, j'aurais pu m'acheter un deux pièces à Iakoutsk. Maintenant, je regrette de ne pas avoir accepté. Car de toute manière, il n'aurait pas pu trouver le secret. Tout se mesure en secondes, en nombre de coups que nous donnons à trois avec mes hommes sur le couteau... »

De temps en temps Mandar publie un livre. Il a ainsi édité une douzaine d'ouvrages, qui sont de deux ordres. Les premiers sont des compilations d'esquisses peintes à l'aquarelle et plus vraies que nature sur différents thèmes : les objets en bouleau, les objets en argent, les ornements ciselés ou cousus. Les seconds sont des livres de réflexion. Il a ainsi publié un livre consacré aux ravages de l'alcool chez les Iakoutes, où il explique ce que cette boisson russe détruit dans la psychologie iakoute et au sein de la famille. Dernièrement, il a publié le premier volume de ce qui doit être une série sur la pensée iakoute. Chaque chapitre est illustré d'un dessin, dont Mandar m'avait montré les esquisses énigmatiques en 2003. « Une fois, je n'ai pas trouvé le sommeil pendant trois jours. C'est durant ces nuits que ces dessins me sont venus. Je dessinais, sans savoir ce que cela signifiait. Plus de deux cents dessins en sont sortis que je n'ai longtemps pas pu analyser. Pour ce livre j'ai réussi à en déchiffrer un tiers. Il m'en reste, dont je n'arrive pas encore à parler. Mais cela va venir. »

Le pseudonyme même de Mandar est lié aux ornements et à l'art de ciseler, de dessiner, d'orner. « Au début des années 1990 j'ai reçu le surnom de Mandar. Et je ne me souviens plus exactement qui me l'a donné. Mais une femme a écrit un livre sur moi : Mandar Uus. Ce livre est devenu un best-seller. Si je l'ai, je vous le montrerai. Nadejda Alekseevna Ivanova, philosophe, publiciste, écrivain et guérisseuse (rus : *celitel'nica*) du peuple. C'est d'elle que j'ai entendu pour la première fois mon nom Mandar Uus. Mandar cela veut dire « fin ». *Ojuu mandar tyllar*, c'est « la langue des ornements finement ciselés ». Mandar Uus c'est celui qui fait de tels ornements. Ou bien on peut dire « *tchelovek uzor* (rus) », l'homme-ornement. »

Il continue d'expliquer son intérêt pour l'étude de cette technique iakoute : « Depuis l'enfance j'aimais beaucoup les vieilles choses parce que je jouais dans les vieilles maisons. J'étais habitué à discuter avec elles. Mes interlocuteurs préférés c'étaient les vieux. Ils m'aimaient, parce que peu de monde s'intéresse aux vieux. C'est sans doute pour cela que je me suis intéressé aux ornements. » Au sujet des ornements, le plus intéressant c'est que cela remplaçait pour nous l'écriture que nous avons perdue en arrivant ici. Jusqu'au XIX^e siècle certains signes étaient sur les tampons. Et sur les dessins rupestres il y a aussi des signes. Mais je ne savais pas les interpréter.

L'homme est construit de telle manière qu'il transmet à d'autres à travers des signes. Au début c'étaient des signes, comme le soleil, la lune, l'homme. Puis ce sont devenus des ornements. Puis de l'écriture. Historiquement ça a sans doute été comme ça. Ces ornements sont sans doute une manière de savoir d'où viennent nos ancêtres. C'est pour cela que je m'occupais de ça. »

L'excellence dans l'art de faire des couteaux dont la renommée s'étend à toute la Iakoutie, dans l'écriture, dans la sculpture, le dessin, fait de cet homme un personnage incontournable dans la République. Qu'un étranger vienne, un Russe ou un simple Iakoute, il ne peut éviter, s'il se trouve dans la région de Taatta de faire un détour par le village de Baajağa où il est reçu par Mandar, qui ne manque pas de lui faire offrir le thé et à le convier à un repas. Il explique : « La philosophie de ce que je fais, elle est là depuis mon enfance. Car mon beau-père était *olonxosut*. C'est pour cela que durant le long hiver tu réfléchis ! Parmi toutes ces pensées il y en a des révélatrices. Dans notre *uluus* il y a beaucoup de docteurs, de doctorants, de linguistes. Pendant neuf ans, j'ai juste fait mon travail, comme ça. Puis en 1993 mon premier livre est sorti. J'ai rassemblé beaucoup de données, il faut les transmettre aux générations futures. Car ce sont non pas mes richesses mais celles du peuple. J'ai énormément de matériaux de terrain. Il faut maintenant que j'écrive et que je raconte. Je fais des conférences à caractère philosophique. Les gens viennent, ce qui signifie que cela les intéresse. Je fais ces conférences depuis 1983. Les gens venaient toujours. Les gens venaient voir mon père (beau-père). Et ensuite, ils sont venus me voir moi. Comme vous, par exemple. »

J'ai même rencontré une grand-mère (Kristina) dans un village perdu de la région de Verkhoïansk, qui aimait beaucoup discuter et dire des contes, et avec laquelle Mandar me raconta qu'il s'était aussi entretenu.

Mandar me dit que, lorsqu'il écrit, il le fait dans la langue des *olonxo*, qu'il a apprise de son beau-père. « Lorsque je parle, je le fais dans une langue ordinaire. Mais, c'est plus fort que moi : lorsque j'écris, des mots anciens sortent et ce que j'écris est très difficile à lire pour les gens. »

Sa généalogie est surprenante. Il a en effet dans ses ancêtres proches des représentants de trois spécialistes iakoutes : le forgeron (*timir uuba*), le conteur d'épopée (*olonxobut*) et le chamane (*ojuun*).

Lorsque je lui demande si son beau-père n'aurait pas aimé qu'il devienne lui aussi conteur d'épopée, il répond : « J'aurais pu, mais j'étais tombé malade et j'avais perdu la mémoire à cause de cette maladie. Ce n'était plus possible. Pour être *olonxobut* il faut une mémoire précise. Mon père savait quatre *olonxo* parfaitement qu'il chantait tout le temps. S'il chantait une fois, la deuxième fois pas un mot n'était changé, comme si c'était une œuvre terminée. Dans son enfance il avait entendu beaucoup d'*olonxobut*. A Xara Aldan il y avait beaucoup d'*olonxobut* : les Starostin, les Novgorodov, qui ont enseigné à mon père. Il a appris très vite. Mon père était *olonxobut* et forgeron. Nos ancêtres de la lignée paternelle étaient forgerons et *olonxobut*. Et dans la lignée maternelle il y avait des chamanesses très puissantes. Ma mère était chamanesse. Elle soignait les gens en secret à l'époque où c'était interdit. Elle arrêtait le sang. Et elle abaissait la tension en dix minutes chez les grands-mères qui venaient la voir. Elles lui en étaient très reconnaissantes. Quand on égorgeait un veau, elle arrêtait avec un doigt le sang. De ma mère, j'ai hérité quelque chose : j'ai beaucoup d'énergie qui s'accumule en moi. Quand je prends en main une bougie, elle fond. D'après nos croyances, il m'est interdit de soigner, car je suis forgeron : je peux brûler les hommes au sens propre. Je

n'ai pas le droit. Je suis plus fort qu'un chamane ou qu'un extra-lucide (rus : *ekstrasens*). C'est pourquoi je n'ai pas le droit de soigner. » Je réplique : « Mais les gens viennent et demandent des talismans ! ». Il ajoute alors : « Un talisman, j'ai le droit de faire. Et de dire des mots, chuchoter pour qu'il agisse. On peut mesurer avec l'appareil qui mesure le biopôle de la personne. Une fois j'ai pris les boucles d'oreilles d'une femme. Elle en tenait d'autres dans sa main. J'ai dit une bénédiction (*algys*) sur les boucles d'oreilles. On a mesuré l'énergie. Celle des boucles d'oreilles que je tenais avait un rayonnement beaucoup plus important. Cela veut dire que les mots ont une force. »

Mandar a maintenant soixante-cinq ans. Pour son anniversaire, une grande exposition de couteaux d'art a été organisée à Iakoutsk en décembre 2005. Mandar vit avec sa femme, dont il loue la sagesse, la gentillesse et les qualités de travail : « Une autre femme m'aurait laissé tomber. Mais elle, elle m'a attendu alors que je partais parfois deux mois sans donner aucun signe de vie ! ». Veuf d'un premier mariage, dont il a eu un fils, Mandar s'est remarié à Daria, qui lui a donné deux filles. Elle porte constamment une longue tresse, traite les trois ou quatre vaches qu'ils possèdent et sait préparer des plats rapidement, qualité nécessaire pour cette maison, où les invités font partie du quotidien. Mandar s'est bâti une maison à un étage, qui est sans doute la plus belle et la plus remarquable du village. Il accueille ses petits enfants durant tout l'été et adore jouer avec eux dès qu'il trouve quelques minutes en dehors son travail.

Lorsque je lui demande s'il cherche un successeur à qui transmettre son art de la forge, il se montre confiant : « Mon fils sait forger. Je lui ai appris. Mais il a choisi un autre chemin. Maintenant, il vit en ville et il est entrepreneur. Et ce n'est pas important car le don peut passer une génération. Je choisirai un successeur. Ce sera soit mon petit-fils, (le fils de son fils), soit un de mes plus fidèles apprentis. » Pourtant son fils n'a pour le moment qu'une petite fille. « Cela ne fait rien. Je sais que j'aurai un petit-fils ! ».

Il a marié une de ses filles durant l'été 2006 et m'a glissé, au cours d'un repas : « Je suis content, tu sais. En iakoute il y a trois mesures de distance. On mesure les longues distances par rapport au *dal* : c'est l'endroit où on met le foin à côté de l'étable. La plus courte distance est *ilii dala*, le dal que l'on peut toucher de la main, puis vient le *xara dala*, celui que l'on peut voir des deux. La troisième et la plus grande est le *sanaa dala*, celui que l'on ne peut qu'effleurer par la pensée. Ma fille va vivre à *xara dala*, dans la région voisine d'Amma. Alors oui, je suis content ! ».

Mandar est doué d'une patience extrême et il n'élève jamais le ton. Respecté de tous, il ne peut qu'éveiller chez moi aussi un grand respect. Un jour il me dit : « Un peuple ne peut survivre que quand il parle sa langue. Nous les Iakoutes nous parlons aussi russe et c'est une grande peine. Un homme ne peut être bien avec lui-même que quand il a la faculté d'exprimer tout ce qu'il veut et ressent dans sa langue ». Lors de la venue de la Mission Archéologique Française en Sibérie Orientale en été 2005, des prélèvements ont été faits sur les hommes du village qui acceptaient de se prêter au jeu, avec l'assurance de recevoir, par la suite, un descriptif de ce qu'étaient leurs origines. Mandar a refusé, sans dire un mot. Au village, en effet, nombreux sont les Iakoutes qui ont du sang d'exilés russes, polonais, tatars... Et Mandar est Iakoute. Alors lui trouver des racines d'autres peuples et risquer de briser quelque chose en lui... ? C'est à laisser à quelqu'un d'autre que lui. Aussi modeste qu'il soit, ne serait-ce pas quelque chose d'étrange, aux yeux

de la population, si du sang russe ou tatar coulait dans les veines de Mandar ? Alors, non, Mandar est iakoute et le restera pour la postérité...

◆ **Gregorij Potapov (Alias Gricha), Eleveur de chevaux**

Je n'ai jamais appelé Gregorij Potapov que par son diminutif : Gricha. C'est à lui que je dois d'avoir compris, pour l'avoir éprouvé sur le vif et à plusieurs reprises, ce qu'est la vie d'un éleveur de chevaux en Iakoutie et ce qu'elle a pu être pour les ancêtres sakha.

Grâce à lui, j'ai pu me rendre dans des lieux où personne d'autre que lui ne m'aurait conduite et j'ai pu compter sur quelqu'un de sûr qui n'a jamais refusé de m'aider.

J'ai fait sa connaissance en 2003, alors que je rêvais de faire un reportage sur la région eveno-bytantaj. Ma première visite de la région en l'an 2000, bien que très superficielle car j'étais restée dans le village de Sakkyryr et à ses abords, m'avait laissé une forte impression. Depuis, j'avais un ami, Semen, avec qui je correspondais et que je persuadais d'aller voir ses parents avec moi et une jeune photographe. Une fois que nous fûmes arrivés à Sakkyryr, Semen nous conduisit chez Gricha, son oncle par alliance, mari d'une des sœurs aînées de sa maman. Les négociations furent difficiles. Gricha, l'air dubitatif devant ces deux filles qui voulaient se rendre sur son campement, se tenait à part et discutait avec Semen qui tentait de le convaincre. Je m'approchais alors et lui expliquais notre projet de faire un reportage sur la vie des éleveurs de chevaux dans la région. Mais Gricha, comme c'est le cas généralement de tous les Iakoutes, se demandait comment deux étrangères supporteraient le chemin à cheval et ce qu'elles mangeraient sur place. Mais j'expliquais que nous savions monter, que nous n'avions peur de rien, ni des quelques moustiques rescapés de l'été, ni de la neige précoce de septembre, que je mangeais de tout et connaissais bien la vie en Iakoutie. Après une négociation de vingt minutes, Gricha, l'air sérieux, nous invita à venir boire le thé en signe d'acquiescement. Homme efficace et ponctuel, il nous donna rendez-vous trois heures plus tard pour partir sur le chemin du campement de Laxxaj et nous eûmes juste le temps de faire la tournée des magasins pour acheter quelques provisions.

J'ai l'habitude de dire, avec un sourire, que « Gricha est un tracteur ». En effet, lorsqu'en juin 2004, je souhaitais me rendre en juin chez les éleveurs de rennes, tout le monde me dit : « Tu ne trouveras personne pour te conduire là-bas. Il n'y a pas de monture et le terrain n'est pas bon à cette période de l'année. ». Gricha, lui, accepta immédiatement et me proposa de me conduire au troupeau N°2, dirigé par Vasia, le frère cadet de sa femme.

Je décidai de revenir en 2006 car je n'avais pas, durant mon précédent voyage, pu faire la biographie de Gricha, qui avait réussi à l'éviter en reculant chaque jour ce moment trop officiel. La lettre que j'avais écrite en septembre 2003 pour lui demander de m'envoyer quelques lignes sur sa vie était restée sans réponse, malgré mes quelques coups de téléphone à Semen, son neveu. Je profitais donc d'une dernière mission Ethnoequid-Ipev en 2006 pour aller le rejoindre à Sakkyryr. A ma question « Avait-il eu ma lettre ? », il répliqua, les yeux brillants : « A présent, j'ai tellement perdu l'habitude du travail intellectuel que je ne sais même plus tenir un stylo. Quand je signe, une signature ne ressemble pas à la deuxième. Je pensais que ma fille Macha viendrait et que je lui dicterais une lettre pour toi... ». Mais sa fille est à Iakoutsk et ne rentre que rarement.

Voici ce qu'il me raconta :

« Je suis né dans la ville de Verkhoïansk en 1956 et j'ai passé mon enfance jusqu'à l'âge de huit ans au village voisin de Boronuk. Puis je suis entré à l'école primaire à Verkhoïansk et j'y suis resté quatre ans. Puis, je suis parti à Barylaax, où nous avons vécu pendant un an avec mes parents. Mon père est mort là-bas, j'ai terminé la cinquième classe. J'ai été élevé presque exclusivement par ma grand-mère maternelle. Elle était originaire de la région de Bulun, moitié èvène, moitié iakoute. Elle était née au bord de la rivière Omoloj et s'était mariée à un homme du district eginskij. J'ai fini l'école en 1974 et j'ai immédiatement commencé à travailler comme éleveur de chevaux (*konevod*). Puis je suis parti faire mon service militaire pendant deux ans. En 1978 je suis revenu et j'ai recommencé à travailler comme éleveur. En 1979 je suis devenu brigadier. Et à partir de là, j'ai travaillé pendant vingt ans comme brigadier. Puis je suis parti à la retraite et j'ai abandonné toute activité, avant d'ouvrir un petit domaine d'élevage en 1992. Depuis j'ai ma marque au fer. Il ne me manque que le compte en banque ! »

Lorsqu'il était responsable au sovkhoe de la base d'élevage de Uhuktaax, Gricha avait déjà quelques chevaux à lui : « J'ai gagné quelques chevaux et certains ont été privatisés. J'ai eu d'abord une jument. Sa mère était morte. J'ai nourri le poulain et, à présent, je peux dire que toute ma richesse vient de cette jument. Chaque année, je gardais en vie un poulain. Au moment où je suis parti à la retraite, je possédais déjà vingt juments. Mais dix sont mortes en l'espace de trois ans : les loups en ont égorgé quelques-unes, d'autres n'ont pas résisté durant la mise bas. Les conditions sont difficiles. Dieu seul sait (rus : *sam Bog z Janet*) combien de juments restent en vie au mois de mai. C'est difficile de préparer du foin. » Il explique comment il est devenu éleveur : « Quand j'étais enfant, j'avais juste une idée vague de ce qu'était l'élevage de chevaux. Je n'y travaillais pas. Mais, à la fin de l'école, je n'avais nulle part où travailler. Pourtant il le fallait. J'étais l'aîné. Ma mère était seule et j'avais trois frères. J'aurais pu être un bon étudiant : à l'école, tous mes camarades copiaient sur moi. Au lieu de cela, je suis d'abord allé travailler à la production (*proizvodstvo*). Dans mon enfance, il y avait mon oncle, le frère de ma mère, qui travaillait à Stolby, près de Verkhoïansk. Il était éleveur de chevaux, brigadier à l'élevage de pure race iakoute. Il a travaillé jusqu'à l'âge de soixante ans. Dans mon enfance, quand je parlais de Sakkyryr, j'allais chez lui et je l'aidais : je montais à cheval, j'apprenais à faner le foin. Ça m'a plu de monter à cheval. Autrefois on montait à cheval, dans les années soixante-dix. Je prenais l'avion jusqu'à Verkhoïansk et ensuite j'allais de là-bas à Stolby à cheval car il n'y avait pas de route à l'époque. Sans doute ai-je aimé cette vie. Et quand j'ai terminé l'école, j'ai tout de suite fait ce métier. Mais il est vrai que j'aurais dû faire des études... »

Pour créer son entreprise unipersonnelle à la chute de l'URSS, il a obtenu l'usage de prairies pour ses chevaux sur les terres de Laxxaj situées près du sovkhoe d'Uhuktaax, devenu Entreprise Unitaire d'Etat (rus : *Gosudarstvennoe Unitarnoe Predpriatie : GUP*). Ces terres se trouvent à sept heures à cheval du village sur l'autre versant des montagnes au-delà des tourbières. Gricha alternait jusqu'à présent les séjours au village avec sa femme et ses quatre enfants et sa vie solitaire à Laxxaj, où il était seul, mais accueillait souvent des chasseurs de passage. « Je ne dis plus à ma femme la date à laquelle je pense revenir, car je risque d'être en retard et de l'inquiéter ». Car il suffit d'une pluie ou d'une chute de neige pour être retenu des jours entiers au

campement. Etre éleveur en Iakoutie force à mener une vie de tous les dangers qui implique une fine connaissance de la nature et de l'orientation : la position du soleil, la direction des rivières, les constellations du ciel n'ont pas de secret pour lui. Les chevaux sont des aides précieuses lorsqu'il s'agit de traverser des lieux risqués. « Un jour, avec mon associé, nous nous rendions à Laxxaj et l'eau de la rivière Bytantaj était très haute. Nous nous y sommes engagés. J'allais le premier. L'eau était si haute et le courant si fort qu'il fallait laisser les chevaux nager et se cramponner à leur crinière. En arrivant sur la rive opposée, j'ai tourné la tête : de mon équipier il ne restait que le cheval. Même fatigué par la traversée, j'ai fait demi-tour et galopé jusqu'au village sans m'arrêter sur vingt kilomètres. J'ai ramené des hommes avec moi et ce n'est qu'à l'issue du troisième jour que nous avons trouvé son corps... ». En 2006, Gricha s'est acheté une jeep russe. Il fait désormais les trajets en voiture du village à son campement, ce qui lui permet des aller-retours plus fréquents. Ekaterina, sa femme, est contente qu'il se fatigue un peu moins. A cinquante ans, dans ces régions difficiles, on est déjà vieux.

Gricha a quatre enfants, trois fils et une fille. Son fils aîné étudie par correspondance (rus : *заочно*) à la faculté de géographie de Iakoutsk et travaille au village. Il aide par ailleurs son père à Laxxaj. Mais Gricha ne souhaite pas que ses fils deviennent éleveurs. Même s'il a, grâce à la vente de la viande de ses animaux, les moyens de payer des études à ses enfants, il trouve la vie d'éleveur bien trop éloignée de ce que montre la télévision et de ce qu'il connaît de Iakoutsk, la capitale. Son deuxième fils Vitia aime les ordinateurs et sa famille le considère comme quelqu'un d'étrange. Macha et Vitia n'ont pas encore terminé l'école mais tous deux sont entrés dans des instituts pédagogiques qui préparent mieux à l'université que l'école de Sakkyryr. En effet, le pourcentage de chances de réussite aux concours des différentes facultés n'est pas élevé pour les enfants du village, car certaines matières sont enseignées seulement par intermittence, entre les arrivées et les départs des instituteurs de Iakoutsk qui, lorsqu'ils ne sont pas originaires du village, ne restent pas sur place longtemps. Le petit dernier de Gricha s'appelle comme son père. Je l'appelle Petit Gricha, mais sa famille lui donne le diminutif de Kika. Lorsque je l'ai connu, nous lui avons donné le surnom de Station de Radio Sakha Victorija car il est connu pour son amour du chant. En 2003, son fusil était aussi grand que lui. Son père me raconta un jour : « Quant nous avons eu Kika, nous avons réfléchi avec Ekaterina à ce qui était le plus intéressant de faire. Elle touchait un salaire supérieur au mien. Il était donc plus intéressant qu'elle continue de travailler. J'ai donc été le premier homme du village à prendre un congé de paternité. Au début, cela faisait jaser les gars du village. Quand ils ont vu que j'avais eu le temps de construire une cave et de faire divers travaux, ils ont cessé de se moquer de moi et depuis d'autres ont pris des congés de paternité.

Gricha est très protecteur, non seulement avec ses enfants et sa femme, mais avec les camarades de ses enfants et avec moi. La preuve en est que, lorsque j'ai voulu me rendre sur le campement des éleveurs de rennes en 2003 et que j'avais une certaine appréhension à être la seule femme parmi une douzaine d'hommes, il me dit : « Ne t'en fais pas, je serai ta grand-mère ! ». Sa femme et moi, avons souri de sa bonne attention. Mais, sans se démonter, il avait aussitôt trouvé une solution de rechange : « Nous emmènerons avec nous Macha et sa cousine Dousija ». Je fus donc accompagnée de deux jeunes filles gardes du corps.

Gricha aime les voyages. S'il avait pu, il serait allé jusqu'à la mer d'Okhotsk. Mais lorsque je lui proposais de m'accompagner un jour jusqu'à Iakoutsk il me répondit : « Le sud ne m'attire pas. Moi, j'ai envie d'aller vers le nord, jusqu'à Tiksi. Il faut quinze jours pour y aller à cheval. J'ai de nombreux parents dans la région de Bulun. Nous pouvons nous arrêter chaque nuit dans des campements. », « Mais les chevaux, répliquais-je, que vont-ils manger dans la toundra ? » En été, les chevaux sont repus et ils peuvent trouver de petites herbes là-bas, de quoi garder des forces. » « Oui, mais comment allons-nous faire du feu ? Il n'y a pas d'arbres dans la toundra... », « Il y a de la mousse sèche, de quoi faire du feu sans problème. », répondit-il calmement. Je me méfie pourtant. Car, lorsque Gricha parle de quinze jours, cela peut signifier vingt-cinq avec d'autres cavaliers : lorsqu'il suit un but, il ne s'arrête que lorsque lui et sa monture sont fatigués après avoir fait tout le trajet au trot rapide. De quoi harasser le Français le plus entraîné. Il me faudra trouver un autre accompagnateur ou changer ma destination. Mais que ne ferais-je pas pour Gricha ?

◆ **Nikolaj Dmitrievič Alekseev, Scientifique**

J'ai fait la connaissance de Nikolaj Dmitrievič au détour de couloirs, sans réellement le chercher.

Il y a à Iakoutsk deux institutions indépendantes l'une de l'autre qui concernent l'une et l'autre l'étude de l'élevage en Iakoutie. Il s'agit d'une part de l'Institut d'Agriculture et d'autre part de l'Institut de Recherches Scientifiques Agricoles, Filiale de l'Académie des Sciences. Le premier institut étant légèrement excentré, je n'ai jamais eu l'occasion, lors de mes courts séjours à la capitale, de m'y rendre. En revanche, l'Institut de Recherche Scientifique Agricole, se trouvait dans une rue que j'ai dû remonter sans doute plusieurs centaines de fois au cours de mes séjours. C'est par hasard que j'aperçus la plaque de l'institut et décidai d'y entrer. A l'intérieur, je demandai à la gardienne s'il y avait ici un spécialiste du cheval. Elle me répondit : « Il doit bien y en avoir. Allez voir si Nikolaj Dmitrievič est là. Prenez l'escalier à gauche et voyez qui est en haut. ». Je montai et me trouvai face à deux portes. Je toquai à la première, d'où me parvint l'invocation « Entrez ! ». C'était au printemps 2003, lors de mon séjour de six mois en Iakoutie. Evidemment, Nikolaj Dmitrievič crut, comme beaucoup de gens en Iakoutie, que j'étais russe et fut surpris d'apprendre que je venais de France. Il me sortit aussitôt plusieurs articles et des noms de scientifiques ou d'étudiants qu'il avait rencontrés : Carole Ferret, Hiroki Takakura... Il fit bouillir de l'eau dans une antique bouilloire, nous servit un café et nous discutâmes longtemps. Nous nous présentâmes, discutâmes du travail de recherche. Et je lui fixai rendez-vous pour quelques questions sur l'élevage de chevaux que je souhaitais lui poser dans le cadre de mon rapport de mission pour l'Institut Paul-Emile Victor, portant en 2003 sur les différents types d'élevage dans plusieurs régions de Iakoutie.

Depuis ce jour-là, j'entrais à l'Institut d'Agriculture de la rue Karandašvili très souvent, lorsque je passais à proximité et que je savais que j'avais un peu de temps devant moi.

En Russie, la situation des enseignants et des chercheurs, tout comme celle d'autres professions, n'est guère enviable. Une nostalgie des facilités de la période communiste et un grand découragement, mêlé de désillusions, préoccupent certains chercheurs. Nikolaj Dmitrievič n'appartient pas à cette

catégorie. Il a toujours gardé son enthousiasme, un large sourire et beaucoup de patience et de gentillesse lors de nos discussions. Je lui sais gré d'avoir discuté avec moi d'égal à égal, avec un intérêt non simulé pour mon travail et une préoccupation vraie pour ce que je devenais, savoir si « je n'étais pas encore mariée » et toujours m'encourager. Il a toujours accepté que je l'interviewe sur des sujets plus variés encore que le seul élevage de chevaux dont il est spécialiste et nos conversations ont bien largement dépassé ses compétences scientifiques. C'est pour cela que je le compte comme l'un de mes trois principaux informateurs.

Sa biographie commence comme celle de nombreux Iakoutes, peu avant la seconde guerre mondiale. « Je suis né en 1938. J'ai peu connu mes parents, car ma mère est morte quand j'avais trois ans, avant la guerre. Mon père est revenu de la guerre gravement blessé et il est mort quand j'avais huit ans alors que j'allais entrer en troisième classe. Nous étions cinq enfants dans la famille avec chaque fois un an de différence d'âge. Je suis celui du milieu. Mon père avait fait des études. Il était secrétaire du conseil du service agricole (rus : *sel'skosovet*) avant la guerre. Puis il a travaillé pendant la guerre comme président du kolkhoze. En 1943, on l'a envoyé sur le front et il est rentré blessé en novembre 1945. Il est resté à l'hôpital pendant neuf fois, une main en moins. Ensuite, on l'a opéré plusieurs fois en quelques années. Il était blessé à la clavicule et on lui enlevait la clavicule chaque fois qu'on l'opérait. On peut dire qu'il est mort de ses blessures. Ma grand-mère paternelle avait neuf fils. Parmi eux cinq ont participé à la guerre. Du côté de ma mère, les parents sont vite morts, c'est pour cela que je connais très peu mes parents du côté de ma mère. Beaucoup sont restés orphelins et ont perdu le contact. Durant la guerre, c'était la famine. Après la mort de mon père, j'ai été élevé par mon oncle. En 1942 il est rentré blessé de la guerre. En plus de mon père et de son grand frère, un petit frère de mon père est revenu du front ouest. Trois frères sont revenus de la guerre mais ils n'ont pas vécu longtemps ensuite. J'ai fini l'école secondaire en 1957 en tant qu'externe. J'ai commencé à étudier à l'école du soir, l'école de la jeunesse travailleuse. Dans la journée je travaillais, je coupais du bois. Mais par la suite cette école a fermé car, le contingent était essentiellement constitué de jeunes géologues chercheurs de diamants qui partaient tous au printemps. C'est pourquoi on m'a demandé de finir l'école et de passer mon diplôme en tant qu'externe. J'avais dix-huit ans. J'ai travaillé comme simple ouvrier au kolkhoze, dans la construction, pour couper du bois. Puis j'ai voulu devenir spécialiste de la chasse. Mais on m'a dit que ce diplôme ne pouvait se passer qu'à Irkoutsk et je n'avais pas l'argent pour y aller aussi loin. J'ai donc fait des études de zootechnicien à l'université de Iakoutsk. Je suis entré en 1959 et j'ai fini en 1964.

Puis on m'a envoyé à la station d'amélioration de la race équine iakoute qui venait d'ouvrir dans ma région et j'ai travaillé là-bas. Avec les travailleurs du laboratoire de la race iakoute nous avons participé à des expéditions dans six régions et le directeur de ce laboratoire m'a conseillé de faire un doctorat spécialisé sur l'élevage de chevaux. J'ai accepté.

En 1964 je suis entré à l'Institut Soviétique d'Élevage de chevaux dans la région de Rjazan'. Le thème était si vaste qu'en l'espace de trois ans je n'ai réussi qu'à rassembler les données. Mes investigations étaient intéressantes, car on venait seulement de commencer à s'y intéresser au niveau mondial. L'institut d'élevage de chevaux m'a proposé plusieurs thèmes que j'ai refusés. Je voulais être utile à l'élevage en Iakoutie et c'est pour cela que les recherches

liées aux races de pur-sang ne m'intéressaient pas. On m'a même proposé d'écrire ma thèse sur la possibilité d'élever des chevaux dans le nord de l'Europe ! J'ai refusé car d'autres personnes aussi pouvaient choisir ce sujet. Ce qui m'intéressait, c'étaient les chevaux iakoutes. Je suis resté sans thème de recherche pendant un an et demi durant lequel j'ai perdu mon temps et c'est pour cela que je n'ai pas pu soutenir en trois ans. »

Nikolaj Dmitrievič a consacré sa vie entière au cheval iakoute et il est presque inépuisable sur le sujet. Il est responsable du laboratoire de sélection et de l'élevage de chevaux de race iakoute auprès de son institut et son travail est essentiellement lié à l'étude biochimique du cheval iakoute. Si son travail consiste surtout à déterminer les qualités de production de ce type de viande, il est passionné par le cheval, auquel il consacre d'autres travaux. Ainsi, désireux de retrouver la première mention de ce cheval dans les récits de voyage des explorateurs et les travaux des ethnologues, il me glissa : « Ne pourrais-tu pas aller voir dans les livres anciens que vous avez en France s'il n'y aurait pas une mention plus ancienne ? », me glissa-t-il lors de mon séjour en 2006. Il aimerait rééditer son « Index bibliographique rétrospectif sur le cheval iakoute » qui recense les ouvrages de 1633 à 2001 évoquant le cheval dans leurs pages.

Il aime à parler de sa spécialité : « Mon thème m'a suivi toute ma vie, car notre race iakoute et l'étude du mécanisme de son adaptation intéresse non seulement les sélectionneurs, mais tout le monde. Que le cheval iakoute vive en se nourrissant seul dans la nature depuis longtemps intéresse les scientifiques. D'ordinaire l'homme crée les races en fonction de son propre besoin et non en fonction des facultés d'adaptation de l'animal. Pour ce faire, l'être humain crée les conditions requises par son organisme. Chez nous, il en est autrement. La race iakoute est adaptée d'abord aux conditions naturelles. C'est pourquoi en Iakoutie, la sélection se fait en fonction des capacités d'adaptation aux conditions naturelles. Tous les chevaux iakoutes sont particulièrement bien adaptés. Ainsi les capacités biologiques, essentielles au départ deviennent ensuite une nécessité agricole. Car plus le cheval est adapté, plus il est économique. Dans nos conditions, les capacités biologiques d'adaptation sont directement liées à la production de viande. C'est pourquoi c'est la première exigence envers nos chevaux. Pour augmenter le taux de natalité, il faut connaître la période critique pour les juments. Cette période ne peut être découverte que par les méthodes d'études des capacités d'adaptation biologiques. Pour augmenter le taux de natalité, il faut étudier le temps de nourrissage, le temps de gestation. J'ai été le premier à étudier le niveau de production des chevaux en fonction des températures au cours de l'année, de -40°C à +30°C. J'ai découvert que, si le cheval est élevé ici depuis plusieurs siècles, il s'adapte chaque année aux températures contrastées. L'amplitude des températures est énorme. Si le cheval se trouvait toute l'année à une température de -70, il ne résisterait pas à une température de +40. C'est pourquoi il s'adapte à un rude hiver, puis à l'été. L'adaptation est un stress. Sans stress, il n'y a pas d'adaptation. L'étude du stress chez les juments m'a permis de découvrir que les pouliches peuvent avorter jusqu'au quatrième mois de gestation sans qu'on le remarque (de -11°C à -35°C). Ce n'est qu'ensuite, à la saison des naissances, que ce phénomène est visible. J'ai étudié les données statistiques des éleveurs : on observe qu'il manque de 20 à 25% de naissances, qui doivent être des avortements. Voilà. De mai à septembre j'étais sur le terrain, on faisait des analyses de sang. Pendant cinq ans, de 1988

à 1993 nous avons étudié les mêmes chevaux à Pokrovsk. J'avais vingt personnes à mon service. Nous surveillions la température à la radio et étudions l'adaptation hormonale des chevaux. C'est pourquoi, comme on dit, l'élevage de chevaux est lié aux études écologiques.

Car chez nous, un simple agronome ne peut pas étudier les capacités biologiques du cheval. Il faut être physiologiste, biochimiste. Par exemple, tu prends des échantillons de sang et ensuite, que fais-tu pour les étudier ? J'ai étudié quatre races de chevaux, *orlov*, croisement *orlov-iakoute*, *iakoute* et *poney shetland*. A ce moment-là il n'y avait pas de chevaux de race (rus : *kulturnyx porod*). Les chevaux peuvent s'adapter partout. J'ai découvert que toutes les catégories de chevaux ont des poils remplis d'air. Et c'est cet air qui protège du froid. C'est ce qui sauve les chevaux du froid. Et ceux qui vivent au pôle du froid et en région arctique survivent grâce à ça. J'ai déterminé la quantité de nourriture nécessaire en hiver pour les chevaux. Combien de kilojoules et de kilocalories sont nécessaires à l'animal en fonction des pertes en chaleur et lors des mouvements. Nous avons compté. Ces calculs sont valables du sud de la Iakoutie jusqu'au nord. Les chevaux du nord sont arrivés du sud. Ce sont les mêmes chevaux. Par exemple, dans la région de Verkhoïansk, dans la Kolyma, ce sont les mêmes chevaux. Depuis peu, on parle de chevaux de la faune de l'ère des mammoths. En fait, non, il n'y a rien de tout cela : les chevaux sont simplement partis vers le nord. Dans le nord, il y a plus de nourriture qu'en Iakoutie centrale. Si les chevaux survivent là-bas, ce n'est pas parce qu'ils sont davantage adaptés, mais parce que la nourriture y est plus abondante. A Ojmjakon l'hiver n'est pas comme chez nous. L'automne n'est pas si long ni si pénible. La neige tombe tout de suite et l'herbe verte gèle directement en dessous. »

Une fois lancé sur l'origine du cheval iakoute et sur les différents types de la race, Nikolaj Dmitrievič ne tarie plus sur les critiques du système de classification de la race : « Dans les années 1960 j'ai commencé à y travailler et nous avons parcouru toutes les régions de la république. Nous avons trouvé plusieurs catégories de chevaux de différents gabarits. Cinq types de chevaux iakoutes ont été reconnus en 1987 en URSS d'après les méthodes de sélection. Parmi les races autochtones, le cheval iakoute a été le premier à être reconnu... ».

Une fois commencé, le chercheur qu'il est ne peut s'arrêter avant la fin de son raisonnement. Puis, il s'arrête et, avec un sourire, me demande de raconter ce que j'ai vu dans les régions reculées. Il commente mes observations.

Il ajoute : « Nous, en tant que scientifiques, nous travaillions en collaboration avec le ministère des situations d'urgence, car dès qu'il se passait quelque chose avec des chevaux, nous étions envoyés sur place dans les régions et cela en toutes saisons. Nous travaillons essentiellement en hiver en raison des techniques utilisées. En hiver, on compte les poulains. On donne un complément de nourriture seulement durant l'hiver. C'est pour cela qu'on travaille essentiellement durant cette saison, car les chevaux sont à portée de main. En été, il n'y a pas de barrières, les chevaux sont hors d'atteinte. Au printemps il faut ménager les juments et puis ce n'est pas le moment idéal pour faire des analyses. »

Je retourne le voir chaque année depuis 2003. Sa femme me prend parfois à part dans son bureau, voisin de celui de Nikolaj Dmitrievič, et me pose des questions sur le coût de la vie en France, le prix de la viande et du pain, sur les relations sociales en France, l'âge auquel on a le premier enfant... Nikolaj

Dmitrievič, lui, garde un air mi-sérieux mi-amusé, qu'il me parle de recherche ou de la vie de tous les jours.

Il travaille depuis des années à l'établissement officiel de la race iakoute et à la fixation des standards, par l'intermédiaire d'une classification des robes spécifiques à la race selon le modèle international. Il a participé à l'élaboration des lois sur le travail de sélection dans l'élevage (1993), l'élevage de chevaux (1998) et la production du koumys en République Sakha (2002).

Ceux qui s'intéressent à l'élevage de chevaux en Iakoutie se retrouveront sans doute, par hasard ou non, dans le bureau de Nikolaj Dmitrievič. L'air penseur, il observe : « Différents étrangers sont intéressés par mon travail. Des scientifiques de France en 1988, d'Allemagne, du Japon, d'Alaska. Des Finnois veulent acheter des chevaux iakoutes pour le gardiennage des rennes. Ils ont des chevaux, mais ils veulent des chevaux iakoutes pour tester leurs facultés d'adaptation aux conditions géographiques et climatiques finlandaises. »

Nikolaj Dmitrievič a reçu le titre de « zootechnicien émérite de la République Socialiste Soviétique Autonome de Iakoutie en 1988 et la médaille de « vétérinaire du travail » en 1998. Mais cela, je ne l'ai pas appris de sa bouche propre...

**1. Essai d'étude appliquée :
Rôle du cheval dans
le « système domesticateur »
iakoute**

Si étudier la figure d'un animal dans une culture a pour objet non cet animal en soi, mais les relations qu'il entretient, ou plutôt que l'homme lui fait entretenir, avec différents objets, matériels ou immatériels, la nécessité devient alors évidente de replacer tout d'abord cet animal dans un contexte, qui permette de le présenter afin de développer l'analyse.

J'ai trouvé rapidement l'angle d'une première approche. En effet, l'approche historique, par exemple, est compliquée par l'absence de sources antérieures au XVII^e siècle, et le chercheur se trouve confiné à l'étude d'hypothèses, pour beaucoup probables, concernant l'origine du peuple iakoute. Il est par contre un domaine sur lequel il est possible d'obtenir des informations, à la fois livresques (récits de voyages, études ethnographiques...), officielles (émanant des autorités anciennes et actuelles) et de terrain (provenant de mes observations personnelles et des données recueillies auprès d'informateurs). Ce domaine concerne l'étude des modes d'utilisation du cheval et je la regrouperai sous l'appellation d'étude du système domesticatoire iakoute, néologisme emprunté à Jean-Pierre Digard dans son travail sur la domestication animale. Cette idée de système domesticatoire sera placée dans le contexte spécifique qui prend en compte les particularités géographiques et culturelles iakoutes. Je montrerai la nécessité de cette étude pour la suite de mon travail et y reviendrai souvent, afin de la compléter et de tracer ainsi une esquisse du système dans lequel le peuple sakha évolue.

Il s'agira de comprendre la nature du statut du cheval parmi les catégories animales, sans pour autant en donner un tableau fermé et définitif. En effet, cette première catégorisation des animaux donner l'occasion, par la suite, d'y revenir pour mieux les définir. Le « sauvage » et le « domestique » constituent-ils ainsi deux colonnes bien distinctes dans le système de relations homme-animal chez les Iakoutes ? Cette première partie tentera d'apporter les premiers éléments de réponse et me permettra de donner une explication plus précise de notre approche du concept domesticatoire dans ce contexte culturel.

J'aborderai les idées d'élevage et de pastoralisme, en tentant une analyse comparative à la fois à l'intérieur du système iakoute et à l'extérieur : en d'autres termes, il s'agira de voir comment appréhender l'élevage des chevaux en Iakoutie et de voir si le système est un ou pluriel, puis de le comparer à d'autres types d'élevage, comme celui des rennes pratiqué par d'autres peuples⁵.

La synthèse de ces idées permettra de poser comme un paradoxe l'idéal du cheval sauvage pour les Iakoutes, ce qui ouvrira les portes à la suite de l'analyse.

⁵ Il est nécessaire de signaler que les Dolganes, souvent considérés comme une branche du peuple Iakoute, pratiquent également l'élevage du renne. Leur langue et leurs coutumes, sont imprégnées d'éléments iakoutes et ils se trouvent ainsi à la jonction entre les peuples toungouses et les Iakoutes. C'est en effet un peuple de langue iakoute dont l'activité principale est l'élevage de renne. Dans ma thèse, je n'évoquerai jamais, en parlant des Iakoutes, cette branche dolgane qui mériterait d'être traitée à part. Une étude de leur culture pourrait faire l'objet d'un travail comparatif ultérieur. Ainsi, lorsque je parlerai de « peuples éleveurs de rennes » dans ce travail, je n'aurai pour intention de désigner que les Evenks (Toungouses), les Evènes (Lamoutes) et les Tchouktches. Je m'attacherai chaque fois à préciser lequel j'ai à l'esprit.

1.1. POURQUOI L'ETUDE DE LA DOMESTICATION ? QU'EST-CE QUE LA DOMESTICATION ?

En posant la question « qu'est-ce que la domestication ? », je souhaite dégager les points des théories qui me paraissent susceptibles d'éclairer le plus mon approche. Je n'aurais pas non plus la prétention de présenter ma conception d'une théorie, nouvelle ou modifiée, de la domestication. Mon but est ici de poser les éléments utiles à l'analyse du système bien particulier qu'est le système iakoute. Cette interrogation introductive peut trouver sa réponse en trois points : les raisons, les manières et les conséquences de la domestication. Je poserai davantage de questions que je ne chercherai, pour le moment, pas y répondre. J'y reviendrai fréquemment au cours de mon exposé, à la fois pour les éclairer et pour montrer de quelle manière elles mettent en lumière les éléments auxquels je les confronterai. Voici donc, dans un premier temps, l'exposé de ces trois points fondamentaux.

1.1.1. Les raisons

Les raisons, ou les objectifs, de la domestication sont le souci de l'anthropologue et non du zoologue. En effet, ce dernier pense qu'il existe certaines espèces d'animaux, dont les caractéristiques et les qualités les rendent, en soi, « aptes à la domestication ». (Denis, 2004 : 162). Ainsi, la préoccupation du point de vue zoologiste s'attachait, plutôt qu'à étudier les raisons de la domestication, à ses conséquences sur la transformation de l'animal qui avait rejoint la grande famille des espèces dites « domestiques ». Les termes même de « domestique » ou « domestiqué » posent problème. En effet, pour les zoologues, les espèces « domestiques » ont acquis des caractéristiques qui les rendent spécifiques par rapport aux bêtes sauvages. Une distinction est créée entre la zoologie, qui concerne les espèces « sauvages » et la zootechnie qui touche aux espèces domestiques. Ainsi, précise Denis, l'aquaculture et l'apiculture concernent la zoologie et non la zootechnie. Faut-il alors considérer que le terme, parfois employé, de renniculture comme relevant de la zoologie, c'est-à-dire de l'étude d'animaux sauvages, alors que les rennes élevés en Iakoutie, sont élevés depuis des générations par leurs propriétaires ? C'est la raison pour laquelle je ne ferai pas l'usage de ce mot, mais parlerai d'élevage de rennes.

Il faut par ailleurs signaler que le terme de domestication lui-même est le sujet de nombreuses tentatives de redéfinition par les anthropologues. Contrairement aux zoologues, ceux-ci s'intéressent non seulement aux résultats, mais aussi aux modalités et, entre autres, aux raisons qui font que l'homme a voulu domestiquer

une espèce. Si ce n'est pas le propos de ma thèse de montrer pourquoi le Yakoute aurait domestiqué le cheval, ni à quel moment, il est néanmoins intéressant d'exposer ces points qui poseront quelques concepts indispensables.

Etudier les raisons de la domestication n'est pas chose facile, car l'homme manque souvent d'éléments pour élaborer son analyse. Parce qu'elle remonte trop loin dans le temps, qu'elle est relative à des éléments trop hétérogènes, la domestication est un objet d'étude complexe qui relèvera à la fois de l'histoire, de la géographie, de la zoologie, de la technique et des idées exprimées par l'anthropologie. Ainsi, comme l'écrit Jean-Pierre Digard :

« L'action que les hommes exercent sur les animaux qu'ils possèdent, ne serait-ce qu'en les élevant (...), cette action domesticatoire est identifiée non pas au vu d'un résultat car l'action pré-existe toujours à son résultat, mais en fonction d'un projet, celui de faire quelque chose –on ne sait pas très bien quoi- avec un animal » (Digard, cité par Denis, 2004 : 163).

Jean-Pierre Digard ajoute, concernant la domestication initiale :

« La domestication n'a pu apparaître – ou se propager- n'importe où et à n'importe quel moment ; elle n'a pu être le fait que de peuples qui étaient depuis longtemps des domesticateurs en puissance, chasseurs déjà habitués à la fréquentation de la faune, villageois déjà familiarisés avec l'agriculture, nomades pratiquant déjà l'élevage de certains animaux. » (Digard, 1990 : 66).

Ceci m'intéressera ici dans mon étude du système chez les Yakoutes, qui étant à la fois des chasseurs, des pêcheurs et des cueilleurs, mais aussi des éleveurs, ont obtenu au cours de ces activités une connaissance globale de la taïga et des prairies dans lesquelles ils évoluaient. S'il est à peu près certain que les Yakoutes n'ont pas été les premiers domesticateurs de leurs animaux, mais que ce sont leurs ancêtres, habitant au sud de la Sibérie, qui ont peut-être emprunté l'élevage et ses techniques premières à leurs propres ancêtres ou à d'autres peuples voisins, il est certain que les Yakoutes ont su créer, avec les animaux déjà domestiqués, un système domesticatoire propre. J'y reviendrai plus tard. En tout cas, « en produisant et en consommant de la domestication, les hommes créent et expriment à la fois des rapports sociaux, des idées...etc » (Digard, 1988-48). J'y viendrai dans les chapitres qui suivent.

◆ 1.1.1.1. L'appropriation : raison ou condition ?

Le tableau de Hediger (1953) rapporté par Jean-Pierre Digard (Digard, 1990 : 212) montre que le passage du de l'état sauvage à l'état domestique se fait par l'intermédiaire de l'appropriation par l'homme qui prive l'animal de liberté en le capturant, puis en le maintenant à l'état de captivité. C'est cet état qui provoque, selon Hediger, l'adaptation de l'animal et son apprivoisement. C'est précisément à l'état d'apprivoisement qu'a lieu, ou non, la domestication. Deux schémas se présentent ainsi : un premier où l'animal est dompté et dressé sans que pour autant cela ne le fasse appartenir à la classe des animaux « domestiques » : il reste ainsi à

l'état apprivoisé. Un deuxième où l'apprivoisement et le dressage en font un animal domestique.

Pour Sigaut, en revanche, l'appropriation de l'animal n'est pas forcément un critère de la domestication. Selon lui il n'est en effet pas nécessaire que l'animal soit à un degré élevé familiarisé avec l'homme.

« La notion de domestication est empirique. Elle désigne une réalité apparente, elle ne permet pas de la décrire et encore moins de l'analyser. Elle confond des choses qui se situent sur des plans différents (...) : le plan juridique de l'appropriation réciproque de l'animal par l'homme ; celui, faut-il dire éthologique, de leur familiarisation réciproque ; et enfin celui, économique, de l'utilisation de l'animal par l'homme. (...) Ces réalités distinctes, sans liens nécessaires entre elles, obéissent à des logiques distinctes. (...) Pour être approprié, il n'est pas nécessaire que l'animal soit familiarisé avec l'homme, ni même qu'il soit utilisé. » (Sigaut, 1988 : 64).

La domestication est donc un concept élastique, qui pose problème dans l'usage que le chercheur en fait. L'usage de la notion créée par J.-P. Digard de « système domesticatoire », dont je parlerai dans ce qui va suivre, permet d'inclure dans un système des animaux qui, appropriés mais traités comme sauvages, ne peuvent pas être qualifiés de manière évidente de domestiques. C'est plus tard, lorsque j'évoquerai mon approche du système domesticatoire iakoute, que j'explicitai ce que j'entends par là.

En Iakoutie, aujourd'hui, même si les chevaux semblent évoluer librement sur de vastes territoires, ils appartiennent chacun à un éleveur, à une famille, voire à un groupe de personnes de nature différente. Il en est de même pour le cheptel bovin. Le cas du renne est moins évident : il existe une catégorie d'individus qui appartiennent à une communauté (les rennes domestiques) et d'autres qui évoluent librement (les rennes sauvages). Néanmoins, il n'est pas évident que ces derniers n'appartiennent à personne. En effet, s'ils ne sont pas la propriété des êtres humains, ils sont celle d'esprits donateurs, avec lequel le chasseur entretient une relation d'échange.⁶ Les animaux de la forêt sont donnés aux chasseurs iakoutes par l'esprit de la chasse Baaj Baajanaj et ceux de l'eau (poissons) par l'esprit de l'eau, appelé sous différents noms. Aucun animal ne se trouve ainsi sans propriétaire, humain ou esprit, et chacun trouve sa place dans la communauté formée par ces deux catégories.

L'appropriation n'est donc sans doute pas une condition de la domestication. Elle est en revanche une condition pour l'entrée d'un animal déterminée dans un système domesticatoire.

Ceci n'est ainsi pas contraire à l'affirmation de Sigaut : « la familiarisation et l'utilisation, elles ne sont pas davantage liées entre elles qu'elles ne le sont l'une à l'autre avec l'appropriation. » (Sigaut, 1988 : 65) qui revient, selon moi, à dire que

⁶ Roberte Hamayon montre dans *La chasse à l'âme, esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien* (Hamayon, 1990) que les êtres humains entretiennent une relation d'échange, et même une relation d'échange matrimonial, avec les esprits de la forêt. L'esprit de la forêt donne au chasseur du gibier qui entretient une relation amoureuse avec sa fille, en échange d'un don ultérieur sous forme supposée de son corps humain après la mort.

l'appropriation est la condition *sine qua non* à la réalisation du but que représente l'utilisation de l'animal en tant qu'animal domestique.

L'appropriation est-elle alors, davantage qu'une condition, une raison en soi de la domestication ? Il est difficile de prouver que l'homme ait simplement voulu posséder des animaux. Ce désir renferme en revanche d'autres notions que je tenterai d'exposer dans les chapitres qui suivent.

◆ 1.1.1.2. Gérer l'espace, contrôler la nature

Les raisons de la domestication animale peuvent être pensées comme liées à un souci de domestiquer la nature entière. Cette notion inclut l'environnement, c'est-à-dire les objets, animés et inanimés, qui entourent l'être humain.

Avec Maurice Godelier, nous pouvons dire que « le milieu naturel n'est jamais un variable complètement indépendant de l'homme ni un facteur constant. C'est une réalité que l'homme transforme plus ou moins par ses diverses manières d'agir sur la nature, de s'en approprier les ressources. Mais quoi qu'il en soit, dans tous les cas un écosystème est une totalité qui ne se reproduit qu'à l'intérieur de certaines limites et qui impose à l'homme diverses séries de contraintes matérielles spécifiques. » (Godelier, 1984 : 44).

Contrôler les éléments de la nature ou, en termes plus techniques, l'écosystème, permet à l'homme de se créer un espace familier dans lequel il peut évoluer comme dans un monde connu.

Mais, connaître la nature signifie aussi connaître l'espace, dans lequel existent les éléments. Cela relève de la notion de « territoire ». Cette notion est d'une grande importance dans la culture iakoute. A la chute de l'Empire Soviétique, les Iakoutes choisirent pour leur république le nom de Terre iakoute (*Sakha Sire*⁷). Par ailleurs, à une échelle plus petite, chaque Iakoute né au village désigne sa région, ou plutôt la zone géographique où il est né comme sa terre natale (*töröpüt DOJDU*). La conception même du monde le divise symboliquement en *üöbe DOJDU* (monde 'du haut'), *orto DOJDU* (monde 'du milieu') et *allara DOJDU* (monde 'du bas'). Par ailleurs, les Iakoutes pensent que dans chaque espace différent, par exemple sur chaque prairie, existe un esprit-maître de ce lieu (*DOJDU İÇÇİTE*), qu'ils doivent consulter et à qui ils doivent faire des offrandes en cas de passage, plus ou moins long, dans ce lieu. Une fois de plus, comme dans le cas de la propriété des animaux par les hommes et par les esprits, ces derniers sont censé avoir leur mot à dire dans le contrôle de l'espace et les Iakoutes ne font rien sans leur consentement. Reste à savoir de quelle origine sont ces esprits des lieux. En effet, mon informatrice⁸ me disait que « les esprits des lieux (*DOJDU İÇÇİTE*) sont d'anciens morts (*ölbüt kibi*, littéralement « être humain mort ») ou bien des esprits de chamanes (*ojuun İÇÇİTE*). Morts ordinaires ou âmes de chamanes morts appartiennent tous au genre humain ». Il apparaît donc que les esprits de lieux sont d'anciens humains, à la différence des esprits protecteurs, ou créateurs (*ajyy*)

⁷ Il est significatif que les Russes ne souhaitent connaître d'autre appellation que « Iakoutie » et n'utilisent pas ce nom qui est formé de l'ethnonyme par lequel les Iakoutes se définissent eux-mêmes.
⁸ Informations, Faina I. Kurčatova, eveno-bytantaj, 2004

dans le sens de « donneurs d'âme », qui sont, eux, propriétaires des êtres vivants peuplant ce milieu.

Ce que dit Maurice Godelier de la notion de territoire séduit : « On appellera donc 'territoire' la portion de la nature et d'espace qu'une société revendique comme le lieu où ses membres trouveront en permanence les conditions et les moyens matériels de leur existence. (...) Ce que revendique une société en s'appropriant un territoire, c'est l'accès, le contrôle et l'usage, tout autant des réalités visibles que des puissances invisibles qui le composent et semblent se partager la maîtrise des conditions de reproduction de la vie des hommes, de la leur propre comme celle des ressources dont ils dépendent. Voilà ce que nous semble recouvrir la notion de 'propriété d'un territoire' ». (Godelier, 1984 : 114)

La domestication peut ainsi être conçue, dans le contexte iakoute, comme une façon de se donner les moyens de gérer l'espace, en contrôlant les êtres qui y vivent par l'appropriation de ce lieu. Ceci peut être considéré à la fois comme une conséquence de la domestication que comme une de ses raisons dans un contexte de domestication initiale, à la fois comme une conséquence et comme une des raisons du système domesticatoire dans un contexte particulier. Le système domesticatoire apparaît donc en un lieu donné, plus ou moins vaste et peut, selon moi, inclure dans le contexte iakoute tous les êtres vivants peuplant ce lieu, tant qu'ils sont considérés comme la propriété des maîtres, humains et esprits de ce lieu.

◆ 1.1.1.3. Pouvoir et contrôle de la production

Si en domestiquant l'espace, l'homme apprend à le contrôler, il peut également contrôler les animaux en les domestiquant. Ce serait l'une des raisons de la domestication.

Ainsi, Jean-Pierre Digard dit que « la motivation profonde de la domestication est le besoin de relever des défis, de réussir du jamais vu (...) avant même de se demander à quoi cela va servir. » (Digard, 1990 : 214).

Certaines hypothèses populaires, et même celles formulées par des scientifiques locaux comme Lazar'ev, affirment que le cheval était présent en Iakoutie à l'état sauvage avant l'arrivée des Iakoutes et que le peuple nouveau venu aurait domestiqué ces animaux sauvages, voire qu'ils les auraient croisés avec les chevaux avec lesquels ils seraient arrivés sur le territoire qu'ils avaient conquis. Si cette hypothèse n'est pas vérifiable et qu'elle a des chances d'être fautive, elle est néanmoins intéressante. En effet, n'est-il pas significatif que les Iakoutes d'aujourd'hui affublent leurs ancêtres de capacité d'appropriation, de capture et d'assimilation d'animaux sauvages, supposés peupler une terre immense et pouvoir s'enfuir à travers la vaste taïga ? L'homme iakoute aurait dans ce cas fait preuve d'une ténacité, d'une endurance et d'une ruse supérieures à cet animal et aurait ainsi, pour reprendre les mots de J.-P. Digard, « réussi le jamais vu », en soumettant tous les représentants d'une espèce locale.

Qu'entend-t-on alors par « soumettre le cheval » dans le contexte iakoute ? Cela signifie-t-il que les chevaux donnent l'impression aux observateurs contemporains

d'évoluer en liberté sur les prairies ? Il est ici question de la mise en place de techniques spécifiques de production, qui permettent de rendre l'animal dépendant de l'homme. Ici, c'est par un apport de foin aux poulains âgés de six mois que l'homme parvient à maintenir un taux de mortalité des poulains bas permettant aux troupeaux de se maintenir. En maintenant ces troupeaux, les Yakoutes d'aujourd'hui et leurs ancêtres justifient leurs capacités à faire vivre des bêtes dans un pays où l'hiver dure plus de huit mois durant l'année. En effet, les capacités de l'homme à s'adapter à des climats et à des paysages extrêmes ont beau être grandes, les Yakoutes ont conscience des conditions difficiles dans lesquelles ils vivent et s'en plaignent souvent. Il faut donc des qualités certaines (aptitude au dur labeur en été, résistance au froid en hiver, aux moustiques en été...) pour pouvoir assurer la survie des troupeaux de chevaux et de bœufs qu'ils possèdent et qui sont la conditions *sine qua non* de la survie de l'homme lui-même. Ainsi, « on a vu que les techniques de production des animaux visent un double objectif : servir l'homme en même temps que l'animal, répondre aux exigences du premier à travers la satisfaction du second. Autrement dit : en produisant des animaux, on produit également de la domestication, c'est-à-dire du pouvoir de l'homme sur l'animal. » (Digard, 1990 : 214).

Ce pouvoir qu'il acquiert lui donne la possibilité de gérer ses troupeaux, de les réduire ou de les faire se multiplier, avec plus ou moins de difficultés. Il possède le pouvoir de produire des animaux. J.-P. Digard considère cela comme essentiel car « [la production est] le propre des animaux domestiques et ce qui les distingue des animaux chassés est précisément d'être des produits de l'action de l'homme » (Digard, 1988 : 43). Cela pose évidemment des questions sur les techniques utilisées par les Yakoutes pour la maintenance de leurs chevaux. J'ai l'intention de les exposer un peu plus tard en opérant un parallèle indispensable avec les techniques de maintenance et de multiplication des rennes domestiques.

◆ 1.1.1.4. Les raisons religieuses

Les questions du pouvoir que l'homme acquiert sur les éléments ne sont jamais éloignées d'autres notions proches des idées de pouvoir, de soumission ou encore de création. En effet, dans l'hypothèse où le Yakoute aurait souhaité avoir un pouvoir sur le cheval, on pourrait supposer qu'il aurait pris ce pouvoir à quelque chose ou à quelqu'un, ne serait-ce qu'à l'animal lui-même. Dans l'hypothèse où les chevaux seraient censés appartenir à des esprits, l'homme ne prendrait-il pas le pouvoir à ces instances invisibles ? Ce n'est qu'une hypothèse. Toujours est-il que cela relève déjà, on le comprend, de la notion de religion ou de croyances religieuses.

Jean-Paul Roux écrit par exemple : « Où commence le religieux, c'est quand, en souvenir de tels services, l'homme qui les a reçus manifeste sa reconnaissance soit à l'animal particulier, soit à l'espèce ou à une partie de l'espèce, puisque l'animal serviable est membre solidaire de son clan et agit en son nom » (Roux, 1966 : 128).

Ainsi, l'hypothèse de J.-P. Digard, est intéressante selon laquelle « du désir de possession et de la fascination esthétique aux élaborations religieuses, il n'y a qu'un pas. (...) Il n'est donc pas à exclure que le cheval ait pu être domestiqué d'abord ou en grande partie pour des motifs religieux. » (Digard, 2004 : 40)

Il faudra bien sûr, si cela se révèle exact, en expliquer les modalités. Encore une fois, je m'intéresse moins à la domestication du cheval qu'à la place qu'occupe cet animal dans le système domesticatoire iakoute. Et il est certain que, dans ce système, la relation aux croyances religieuses est constamment présente et joue un rôle certain, aussi bien dans la construction de la figure du cheval que dans l'utilisation de cet animal qui y est liée.

Il est effectivement difficile de savoir si les ancêtres des Iakoutes ont domestiqué le cheval pour des raisons religieuses et si « évidemment plus complexes, les facteurs humains de la domestication initiale du cheval combinèrent des considérations techniques et économiques et des motivations psychologiques et/ou religieuses. » (Digard, 2004 : 40). Par contre, il est certain que le système domesticatoire actuellement en place accorde à cet animal une valeur religieuse importante.

Reste à voir de quelle nature est le statut de la figure du cheval dans les croyances. Ce sera le souci constant de mon travail de le montrer. La domestication de la nature, de par l'acte d'appropriation du territoire et de ses éléments, ne se fait pas uniquement par des moyens techniques. Elle sous-entend également des « services magico-religieux destinés à contrôler rituellement une nature progressivement domestiquée par l'homme. » (Godelier, 1984 : 25). Quant à l'éternelle histoire de l'origine des choses, il est sans doute impossible de savoir ce qui a précédé dans ce processus chez les Iakoutes : du cheval qui a été le prétexte à la naissance de représentations ou bien des représentations existantes qui se sont adaptées à et animal.

1.1.2. Les manières

L'une des manières de faire entrer un animal dans le système de domestication est de l'élever. « L'élevage consiste à veiller à la reproduction, l'entretien et le développement de troupeaux. Il est distinct de la domestication, car il concerne aussi les bêtes sauvages retenues par exemple dans les parcs et les réserves de chasse. » (Baratay, 2003 : 27)

L'élevage peut donc être considéré comme une sous-catégorie de la domestication. Pour étudier le système domesticatoire iakoute, il est indispensable de décrire les catégories d'élevage qui coexistent sur le territoire. En outre, étudier la place occupée par le cheval dans le système domesticatoire ne peut se faire sans l'analyser en comparaison avec les autres élevages : d'une part ceux pratiqués par les Iakoutes eux-mêmes, d'autre part ceux qui constituent l'activité d'autres peuples.

Les types d'élevage pratiqués sur le territoire de la République Sakha (Iakoutie) appartiennent, selon moi, à trois types : les élevages extensifs de grands troupeaux, les élevages en petits troupeaux et les élevages combinés.

◆ 1.1.2.1. Les élevages extensifs

La superficie de la Iakoutie est égale à un cinquième de la Fédération de Russie, ou encore à six fois la superficie du territoire français. La moitié est recouverte par les montagnes, l'autre par la taïga et la forêt mixte, où s'entremêlent des clairières (*alaas*). Au-delà du cercle polaire se trouve une bande de territoire qui occupe quarante pourcents de la superficie de la Iakoutie et où s'étend une large bande de toundra. C'est précisément sur la toundra et dans les toundras forestières (rus : *lasotoundra*) que se pratique un élevage de rennes en grand nombre, les troupeaux regroupant aujourd'hui plus de 2000 individus, alors que durant la période soviétique ils pouvaient aller jusqu'à 7000 têtes. Ce type d'élevage se pratique de manière extensive sur de très vastes espaces, où les clôtures sont présentes seulement durant les périodes de reproduction et de marquage.

Dans ces zones, l'élevage de chevaux est également de mise et se fait différemment que dans les autres régions. Ces types d'élevage, de rennes et de chevaux, se pratiquent donc en liberté.

« Le caractère instable, fragile, de l'état domestique n'a pas empêché l'homme de prendre le risque, en particulier pour le cheval, de modes d'élevage très extensifs, dans lesquels les animaux sont maintenus dans une situation de quasi-liberté. La plupart des chevaux apparemment sauvages d'aujourd'hui relèvent donc, en réalité, de l'élevage dit 'en liberté'. Ce type d'élevage se développe dans deux types principaux de contextes : quand il est possible de le pratiquer ou quand il n'est pas possible de procéder autrement. » (Digard, 2004 : 29)

Ce type d'élevage en Iakoutie appartient à la fois à ces première et seconde catégories. Dans les conditions où il est pratiqué dans le nord de la république, les rennes sont obligés de se trouver perpétuellement en mouvement pour trouver leur nourriture (petites herbes, mousses et lichen). Les chevaux, lorsqu'ils sont élevés dans le même type de zone géographique, se déplacent également sur de longues distances, ce qui constitue une originalité en comparaison avec l'élevage de chevaux dans les régions centrales de Iakoutie, où les pâtures d'hiver sont moins éloignées des pâtures d'été que dans le nord.

Sans résoudre la question du type d'élevage mené, il est possible, en attendant de trouver une terminologie réellement adaptée, de dire que cet élevage est pratiqué sous forme de pastoralisme nomade.

« Le pastoralisme nomade (...) consiste en effet à se déplacer avec le bétail sur un parcours de pâtures de plus en plus étendu permettant la survie, voire l'accroissement du troupeau ; dans ce cas les conditions de reproduction du système sont les possibilités de mouvement et d'accès à de nouvelles pâtures. » (Digard, 1973 : 61).

Ce procédé permet aux peuples du nord de la Iakoutie, Sakhas et Evènes, d'avoir un rythme de vie qui leur donne la possibilité de continuer d'exercer leurs activités complémentaires que sont la chasse et la pêche. Les animaux des troupeaux dits domestiques mènent eux-mêmes un mode de vie proche du mode de vie naturel,

autrement dit de celui qui serait le leur à l'état sauvage. Ce type d'élevage pourrait ainsi convenir le mieux à des hommes souhaitant voir leurs animaux proches de leurs congénères chassés. Jean-Pierre Digard affirme que « pour domestiquer un animal, il faut d'abord pouvoir le capturer vivant et donc avoir des talents de chasseur ». (Digard, 1990 : 185). Le système domesticatoire basé sur l'élevage extensif de type pastoral iakoute serait-il alors une domestication perpétuelle des animaux, que l'éleveur doit attraper, lorsqu'il souhaite le monter ou s'en servir d'une autre manière ? J'y reviendrai bien sûr.

Lorsque j'évoquerai ce type d'élevage, je ferai référence à deux chercheurs étrangers, l'Anglais Piers Vitebsky et le Japonais Hiroki Takakura, qui ont chacun effectué des missions de longue durée dans le nord de la Iakoutie et qui ont travaillé sur l'élevage de rennes et de chevaux.

◆ 1.1.2.2. L'élevage en petits troupeaux

L'élevage de petits troupeaux s'oppose à l'élevage extensif de grands groupes (hardes) d'animaux. C'est une autre manière, pour l'habitant de Iakoutie, de gérer ses bêtes. Il peut s'agir de différents élevages : aussi bien celui du renne, que celui du cheval ou du bœuf. Il est pratiqué sur des espaces moins vastes et n'implique pas une nomadisation constante, mais plutôt des changements de pâtures épisodiques. Cet élevage suppose pour les animaux des constructions : généralement des clôtures utilisées durant une partie de l'année pour maintenir une certaine catégorie d'individus (jeunes, femelles, mâles), parfois des abris (fumoirs contre les moustiques, étables...). Cet élevage permet une plus grande familiarisation des animaux, ou du moins d'une partie d'entre eux, et modifie la relation que l'homme entretient avec ses animaux, qu'il n'est plus obligé de capturer en liberté.

En Iakoutie il est pratiqué, pour ce qui est des rennes, par les Evenks dans la taïga. Lorsque je ferai appel à des explications concernant ce type d'élevage, je m'appuierai sur les explications d'Alexandra Lavrillier, très détaillées car fruit d'un séjour de plus de quatre ans de terrain. Elle propose dans sa thèse un tableau de la population évenke et son cheptel, région Tungir-Olekma en 1929 (Lavrillier, 2005 : 111), montrant que les groupes nomades possèdent à cette époque peu de rennes. Ainsi, par exemple, sur le cours moyen de l'Olekma, 21 groupes de nomades possèdent 244 rennes domestiques, soit 2,25 rennes par personne. Autre cas : à Nûkža, 55 groupes nomades possèdent 1338 rennes domestiques, soit 4,3 rennes par personne. « Pour justifier la taille de leurs troupeaux, les Evenks *oročon*, affirment que dans la taïga, il est impossible de conserver longtemps un troupeau de plus de 1500 têtes par groupe nomade pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il est très difficile d'appriivoiser tous les rennes d'un tel troupeau, et par conséquent ces derniers deviennent assez sauvages et difficiles à contrôler. Ensuite, un troupeau à demi-sauvage - comme c'est le cas dans les élevage extensifs - se perdrait et s'éparpillerait définitivement dans la forêt épaisse de taïga. Dans la toundra, paysage type des élevages extensifs, disent les Evenks, la visibilité va bien au-delà de celle de la taïga

et il est donc possible de conserver un troupeau de grande taille » (Lavrillier, 2005 : 171).

De fait, les chevaux sont élevés par les Iakoutes plus près des villages en Iakoutie centrale. La visibilité ne saurait être un critère pour l'élevage de chevaux, car les chevaux ont besoin de prairies, plus nombreuses en Iakoutie centrale. En effet, dans le nord, les prairies et la forêt sont parfois loin, ce qui contraint l'éleveur à choisir un emplacement plutôt éloigné. Chaque éleveur possède de quelques chevaux à plusieurs troupeaux, sans que le nombre dépasse généralement, en Iakoutie centrale, une quarantaine d'individus, soit quatre à cinq troupeaux. L'élevage de chevaux diffère de celui des rennes en ce que les chevaux, bien qu'étant des animaux grégaires, ne se rassemblent pas en grand nombre, et restent sous forme de familles, incluant mères, jeunes, étalon et jument dominante. Ces familles gardent une bonne distance les unes des autres, suivant le principe « vivre loin pour vivre en harmonie ». Les éleveurs, qui ont tout intérêt à éviter les combats d'étalons ainsi que les vols de juments par les mâles, s'efforcent de maintenir leurs troupeaux à bonne distance. Cependant les troupeaux se trouvent en plus grande promiscuité en Iakoutie centrale que dans le nord, où le cheval est moins présent.

Le plus intensif des élevages de cette catégorie est celui des bœufs, pour lesquels sont construits non seulement des clôtures, mais des abris chauffés en hiver (*xoton*) dans lesquels les animaux reviennent d'eux-mêmes, en particulier à l'heure de la traite. Ces animaux, dont les femelles sont traitées deux, voire trois fois par jour durant la belle saison, sont conditionnés à plusieurs dans les étables et leur concentration dans les villages est telle que les rues en terre deviennent impraticables, les bottes s'enfonçant dans la bouse lors des pluies estivales. L'élevage des bœufs est fondé sur la dichotomie constante intérieur/extérieur : en hiver les animaux sont nourris dans les *xoton* et ne sortent que pour aller boire ; en été ils vivent et se nourrissent à l'extérieur et ne rentrent que pour la traite et l'allaitement des veaux que le propriétaire garde dans sa cour. Etant donné le travail que représente les bœufs, pour lesquels il faut faner le foin en été, un villageois possède généralement de une à six vaches, suivies de leurs petits de un à deux ans.

◆ 1.1.2.3. L'élevage combiné

Il peut arriver, dans certains cas, que le système domesticatoire se réalise dans le cadre d'un élevage combiné. Par ce terme, j'entends la combinaison de deux élevages, aux techniques plus ou moins compatibles.

En Iakoutie centrale, l'élevage en petits groupes permettait, avant la période soviétique et durant la période des kolkhozes et des sovkhoses, la maintenance à la fois de bœufs et de chevaux. L'utilisation des chevaux permettait de faire des réserves de foin qui servaient, pour l'essentiel, aux bœufs en hiver. Aujourd'hui encore, cette relation entre les deux élevages perdure essentiellement en Iakoutie centrale. En effet, dans ces régions le foin - qui n'est pas une denrée trop rare - permet de maintenir dans la cour de la maison un cheval de selle ou de traîneau.

Cela offre la possibilité d'avoir dans la même cour des chevaux (gardés en extérieur) et des bœufs (dans l'étable).

Dans le nord, en revanche, ce sont les rennes et les chevaux qui entrent en contact et qui se retrouvent complémentaires. Leur combinaison est en revanche plus souvent successive, les animaux n'étant utilisés de manière simultanée que durant une courte période de l'année. Par ailleurs, leurs modes alimentaires divergeant, il n'est possible de les maintenir ensemble que lorsque les zones comportent à la fois des prairies d'herbe pour les équidés et des endroits couverts de mousses, de lichen ou de petites herbes dont sont friands les rennes.

Bœufs et rennes ne sont pour ainsi dire jamais complémentaires. D'un mode de vie trop éloigné, ils ne peuvent vivre sur les mêmes zones géographiques et leur degré de dépendance envers l'homme est trop différent. C'est sans doute la raison pour laquelle ils n'entrent pas en contact les uns avec les autres, l'un supposant la sédentarisation et l'autre un mode de vie davantage basé sur la nomadisation. Ils ne se retrouvent que rarement ensemble, au hasard d'une rencontre dans un village du nord où les éleveurs arrivent avec leurs rennes pour la fête (rus : *slet olenevodon*) organisée en leur honneur à la fin du mois de mars. Ces animaux différents sont généralement élevés par des peuples différents qui ne voient aucun attrait, ou même aucun intérêt, à l'élevage de l'autre animal : ainsi les Evènes n'auront aucun plaisir à élever des vaches, dont ils trouvent l'élevage contraignant, alors que les Iakoutes n'auront pas envie d'élever des rennes, trop sauvages pour être maintenus près de l'homme et pour ne nécessiter aucune surveillance.

1.1.3. Les conséquences

Les manières dont sont menés les différents types d'élevage ont un impact sur les hommes, sur les animaux et sur le territoire. Autrement dit, elles impliquent des conséquences sur le système domesticatoire : les représentations liées aux animaux se trouvent doublées d'une influence sur l'objet lui-même de la domestication. Ainsi, le degré de domestication peut être différent suivant les systèmes et mener, dans certains cas, à l'apparition d'animaux dits familiers. De plus, les animaux, ainsi que les paysages domestiqués peuvent subir des degrés variables de transformation.

◆ 1.1.3.1. Le degré de dépendance des animaux

S'il existe apparemment plusieurs modèles domesticatoire en Iakoutie, en fonction des critères tels que : zone géographique, animal et peuples qui pratiquent l'élevage, un degré de dépendance bien particulier des animaux est lié à chacun d'entre eux. En effet, un renne n'a pas le même degré de dépendance envers l'homme qu'un bœuf d'une manière générale : le renne peut à tout moment redevenir sauvage et le travail de l'homme consiste à le suivre et à maintenir les troupeaux à sa disposition en les protégeant des prédateurs et en leur trouvant des pâtures appropriées, tandis que le bœuf ne peut se passer de l'homme durant l'hiver du fait de la quantité importante de foin dont il a besoin quand la neige profonde recouvre les prairies.

Cependant, le cas du cheval est intéressant. A bien regarder, son degré de dépendance n'est pas le même dans toutes les régions de Iakoutie. En effet, en Iakoutie centrale (Nam, Taatta), les Iakoutes élèvent surtout des chevaux qui ont été croisés avec d'autres races moins résistantes au froid depuis l'arrivée des cosaques russes jusqu'aux améliorations de sang prévues par les Soviétiques au XX^e siècle. Ces chevaux nécessitent un apport de foin en hiver qui conditionne leur bonne forme, voire leur survie. Dans le nord par contre (Verkhoïansk, région eveno-bytantaj), où sont élevés des chevaux dits iakoutes qui n'ont pas subi de croisements récents avec d'autres races, les animaux sont plus résistants et les adultes peuvent passer l'hiver sans apport de foin substantiel. Ceci a pour conséquence en Iakoutie centrale l'arrivée de chevaux dans les villages qui cherchent du foin servi au détour des rues, alors que les chevaux du nord restent sur les prairies et dans les forêts à l'extérieur, car ils ne peuvent trouver au village de foin, celui-là étant soit inexistant, soit difficile à apporter au village du fait de l'éloignement des prairies.

« S'agissant de la domestication, c'est la socialisation de la nature, ajoutée à la caractéristique des animaux d'être 'bons à penser' qui oriente par-dessus tout les choix quant à leur production et leur utilisation. En produisant des animaux, on produit de la domestication, c'est-à-dire du pouvoir de l'homme sur l'animal » (Digard, 1988 : 49).

L'homme en Iakoutie, en fonction des zones et des techniques d'élevage adoptées, crée un rapport de dépendance avec l'animal, non homogène sur tout le territoire. Ce pouvoir de l'homme sur l'animal, dont parle Jean-Pierre Digard, n'est donc pas de même intensité dans toutes les régions.

◆ 1.1.3.2. Les animaux 'familiers'

Lorsque leur degré de domestication est élevé, certains animaux peuvent acquérir le statut de familiers. En Iakoutie, ce statut est généralement celui d'un animal roi : le chien. Il est le compagnon des chasseurs et des éleveurs lors de leurs déplacements et le gardien des maisons et des campements. Le chien est nourri des restes de la cuisine mais il ne pénètre jamais dans la maison, excepté lorsque c'est un chiot. J'ai observé qu'à partir de deux mois environ le chiot est chassé de la maison et que les enfants sont encouragés à le battre lorsque, ne comprenant pas sa nouvelle condition, il est poussé vers la porte⁹. Même si c'est l'animal le plus familier pour les Iakoutes, il est gardé à bonne distance, afin de lui conserver son rôle utilitaire.

D'autres animaux possèdent en Iakoutie un degré de domestication élevé, qui semble parfois très contradictoire avec le statut de l'animal. Ainsi, le renne est un animal semi-domestique, dont le caractère sauvage peut ressortir dès que l'homme relâche son attention. Il n'en demeure pas moins que parmi un cheptel semi-domestique, certains types d'élevage donnent à quelques individus un statut particulier

⁹ Il est intéressant de noter que l'éducation des jeunes enfants se fait de manière un peu similaire. En effet, jusqu'à l'âge de six ans environ, l'enfant a le droit de faire ce que bon lui semble, sans craindre de recevoir de réprimandes de la part de ses parents. L'éducation se raffermi alors brusquement, privant l'enfant de ses libertés antérieures.

qui se rapproche de l'animal familier. C'est le cas de l'élevage de rennes en petits troupeaux.

« L'élevage *oroçon* a ceci de particulier que les rennes y sont particulièrement apprivoisés. Idéalement, un bon troupeau est celui où les rennes se laissent attraper sans lasso ni enclos, sont calmes et obéissants (*dulumnu*) et « travaillent » sans réticence. Aussi, les Evenks s'efforcent-ils de renforcer ou maintenir chaque jour cet apprivoisement. Pour ce faire, ils multiplient les contacts physiques avec l'animal, dès sa naissance et chaque jour, et ce, en dehors des gestes de travail. Les nomades passent des heures entières dans l'enclos, apparemment sans raison pratique et immédiate, à toucher, caresser, attraper tous les rennes. (...) Cependant, cet apprivoisement est difficile et les rennes passent en plusieurs années par différentes étapes avant de devenir un renne « idéal » : celui qui peut guider le troupeau et conduire le cavalier sur les routes et hors pistes. » (Lavrillier, 2005 : 284)

Chez les Iakoutes, parmi le bétail, ce sont les petits d'animaux qui sont les plus familiers. J'ai parlé ci-dessus du chien, mais c'est le cas aussi du veau, qui réside dans la cour de la maison durant toute sa première année et à qui la maîtresse met un collier afin de pouvoir le capturer au moment de la traite pour faire monter le lait de sa mère. Plus rarement, ce statut est alloué au poulain. Il arrive en effet qu'une jument meure sur un pâturage, ou qu'elle refuse de laisser téter son petit. L'éleveur le ramène au village avant qu'il ne s'épuise et le confie à une femme, la sienne ou une voisine dévouée, qui le nourrira de biberons à base de lait concentré et de sucre. Ce poulain reste dans la cour de la maison et a parfois le droit d'habiter dans le *xoton*. Une fois qu'il a grandi, la question se pose de ce qu'on va faire de lui. Les Iakoutes n'aiment en effet pas les chevaux qui mordent et le poulain trop familier apprend parfois à le faire au cours des soins qu'on lui prodigue. Si le poulain passe l'hiver, l'homme préfère généralement le remettre en liberté avec les autres chevaux. Mais certains en font des chevaux de selle, critiqués par les autres qui les trouvent trop familiers.

Le dessein de la familiarisation élevée de certains individus et de la limite stricte dans les comportements à ne pas dépasser semble donc avoir pour but d'obtenir des animaux sur lesquels le contrôle de l'homme puisse s'exercer avec davantage de facilité. Ainsi, le Iakoute ne gâte pas ses chevaux afin d'éviter qu'ils ne mordent pas la suite en mandant de la nourriture de sa main, frappe le chiot désobéissant et garde l'adulte à distance respectueuse, met un collier au veau pour le capturer sans peine.

◆ 1.1.3.3. La transformation des objets domestiqués

« L'homme a une histoire parce qu'il transforme la nature. Et c'est même la nature propre de l'homme que d'avoir cette capacité. L'idée est que, de toutes les forces qui mettent l'homme en mouvement et lui font inventer de nouvelles formes de société, la plus profonde est sa capacité de transformer ses relations avec la nature en transformant la nature elle-même. » (Godelier, 1984 : 10)

En effet, bien que les Iakoutes considèrent leur nature vierge et sauvage, il faut admettre qu'ils ont exercé une action sur leur milieu naturel afin de créer de nouveaux pâturages pour leurs animaux. Ces transformations de l'ordre du domaine agricole sont, entre autres travaux, actuellement étudiés par des équipes de chercheurs iakoutes et français (équipe de Toulouse de Eric Crubezy, rencontrée dans la région de Taatta - village de Baajağa - durant des fouilles en juillet 2005). Les Iakoutes, afin d'agrandir leurs *alaas*, pratiquaient à l'automne (septembre) le déracinement de troncs et brûlaient ce qui dépassait du sol afin de faire reculer la forêt (Zykov, 1986 : 14) ou bien encore agrandissaient les herbages en asséchant les lacs (Gogolev Z. V. 1970 : 95). Aujourd'hui, le témoignage d'un de nos informateurs, éleveur de chevaux dans le nord, nous montre qu'un gros travail pour les éleveurs au printemps consiste à faire brûler les pâturages. « Si on n'entretient pas ainsi les prairies, des mottes (*dulğa*) finissent par se former, le vieux foin reste sur place et devient immangeable pour les chevaux »¹⁰. Le phénomène est double : d'un côté l'appropriation du territoire par les Iakoutes passe par l'élevage des chevaux pour lesquels une surface suffisante d'herbages est nécessaire, celle-ci étant d'autant plus grande lorsque les animaux paissent dans la taïga ; de l'autre l'élevage de chevaux nécessite cette domestication du territoire. Comme dans la fameuse histoire de la poule et de l'oeuf, on ne sait vraiment ce qui, de l'organisation du territoire ou de la gestion des troupeaux est primordial pour les Iakoutes. Ces deux actions sont indissociables l'une de l'autre.

La domestication engendre une transformation du territoire, certes, mais également des animaux, de leur mode de vie et de leur apparence physique.

« Par domestication, il faut entendre l'action que l'homme exerce en permanence sur les animaux qu'il possède, ne serait-ce qu'en les élevant. Cette action humaine peut s'exercer dans trois domaines : la protection des animaux (contre les prédateurs, les intempéries), leur alimentation et leur reproduction - à la fois en tant qu'individus et en tant qu'espèces -. La domestication ultime est atteinte quand ces trois besoins vitaux des animaux ne peuvent être satisfaits sans intervention humaine. L'homme prend alors le pouvoir sur l'animal : en le protégeant, il le garde ; en le nourrissant, il l'apprivoise ; en le reproduisant, il le sélectionne, le croise, le modifie. Il crée ainsi des rapports de domination, de séduction, qui ne sont guère différents de ceux qu'ils entretiennent avec ses semblables. Le désir d'appropriation de la nature et des êtres constitue d'ailleurs la motivation profonde de la domestication. » (Digard, 1994, 26-27)

En ce sens, le stade de domestication ultime est loin d'être atteint en Iakoutie pour ce qui est du renne ou du cheval, car ils assurent (les chevaux) une partie de leur protection seuls, que leur reproduction n'est pas contrôlée entièrement (pour ce qui est du renne surtout, séparé en cheptel femelle et cheptel mâle qui se mélangent à leur gré) et qu'ils puisent une grande partie, sinon la totalité, de leur subsistance dans la nature. En revanche, ces espèces, au fur à et mesure des siècles, ont acquis des caractéristiques que l'homme a privilégiées chez eux ou qui sont apparues

¹⁰ Informations, Sergej Lukin, région eveno-bytantaj, 2004

progressivement du fait de l'alimentation ou de l'espace naturel. Ces caractéristiques sont souvent d'ordre physique : robe, taille. Ainsi, Alexandra Lavrillier signale que le renne sauvage est « plus roux » et « plus corpulent » que le renne domestique (Lavrillier, 2005 : 200). Ce qu'elle ne signale pas, mais qui est visible dans les annexes de sa thèse sur les photographies, sont les robes des rennes très variées, allant du renne brun foncé au blanc si pur que la peau rose transparait, en passant par le brun clair, le moucheté et le blanc à larges tâches qui, certainement, portent des noms bien particuliers. J'ai pu remarquer que les robes blanches ou mouchetées sont beaucoup plus rares dans le nord chez les Evènes¹¹. Chez les Iakoutes, les robes et les termes qui s'y rapportent sont d'une grande diversité et les nuances sont difficilement perceptibles par l'œil étranger. Pour les bœufs et les chevaux existent des termes désignant la nuance de base, puis d'autres pour les marques particulières (comme par exemple *nyrdaax* désignant une marque en forme de selle *nyyr* sur le dos d'une vache) ainsi que pour les motifs récurrents (robes mouchetées, à grosses tâches régulières, bicolores...). En voyageant dans différentes régions, l'observateur s'aperçoit que certaines robes sont privilégiées suivant les zones : chevaux blancs et clairs dans le nord, vache rouge à droite de la Léna et bicolores noires et blanches sur la rive gauche... Les descriptions de rituels mentionnent le plus souvent le sacrifice d'une tête de bétail d'une robe bien déterminée demandée par l'esprit censé posséder des animaux de cette robe-là. Par ailleurs, il existe bien des races de chevaux et une race de bœufs dites iakoutes. La vache iakoute, très rare aujourd'hui et conservée surtout à Sakkyryr (région eveno-bytantaj) où sont totalement absentes les races soviétiques, est petite et râblée. Ses poils poussent très longs en hiver et ses cornes ont presque toujours des défauts ou sont tordues¹². Tout cela porte à croire que la transformation des animaux est affaire non seulement de peuples, mais de tribus (réparties dans différentes régions) et même, à la plus petite échelle, d'individus. En effet, tel éleveur préférera telle robe à une autre. C'est là que l'anthropologie cognitive est utile et qu'un travail à la hauteur de celui de Yves Delaporte (Delaporte, 2002)¹³ serait sans doute révélateur¹⁴.

¹¹ Une preuve que les peuples portaient de l'importance à ces robes est la remarque de mon informatrice Faina (informations F. Kurčatova, Sakkyryr, eveno-bytantaj, 2003) selon laquelle les rennes blancs et bicolores étaient avant la collectivisation beaucoup plus nombreux. Ces rennes, ajoute-t-elle, étaient en priorité utilisés pour des rituels et ce serait pour cette raison que leur reproduction aurait été freinée par les Soviétiques afin d'éliminer les supports de rituels.

¹² Le motif de *tuora muos* (corne tordue) est d'ailleurs répandu dans les contes évoquant la vache.

¹³ Yves Delaporte entreprend dans son livre sur le *Regard de l'éleveur de rennes* en Norvège une classification des termes se rapportant aussi bien à la couleur de la robe qu'à la forme des bois utilisés par les différents éleveurs. Il montre que ces termes sont relatifs à la personne qui les utilise, une même robe pouvant être jugée de deux couleurs différentes par deux observateurs et la forme des bois jugées différemment en fonction d'angle de vue de la personne par rapport à l'animal.

¹⁴ Dans sa thèse sur la culture tchoukche, Virginie Vaté donne les termes concernant le pelage, les bois, l'âge et le sexe des rennes (thèse, Vaté, 2003 : 152-154).

1.1.4. Théories contemporaines de la domestication

A présent que j'ai avancé dans la présentation des aspects de la domestication appliquée au système iakoute, je peux m'attacher à définir les intérêts et les limites de deux systèmes d'analyse du concept de domestication en montrant ce qu'ils apportent à mon étude. La domestication, avant d'intéresser les anthropologues, a été un sujet de zoologues ou de zootechniciens qui ont trouvé dans la classification des différents animaux domestiques davantage d'intérêt que dans l'étude des raisons de leur domestication. Après Haudricourt ou Leroi-Gourhan, deux chercheurs contemporains attirent mon attention de par leur point de vue analytique. Je rappellerai rapidement le contenu de leur analyse et en montrerai les limites dans le cas qui se présente à moi, tout en tentant d'y apporter une ouverture.

◆ 1.1.4.1. Appropriation et utilisation

Selon François Sigaut la notion de domestication est obsolète, car elle ne peut à elle seule définir tout un ensemble de critères qu'elle confond et qui empêche l'analyse des relations à l'animal. Dans son article de 1988, il propose de définir les relations hommes-animaux en quatre catégories autour des notions d'appropriation, de familiarisation et d'utilisation. Il distingue donc : 1/ les animaux appropriés, non apprivoisés, non utilisés ; 2/ ceux qui sont appropriés, apprivoisés, non (ou peu) utilisés ; 3/ ceux qui sont appropriés, non apprivoisés, utilisés ; et 4/ ceux qui sont appropriés, apprivoisés, utilisés.

Cette théorie est séduisante et permet de classer les animaux avec exactitude, suivant un système ordonné, peut-être un peu rigide mais très rigoureux. Les Iakoutes possèdent des animaux des deuxième, troisième et quatrième catégories. Les animaux de la première catégorie ne sont pas appropriés par les Iakoutes eux-mêmes. En revanche, ceux-là pensent qu'ils appartiennent à des esprits (esprits-protecteurs *ajyy* ou esprits-maîtres *ičč*) qui ont la charge de les leur redistribuer lors des chasses¹⁵.

Comment utiliser cette théorie, selon laquelle la notion de domestication se réduit à une utilisation pour ceux qui sont appropriés par l'homme ?

◆ 1.1.4.2. Systèmes domesticatoires

Pour Jean-Pierre Digard, comme je l'ai déjà donné à comprendre dans les chapitres précédents, la notion de domestication n'est pas tant pertinente que celle de systèmes domesticatoires, pluriels et différents les uns des autres. Ces systèmes se créent par la volonté de l'homme, ce qui met la domestication du côté dynamique de l'action. C'est ainsi que Jean-Pierre Digard parle d'« action domesticatoire » (Digard, 1994 : 26), qui peut cesser à tout moment et provoquer l'ensauvagement

¹⁵ Cf note 3

d'espèces. Le maintien de la place d'un animal à un certain degré sur l'échelle du système domesticatoire permet, selon lui, de maintenir un pouvoir sur l'animal. J'ajoute que cela permet en quelque sorte à l'homme de s'inclure lui-même dans un système qui lui fait miroir et qui justifie la construction et la structure de ses relations avec l'environnement et à l'intérieur même de sa société.

C'est pourquoi la notion de système domesticatoire est pertinente à l'intérieur d'un contexte donné : dans un contexte géographique particulier, une société précise et à un moment donné. Ce regard peut être utilisé comme méthode pour l'analyse de différents systèmes existants. Il est particulièrement tentant de l'employer dans le cas iakoute. Parler de systèmes permet d'inclure différents éléments qui ont leur importance pour l'analyse, tels que la géographie, l'histoire du peuple, ses croyances, les animaux qu'il utilise et ceux qu'il n'utilise pas... Cela offre ainsi la possibilité d'avoir une vue plus globale d'un système avant d'en dégager l'objet particulier qu'est ici le cheval.

◆ 1.1.4.3. Limites de l'application d'un seul système

Les deux angles de vue, celui de Digard et celui de Sigaut, apportent beaucoup quant aux méthodes à adopter dans l'analyse de l'importance du cheval pour les Iakoutes. Cependant je me demande si l'adoption d'un seul mode d'analyse ne tarirait pas la richesse des résultats.

L'idée d'étudier les variations possibles entre appropriation, apprivoisement et domestication dans l'étude du cas iakoute semble intéressante surtout de part les détails qu'elles impliquent. Mais que faire des mots 'domestication', 'semi-domestique', 'sauvage', que refuse apparemment Sigaut dans son travail car trop globalisants, et à quoi mènerait une étude faite dans un tel cadre ? Je m'inspirerai du tableau des productions animales proposé par Sigaut (1980 : 22-23) pour illustrer ses idées. Il donne une méthode précise et détaillée pour l'étude de l'utilisation des produits corporels, de l'énergie, des comportements et des signes animaux, qui peut être conjugué, modifié ou complété, suivant de multiples variations dans le cadre de mon travail.

J'adopterai par contre le terme de système domesticatoire, emprunté à J.-P. Digard, qui sous-entend l'étude des relations des objets formant ce système. En effet, l'anthropologie étudiant la relation entre les objets, plutôt que les objets eux-mêmes, il est adéquat d'utiliser la notion de système ou, en d'autres termes, de combinaisons de relations. Celui-là conduira à étudier, dans la culture iakoute, l'importance du cheval en la confrontant en permanence avec celle des autres animaux. Qu'est-ce qu'un cheval pour les Iakoutes ? Comment se définit le cheval par rapport à l'homme et par rapport aux différents animaux ? Que possède de plus cet animal par rapport aux autres ? Et qu'a-t-il aussi en moins ?

◆ 1.1.4.4. Perspectives de la méthode employée pour les Iakoutes

Acceptant la notion de système domesticatoire et m'inspirant des études de cas proposées par Sigaut, je dispose des premiers éléments pour mener l'enquête. Pourtant, il est possible qu'un élément vienne faire barrage à l'analyse. Que faire d'une opposition entre nature et culture, maintenant vieillie, et surtout de la notion de domestique et de sauvage qui n'est peut-être pas pertinente chez ce peuple de Sibérie ? Les Sibériens, comme d'autres peuples dont la religion est fondée sur la croyance en l'existence d'esprits dans tout élément naturel, n'ont pas la même notion dichotomique du sauvage et du domestique. Par ailleurs, si les hommes sont propriétaires, pour employer le terme de Sigaut, des animaux qu'ils élèvent (et d'autres animaux qui présentent des cas limites), les autres animaux sont conçus comme le bien d'esprits qui les protègent et les attribuent aux être humains selon un système d'échange prévoyant don et contre-don. De plus, il apparaîtra au fur et à mesure de cette partie que le statut du cheval n'est pas si clair et déterminé qu'il ne pourrait l'être *a priori*. C'est la raison pour laquelle j'hésite à faire intervenir dans mon analyse uniquement les animaux dits domestiques et serais au contraire tentée d'y inclure les animaux dits sauvages. Sans parti pris, cette méthode d'analyse propose donc une étude de la place occupée par le cheval dans le système domesticatoire iakoute, englobant, selon les termes de Sigaut, tous les animaux qui sont ou non appropriés (au propre ou au figuré par humains et non humains), apprivoisés et utilisés.

1.1.5. Influence des croyances religieuses et de la conception du monde

◆ 1.1.5.1. Critères géographiques de la conception du monde

L'homme et les différents animaux sont placés dans une géographie précise de l'environnement qui donne à chaque être vivant sa place et son origine.

Dans les épopées (*ologyxo*), l'univers est apparemment présenté comme la superposition de trois mondes horizontaux, du moins est-ce la manière dont cela est interprété couramment aujourd'hui par les Iakoutes : le monde 'du haut' (*iöbe dojdu*), le monde 'du milieu' (*orto dojdu*) et le monde 'du bas' (*allara dojdu*). Le monde 'du milieu' comporte lui-même un centre, qui est représenté par l'arbre 'du milieu' *Aar Lauk Mas*, qui sert de jonction symbolique entre les trois mondes. En dehors du contexte des *ologyxo*, le monde n'est pas conçu comme une superposition de mondes parallèles, comme le laisse supposer une conception influencée par des représentations chrétiennes, mais comme un monde incliné et continu du sud-est vers le nord-ouest. Le sud-est est une direction positive, source de vie et d'abondance. C'est la direction du soleil levant vers laquelle les Iakoutes orientent

l'entrée de leur maison et d'où viennent les troupeaux de chevaux et les esprits qui en sont propriétaires. Lorsque les Iakoutes dessinent une carte, ils présentent leur parcours dans le sens contraire des cartes officielles, en orientant le sud vers le haut et le nord vers le bas. Les rivières coulent vers le nord et représentent un moyen certain de se diriger lors des déplacements lointains. Le nord, comme l'ouest, sont des directions funestes, vers lesquelles se dirigent les morts et c'est la raison pour laquelle les morts sont étendus la tête orientée vers ces directions¹⁶. La correspondance entre le bas et le nord fait par ailleurs du milieu aquatique un monde dont il convient de se méfier plus que des autres milieux naturels et envers lequel il faut donc prendre davantage de précautions.

Au monde 'du bas' des épopées correspond celui de l'eau, impénétrable, craint par les Iakoutes et lieu de vie des créatures de Satan. Alors que *Tanara* aurait créé les hommes, le bétail et d'autres animaux doués de respiration (*tyynnar tyynnağ*), *Satana* aurait créé les poissons et différents insectes (Alekseev, 2004 : 80). Jadis, les Iakoutes croyaient que le monde, avant que l'ordre y soit institué, était en proie au désordre et aux ténèbres. « Dans le chaos gris est apparue en premier l'eau, où nageaient des poissons de fer (...) Du chaos naquirent trois mondes, dont le monde du milieu aux eaux qui s'évaporent » (Savvin E. V., 2000 : 44). Popov note que « dans l'eau habitent différents esprits mauvais et les esprits mauvais de toutes les tribus viennent y habiter temporairement » (Popov 1979 : 128).

Dans les croyances animistes des Iakoutes, il n'existe pas de dualisme entre des esprits foncièrement bons ou vraiment mauvais. Ce dualisme entre le bien et le mal, ainsi que l'idée de ciel bon et de monde souterrain infernal, apportée par les Russes chrétiens à leur arrivée en Sibérie extrême-orientale à partir des années 1630, va peut-être de paire avec le fait que les Iakoutes, craignant le milieu aquatique, donnent aux créatures de l'eau et de ses abords un caractère négatif.

Bien qu'ils soient pêcheurs, les Iakoutes ne savent généralement pas nager. Il n'est pas certain par ailleurs qu'un rapport de cause à effet lie ce fait à la froideur des cours d'eau et la dangerosité des courants. Si l'eau est un milieu peu connu du fait de son inaccessibilité, elle est aussi crainte par les Iakoutes qui pensent qu'elle est le lieu de vie de différents esprits. Ainsi, le milieu aquatique se rapporte toujours à l'inconnu, au mystérieux, à l'invisible, à quelque chose d'inquiétant et, par extension, à différents esprits ou êtres imaginaires (comme le mammoth) dotés de qualités plus ou moins dangereuses, dont la présence est déterminée par des manifestations sonores et visuelles ou des signes interprétables.

Dans l'étude du système domesticoire iakoute, le rapport à l'espace aura donc sa place. Dans les rituels, par exemple, ou interviennent des animaux, ceux-là sont envoyés, vivants ou morts, dans des directions précises car offerts à des esprits censés habiter dans ces directions.

¹⁶ Si le mort est étendu sur le ventre, sa tête est orientée vers le nord. S'il est sur le dos, il est orienté vers le sud de manière à ce que, une fois debout, son visage soit tourné vers le nord.

◆ 1.1.5.2. Un monde peuplé d'hommes, d'animaux et d'esprits

L'eau des lacs et des fleuves est le lieu de vie des *süllüükun* (ou *söllöökün*)¹⁷, esprits présents dans l'eau que les Iakoutes convoquent durant la période de divination (*Taŋxa keme*), la veille du Noël russe, dans la nuit du 6 au 7 janvier, juste avant minuit, en se rassemblant en cercle autour d'un trou pratiqué dans l'eau gelée. Les esprits *süllüükun*, dotés d'un nez de cochon, de cornes de vaches et de sabots aux pieds, apportent le désordre : ils sont nombreux, dérangent les vaches et les dispersent, volent les vêtements dans les maisons¹⁸. Pour éviter cela, les Iakoutes apposent des croix sur les issues des habitations.¹⁹ Dans certains récits, on les représente comme des « gens sans sourcils » habillés d'un manteau d'écailles (Emelânov 1995 : 245), qui vivent sous l'eau et possèdent d'immenses richesses. Ces êtres, s'ils peuvent prédire l'avenir et rendre riches les hommes qui acceptent leurs dons d'argent caché sous forme de bouse de vache, sont craints par les Iakoutes qui préfèrent ne pas se rendre la nuit au trou creusé dans la glace de la rivière ou du lac pour chercher de l'eau (*idem* : 249).

L'eau ainsi que les autres éléments de l'environnement sont également le lieu de vie de différents esprits-mâtres (*ičči*), envers lesquels il convient d'observer interdits et prescriptions qui modélisent le comportement. « Il y a un esprit en toute chose, mais les esprits les plus forts sont les esprits du feu (*not ičči*), de l'air (*salgyn ičči*), de la terre (*sir ičči*) et de l'eau (*uu ičči*).²⁰ » Eveline Lot-Falk précise : « Est maître d'une espèce végétale ou animale, l'esprit qui possède l'endroit où elle pousse ou vit, qui y réside. Selon la nature des dieux, ce sera le maître de l'eau, le maître de la montagne ou le maître de la forêt et, de préférence souvent au maître de la forêt, celui de la terre. » (Lot-Falk 1953 : 52). Les offrandes faites à ces esprits sont quotidiennes et permettent aux hommes de se garantir la chance et la faveur des esprits des différents lieux qu'ils traversent.

Ainsi, l'orientation dans l'espace ne concerne pas seulement les vivants mais aussi les esprits des ancêtres qui effectuaient les mêmes trajets. « Quelquefois, dans la pénombre de l'hiver, alors que la lune ne brille pas, les chamanes éclairent le chemin des gens perdus. Ils n'éclairent que celui des personnes de leur lignée.²¹ » L'orientation dans l'espace implique ainsi avant tout la connaissance de la terre natale où les ancêtres ont vécu et où ils ont laissé leurs traces sous forme de routes

¹⁷ Ce nom et les croyances qui y sont rattachées proviennent apparemment de la culture russe, mais ils ont été facilement assimilés et sont aujourd'hui encore très vivants, aussi bien dans le nord de la Iakoutie (région de Verkhoïansk) qu'en Iakoutie centrale. Emelânov (1995 : 342) fait référence à Pekarskij et à Ergis. Le premier donnait une origine russe au mot *šulûkun/šilikun/šulûkun* qui désignerait l'esprit de l'eau, vieil homme riche, seigneur des profondeurs. Le deuxième explique que les *süllüükün* viendraient de petits esprits russes qui apparaissent entre le jour de Noël et l'Épiphanie). Il faut certainement faire un parallèle avec le *vodânoj*, esprit de l'eau russe.

¹⁸ Informations : enfants de l'école de Xamagatta, Nam, 2003

¹⁹ J'ai ainsi observé une croix à cet effet sur les bains et sur les fenêtres d'une maison iakoute à *Elges* (région de Verkhoïansk)

²⁰ Informations, Faina I. Kurčatova, région eveno-bytantaj, 2004

²¹ Informations, Faina Kurčatova, région eveno-bytantaj, 2004

de transhumance (là où elle est pratiquée), de lieux peuplés d'esprits d'ancêtres et d'autres dits « sacrés » (*ytyk*)²².

Esprits des lieux et esprits des chamanes sont intimement liés et contraignent les hommes à observer des rituels, destinés à préserver l'harmonie qui existe entre eux et leur environnement. « Quand on arrive dans un lieu où habite un esprit de chamane, on fait toujours une offrande au poêle. Si on n'a pas de poêle, on peut faire une offrande au feu de camp. L'esprit des chamanes (*ojuun iččite*) n'est pas le même que l'esprit des lieux (*dojdu iččite*). Ils cohabitent harmonieusement avec les esprits des choses, de l'herbe... etc. L'homme doit connaître les lieux où vivent des esprits de chamanes, afin de pouvoir faire les offrandes nécessaires pour pouvoir traverser ce lieu sans encombre »²³. La personne qui allume le feu dans le poêle du campement fait toujours une offrande au feu. Celle-ci est le plus souvent constituée de bons morceaux de ce que les hommes consomment (grains de thé, viande, bonbons entiers). La même action est effectuée lors des arrêts brefs au milieu d'une prairie ou dans la forêt. L'imbrication des éléments homme/nature/sur-nature semble totale : ainsi, si les esprits sont les garants de la clémence de la nature envers l'homme, les animaux sont également des intermédiaires entre les humains et les esprits. C'est la raison pour laquelle il faut leur porter des attentions. Ainsi, le geai (*kukaaky*) est un bon exemple d'animal dont l'homme se soucie particulièrement. Animal à la curiosité développée, le geai s'approche des feux de camps et des campements par attrait pour la nourriture (viande). Cet oiseau possède plusieurs cris et chants, que l'homme interprète comme révélateurs de l'humeur de l'animal. Les hommes disent : « Si *kukaaky* pleure, c'est de mauvaise augure²⁴ ». C'est pourquoi, afin de s'assurer que l'animal soit toujours content, l'homme lui laisse quelques restes à la fin du repas.

Mais « [l]a protection implique également une domination non réversible de celui qui l'exerce sur celui qui en bénéficie. Dans les rapports aux [esprits], elle tend à devenir un schème dominant, lorsqu'un ensemble de plantes et d'animaux est perçu tout à la fois comme tributaire des humains pour sa reproduction, son alimentation et sa survie et comme si étroitement lié à eux qu'il en devient une composante acceptée et authentique du collectif. (...) Tout comme les humains veillent sur les animaux et les plantes dont ils extraient leur subsistance, ils peuvent être eux-mêmes protégés par un ensemble d'[esprits], les divinités, qui tirent de ce patronage substantiel des avantages, à savoir leur raison d'être ». (Descola, 2001 : 661).

La question se pose alors de manière évidente : comment éviter d'inclure les esprits dans le système domesticoire iakoute, si ceux-là jouent un rôle prépondérant dans la relation quotidienne que l'homme entretient à la nature ?

²² La notion d'*ytyk* en iakoute est à aborder avec précaution. En effet, elle désigne avant tout ce qui est vénérable ou respectueux. C'est aussi bien le cas d'un vieillard que d'un lieu. Elle désigne également un sacrifice aux esprits, dont je propose un commentaire dans la partie consacrée à la place du cheval dans la société.

²³ Informations, Faina Kurčatova, région eveno-bytantaj, 2004

²⁴ Informations, Gregorij Potapov, région eveno-bytantaj, 2004

◆ 1.1.5.3. Esprits et système domesticatoire

Ma première démarche a été d'inclure dans le système domesticatoire iakoute les autres animaux, y compris ceux qui peuvent être considérés au premier abord comme sauvages. Le statut du cheval n'étant, comme je le montrerai, pas si clairement déterminé que nous pourrions le croire, il est indispensable de pouvoir ajouter au système d'analyse les autres animaux. De cette façon de voir en découle une deuxième : celle d'inclure également dans le système de relation les esprits, ces entités invisibles qui sont censées elles aussi posséder du bétail et d'autres animaux, qui permettent aux hommes d'établir avec eux des échanges. L'esprit de la chasse, Baaj Baajanaj (le Riche Baajanaj), duquel le chasseur reçoit le gibier, coexiste avec les différents esprits liés à l'élevage tels que le Seigneur Créateur D'öhögöj protecteur des chevaux (D'öhögöj Ajyy Tojon), Le Seigneur Créateur Blanc, à la cime du panthéon des esprits *ajyy*, protecteur des êtres humains (Ürüŋ Ajyy Tojon).

« Même partielle, l'humanisation du donneur ouvre la possibilité conceptuelle d'une forme de transcendance de la surnature vis-à-vis de la nature - et l'on ne peut plus écrire (sur)nature, formulation impliquant une identification -, ainsi que vis-à-vis de l'humanité : elle exprime la maîtrise de l'homme sur l'animal que traduit la domestication, ainsi que la domination de l'ascendant sur le descendant au sein d'une société. L'on verra les diverses entités humanisées en position de donneur troquer le qualificatif de riche qui caractérisait l'esprit de la forêt contre celui de maître. Et l'obtention de la subsistance aura beau reposer toujours sur une forme d'échange, les relations assurant cet échange deviendront des rapports de dépendance. En somme, l'homme se trouvera redevable à des entités supérieures de sa domination sur l'animal domestique, redevable à la surnature de sa maîtrise de la nature. » (Hamayon, 1990 : 607)

Ainsi, c'est de D'öhögöj Ajyy Tojon que les Iakoutes pensent recevoir leurs chevaux et c'est d'Ynaxsyt Xotun (la Dame Créatrice/gardeuse des vaches, de *ynax*, la vache) qu'ils disent recevoir leurs bœufs. Pour remercier ces esprits et continuer de s'accorder leurs faveurs, les Iakoutes leur faisaient des offrandes, notamment lors de la fête de l'*yhyax*.

Ainsi, je pense qu'il est difficile d'étudier le système domesticatoire iakoute, sans y inclure les entités symboliques en l'existence desquelles croyait ce peuple. Il serait incomplet de ne tenir compte que de la partie humaine de cette combinaison de relations esprits-animaux-humains de laquelle dépend les notions relatives à la domestication.

1.2. COMMENT CLASSER LES ANIMAUX ?

La classification des animaux pose toujours problème. Dans la Bible, une classification se fait entre les animaux qui semblent influencer notre vocabulaire actuel. Elohim dit : « Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance ! Qu'ils aient autorité sur les poissons de la mer et sur les oiseaux des cieux, sur les bestiaux, sur toutes les bêtes sauvages et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre ! » (le Livre de la Genèse). Ainsi, il est, par exemple, notable que les oiseaux ne sont pas considérés comme des animaux sauvages, ni des reptiles. Mary Douglas montre que cette classification est le produit de la « triple distinction entre la terre, les eaux et le firmament : le Lévitique reprend ce schéma et désigne les animaux propres à chaque élément. Dans le firmament, ce sont les volatiles ailés à deux pattes, dans les eaux les poissons à écailles qui nagent avec des nageoires, sur la terre, ce sont les animaux à quatre pattes et qui sautent et marchent. Tout groupe de créatures non équipées pour le mode de locomotion qui lui est imparti dans un élément est contraire à la sainteté » (Douglas, 1992 : 74).

Qu'en est-il chez les Iakoutes ? Quels sont les critères classificatoires dans leur culture ? Il apparaît que les Iakoutes semblent classer les animaux en fonction de plusieurs systèmes. Le premier sera en relation avec l'attribution ou la non-attribution d'une âme à ces animaux. Le deuxième système, quelque peu similaire à ce que j'appellerais la distinction entre les animaux sauvages et les animaux domestiques, classe les êtres vivants en animaux sauvages, dont une partie appartient à la classe de ceux qui sont chassés, et animaux élevés. La troisième catégorie n'est pas expressément désignée par un terme. Elle est néanmoins importante et établit, à l'intérieur d'une espèce, un système de correspondance avec la société humaine.

Les textes auxquels je ferai appel seront parfois confus car déjà imprégnées d'influence chrétienne.

1.2.1. Les animaux doués d'âme

Les notions d'âme et de vie semblent pertinentes pour proposer une première taxinomie des animaux. Il s'agit, d'une part, de la terminologie du vivant qui respire (*tynnar*), et de l'autre des termes plus complexes qui, à plusieurs, forment le concept de *kut-siir*. Les deux concepts coexistent et se complètent.

◆ 1.2.1.1. Les « respirants »

Au monde 'du bas' (*allara dojdu*) des épopées correspond celui de l'eau, impénétrable, craint par les Iakoutes et lieu de vie supposé, dans les contes à

caractère mythique, des créatures de Satan. Alors que Taŋara aurait créé les hommes, le bétail et d'autres animaux doués de respiration (*tyynnar tyynnaŋy*), Satana aurait créé les poissons et différents insectes. (Alekseev, 2004 : 80)

Après que Dieu a créé la terre et que Satan a créé l'eau afin de la noyer, selon ce qui est probablement la réinterprétation iakoute de la Bible, « Dieu se mit à créer les animaux et les plantes. Le diable, l'imitant, se mit aussi à en créer. Tout ce qui était fait par Dieu était utile à l'être humain, tandis que tout ce qui était l'œuvre du diable lui était néfaste et inutile. Dieu avait créé sur terre l'être humain et le diable les poissons. Le diable se mit à dénigrer la création de Dieu en disant qu'elle ne pouvait pas vivre dans l'eau. Mais Dieu lui répondit que ses créations à lui ne pouvaient vivre dans l'air. Comprenant que les gens et les animaux ne peuvent pas vivre sans eau, Dieu bénit l'eau et les poissons. C'est pourquoi l'homme peut se nourrir de poissons. » (Kulakovskij, 1979 : 15).

Le terme *tyyn* désigne à la fois l'âme, la respiration et la vie. Uno Harva écrit : « La forme d'apparition de la vie aussi bien chez l'homme que chez l'animal et en général chez tout ce qui respire, a été appelée 'souffle' (Altaïque et iakoute : *tyyn*, mongole, bouriate et kalmouke : *amin*, *ämin*) par les peuples turcs. A l'heure de la mort, le 'souffle' quitte le corps par la bouche et par les narines et se dissipe sans laisser de trace comme une vapeur » (Harva, 1959 : 180). On peut donc penser que les poissons, et par extension les autres êtres, peuplant l'eau, sont censés ne pas respirer et ne pas posséder d'âme. En réalité l'âme (lat : *animus*) est bien à distinguer de l'âme (lat : *anima*) et je montrerai au chapitre qui suit qu'il ne faut pas confondre l'âme et la respiration. Certes les êtres, qu'ils soient censés respirer ou non, sont des vivants. Il n'est cependant pas certain que les Iakoutes considèrent les êtres sans respiration comme des êtres sans âme.

◆ 1.2.1.2. Les « doués d'âme(s) »

Les ethnographes russes et iakoutes traduisent par *duša* (rus : âme), la notion de *kut*. Tous sont d'accord pour dire que l'âme humaine se compose de trois éléments : *ije-kut*, l'âme-mère ; *buor-kut*, l'âme-terre et *salgyn-kut*, l'âme-air. D'après Kulakovskij, l'âme-mère est la plus importante, car « elle est donnée par les esprits²⁵ dans le corps même de la mère lors de la conception de l'enfant (Kulakovskij, 1979 : 59).

L'âme-mère peut quitter le corps. Elle peut prendre place dans un autre objet : ainsi le chamane peut placer son *kut* dans son tambour. C'est elle qui est menacée de rapt par les esprits *abaahy* des maladies. D'après Alekseev, l'âme-mère ne peut quitter le corps. C'est l'âme-terre, qui, marchant à côté de la personne, peut se faire enlever par un *abaahy* (Alekseev N. A., 1992 : 61). Après la mort, le *kut*-mère revient aux esprits *ajyy*, le *kut*-terre se transforme en poussière et le *kut*-air en air (Kulakovskij, 1979 : 60).

Les chercheurs semblent d'accord sur le fait que les habitants du monde aquatique, les insectes et la vermine ne possèdent pas de *kut* (Alekseev, 1992 : 59). Ainsi

²⁵ Kulakovskij emploie le mot russe *božestvo*, c'est-à-dire divinité

Kulakovskij écrit : « Dans les contes, on dit que le héros des ténèbres cache son *kut* dans un endroit où on ne peut pas le trouver, par exemple à l'intérieur d'un monstre, d'un serpent, d'un poisson » (Kulakovskij, 1979 : 60). Parmi ces êtres, les poissons posent problème.

En effet, le milieu aquatique se rapporte toujours à l'inconnu, au mystérieux, à l'invisible, à quelque chose d'inquiétant et, par analogie, à différents êtres imaginaires dotés de qualités plus ou moins dangereuses, dont la présence est déterminée par des manifestations sonores et visuelles ou par des signes interprétables. Le milieu aquatique est aussi, d'après le mythe relatif aux poissons et aux reptiles, le milieu des animaux créés par Satan et non pourvus de la faculté d'âme (*kut*) (Lot-Falk, 1953 : 19). Il ne faut pas non plus oublier l'influence de la chrétienté, pour laquelle « les derniers animaux impurs sont ceux qui se traînent, rampent et grouillent sur la terre » (Douglas, 1992 : 75) et qui a sans doute contribué à 'faire perdre' leur âme à des animaux comme les serpents, les salamandres ou les vers.

A y regarder de plus près, il est intéressant de constater que ce n'est ni l'air, ni le manque d'air²⁶, qui causent la mort du poisson, mais le fait qu'il soit sorti de son milieu. En effet, à la question « Quel est le terme utilisé pour dire tuer le poisson ? », le Iakoute répond « les Iakoutes ne tuent pas les poissons : ceux-ci s'endorment tout seuls en raison du manque d'eau et du froid. Mais parfois, au chaud, ils peuvent se réveiller²⁷ ».

De plus, l'information de Mandar (Baajağa, 2005) nuance la notion d'âme : « Il y a douze *kut* : *salgyn-kut*, *buor-kut*, *ije kut*, *uu-kut* [l'âme-eau] et neuf autres *kut* qui correspondent chacun aux divinités qui vivent aux neuf niveaux du ciel. Par exemple la divinité D'öhögöj Ajyy, l'âme-eau est le *kut* des poissons. »

Il semble donc que le *kut*, s'il est distinct du souffle de vie, prenne son essence dans le lieu de vie et que les poissons, s'ils ne sont pas censés respirer, sont néanmoins des êtres doués d'un certain type d'âme.

Les *kut* sont, chez l'homme, rattachés à la notion de *sür* (*kut-sür*), qui représente la force psychique de l'individu. Tous les deux sont considérés comme un don des esprits et sont introduits dans la femme enceinte en même temps (Kulakovskij, 1979 : 61).

Si le *sür* semble être un attribut spécifiquement humain, chaque animal est-il doté d'un *ije kut* ? Alekseev note que, d'après les croyances des Iakoutes, les chevaux et les bœufs sont dotés d'*ije-kut* et de *salgyn-kut*. Cette notion de *kut* reste vague dans les recherches des ethnographes. Seroševskij écrit : « Parmi les animaux, le cheval seul possède une « koute » [*kut*] ; c'est quelque chose comme une vague image de l'homme, comme une ombre » (Seroševskij, 1902 (N°2) : 223). Il existe parallèlement la notion d'*ičči*. Le terme *ičči*, généralement traduit par esprit-mâitre, est un esprit qui se trouve en toute chose, y compris dans le verbe (*tyl iččite* : l'*ičči* du mot). « Le mot humain possède son *ičči*. Le mot prononcé se transforme en un

²⁶ Ni la main de l'homme.

²⁷ Informations M. Samsonova, Iakoutsk, 2004

oiseau qui vole dans la direction et retransmet ce mot. » (Kulakovskij, 1979 : 45). Il ne faut pas confondre l'*ičči* de l'*iččite*. Le premier est un esprit du lieu, alors que le deuxième est 'l'esprit' ou 'l'âme' présent en chaque objet.

L'*ičči*, comme le *sür* et le *kut*, n'ont pas de définitions uniformisées chez les chercheurs. Ainsi pour Seroševskij, le *sür* ne concerne pas uniquement l'être humain : « En plus de l'*itch-tchi* [*ičči*]²⁸, l'être vivant possède le *sür*. Toutes les créatures vivantes, en commençant par les insectes et les vers, en finissant par les oiseaux et les animaux, possèdent ce *sür*. Il y a des *sür* de différentes qualités et de différentes puissances. Quoique petits, le lézard et le serpent sont des êtres mystérieux, dangereux. Parmi les oiseaux, c'est la perdrix [des neiges], à la voix perçante, à l'essor brusque, les vanneaux aux cris plaintifs, qui voltigent en guirlande au-dessus des eaux, le grand *nour* [*nur*] (canard *gagara*) dont le sifflement aigu se fait entendre dans l'ombre du crépuscule, le corbeau solitaire, fils des sombres divinités, tous ces oiseaux, quelles que soient leur taille et leur force, sont des oiseaux chamaniques aux *sür* magiques. L'aigle les domine tous : c'est l'animal-roi (*toion-keil* [*tojon-keyl*]) » (Seroševskij, 1903b : 218).

1.2.2. Sauvage et domestique

Une première distinction ayant été faite entre animaux « respirant » et « non respirant » d'une part, et ceux qui possèdent ou non une âme d'autre part, il faut se tourner à présent vers un autre système sakha de classification des animaux. Il s'agit de ce que la pensée occidentale entend souvent par les notions de 'sauvage' et de 'domestique' et que je désignerais plutôt comme allant du moins sauvage au plus sauvage.

« La domestication animale a probablement joué un rôle dans la 'transition sibérienne', mais elle ne suffit pas à l'expliquer. Car la disponibilité d'un animal domesticable n'aboutit pas nécessairement à sa domestication (...). C'est ce dont témoignent les peuples de l'Amérique subarctique qui se sont abstenus de suivre la voie de leurs voisins sibériens en domestiquant les rennes, et cela bien que la relation de protection impliquée par l'élevage fut presque partout présente à l'état de potentialité dans la figure du maître des caribous, et de façon concrète, dans l'élevage des chiens. » (Descola, 2001 : 667)

L'exemple du renne, que prend Descola, se prête particulièrement à cette illustration. Il fait à la fois partie des animaux sauvages (*keyl*) et des animaux élevés (*d'ie* : de la maison). Mais s'arrêter à ces distinctions serait trompeur. En effet, parmi les animaux *keyl*, certains peuvent devenir *bult*, animaux à chasser, et d'autres non. Il faudra aussi se poser la question de la terminologie même de *d'ie* (de la maison) et *d'iki* (rus : *dikij*, sauvage), souvent utilisé par les Iakoutes, pour connaître son origine et savoir si leur opposition fait bien partie, ou non, du système classificatoire sakha.

²⁸ « Le mot humain possède son *ičči*. Le mot prononcé se transforme en un oiseau qui vole dans la direction et retransmet ce mot. (Kulakovskij, 1979 : 45) »

◆ 1.2.2.1. Influence de la terminologie russe

Dans l'étude de la classification des animaux, il est nécessaire de prêter attention aux termes influencés par les structures russes, et par extension par celles de type occidental. En effet, les termes semblent, en apparence, opposer d'une part les animaux sauvages (*d'iki*) et d'autre part les animaux domestiques (*d'ie*). Ainsi, l'animal le plus révélateur est le renne (*taba*), désigné respectivement dans le vocabulaire moderne par les termes *d'iki taba* (rus : *dikij*, sauvage) et *d'ie taba* (domestique, littéralement : de maison). A regarder de plus près, les termes utilisés, je me suis aperçue qu'ils n'étaient employés qu'en tant que traductions littérales faites à partir du russe. En effet, pour désigner le cheval non dressé le terme employé par les éleveurs de chevaux est en russe toujours *dikaâ lošad'*, ce qui signifie cheval sauvage. Cependant, au moment de me communiquer la traduction en iakoute, mes informateurs employaient d'autres termes : *xanyl* (non dressé²⁹), s'opposant à *iitiex* (habitué à la main de l'homme). Quant au terme *d'iki*, il est souvent remplacé par le terme iakoute *kyyl*.

Le renne, de par l'existence de deux types de catégories - celle qui depuis toujours est sauvage et celle qui, depuis des centaines d'années, vit sous le contrôle de l'homme -, est une espèce qui pourrait, selon le terme utilisé par J-P Digard, être désignée par l'appellation de cas-limite.

« Nombre d'animaux, que j'appellerai ici les cas-limites occupent, vis-à-vis de la relation à l'homme, une position permanente, quasi normale, d'équilibre instable entre état domestique et état sauvage – équilibre instable qui est, tantôt contrôlé à grand-peine par l'homme, tantôt savamment entretenu par lui - ». (Digard, 1988 : 34).

Le renne, même s'il peut être maintenu par l'homme à l'état d'appivoisement et dans une liberté relative, peut à tout moment retourner à l'état sauvage. Alors que le cheval, dans les conditions climatiques iakoutes³⁰, ne le pourrait pas. Le cheval, chez les Iakoutes, ne peut être désigné par le terme *kyyl*. En revanche, il peut être *kyylajbyt*, ensauvagé, tout comme peut l'être un homme ou un chien.

◆ 1.2.2.2. Les *kyyl* et les autres (*bult*, *süöhü*, *iitiex*)

Qu'englobe donc la notion de *kyyl*? Peut-on la traduire simplement par « animal sauvage »? Désigne-t-elle tous les animaux de la forêt, tous les animaux non élevés par l'homme? N'est-il pas probable que ce terme renferme en lui une notion complémentaire à celle d'animal sauvage?

²⁹ A propos d'un homme, ce terme signifie : chaud, colérique.

³⁰ Selon mon informateur D. N. Alekseev, chercheur à l'Académie d'Agriculture de Iakoutsk, « seuls des chevaux adultes pourraient survivre à l'état sauvage. Les jeunes ayant très peu de chance de passer l'hiver sans l'aide de l'homme, l'espèce s'éteindrait progressivement au rythme de la mort des adultes. »

1.2.2.2.1. Les *kyyl*, une question de terminologie

Voici la définition que Pekarskij, rédacteur à la fin du XIX^e siècle du fameux dictionnaire iakoute-russe en trois volumes (1957) qui est encore pour les ethnographes et les linguistes la première référence aujourd'hui, choisit de donner du mot *kyyl* :

« *Kyyl* désigne les animaux sauvages en général, le gibier y compris les oiseaux. *Arbağastaax kyyl* (ours), *elemes kyyl* (dragon, tigre, serpent) *bar kyyl/ bar öksökü* : (oiseau mythique, aigle royal), *ije kyyl* (mère animal, mère oiseau, incarnation sous forme d'oiseau ou d'un autre animal de l'âme du chamane, dans laquelle il installe son âme) *kötör kyyl* (oiseau, animal qui vole), *sürer kyyl* (animal à pattes, qui court), *taba kyyl/ kyyl taba* (renne sauvage), *tojon kyyl* (aigle), *uluu kyyl* (grand animal sage : ours, élan ou grand oiseau), *uordaax kyyl* (panthère *xaxaj*), *xara kyyl* (ours), *tya kyyla* (ours), *uu kyyla* (mammouth). *Kyyl* désigne aussi le renne sauvage, l'élan, l'être d'une manière plus générale et l'instrument³¹. »

Est-ce un hasard si Pekarskij évoque à peine le fait que *kyyl* désigne les animaux sauvages et qu'il développe longuement les appositions à ce terme ? Penchons-nous sur son étude. Les appositions sont des descriptifs qui désignent un caractère, une particularité physique ou géographique. Ainsi *elemes kyyl* désigne l'animal bicolore (*elemes*), comme le serpent. En effet on trouve des serpents dans le sud de la Iakoutie et ceux-ci sont nommés *erien iïön*, littéralement 'animal rampant tacheté de deux couleurs'. *Xara kyyl*, l'animal noir, désigne l'ours. Celui-là peut se voir attribuer une particularité géographique : il est *tya kyyla*, l'animal de la forêt, tout comme il y a un *uu kyyla*, 'animal de l'eau', terme servant à désigner le mammouth.

Cet animal est aussi nommé en sakha le « taureau d'eau (*uu oğuba*) ». Il est intéressant de noter que cet animal est entouré d'un mystère, autant que le butor (lat : *botaurus stellaris*), dont le cri semblable à un mugissement, est attribué, par les Iakoutes, au taureau-d'eau/mamouth. « Le mugissement de taureau (*oğus*) attribué au butor explique son surnom de *uu oğuba*, taureau d'eau. C'est un animal réel, tout aussi invisible et mystérieux que le mammouth, mythique et jamais observé, désigné par les Iakoutes par le même terme de *uu oğuba*. Le mammouth-taureau d'eau est un animal qu'ils n'ont jamais vu, mais dont l'eau des lacs est le lieu de vie supposé et dont la présence se manifeste de manière sonore et visuelle. Parfois, lorsque les lacs gèlent, la glace crisse, comme si elle poussait un cri, pareil à celui d'un taureau. Faina I. Kurčatova, Iakoute du village de Sakkyryr dans la région eveno-bytantaj, me raconte la légende suivante³² :

« La légende dit qu'un jour, au milieu d'un lac de la région, une famille évène a trouvé une défense de mammouth qui dépassait de la surface de l'eau. A l'époque, les Iakoutes l'utilisaient pour fabriquer des broches à cheveux. On ne savait pas ce qu'était le mammouth. On dit que ces gens ont essayé de scier la défense et que le lac s'est fendu en deux³³, causant leur mort à tous. »

³¹ Pekarskij ne précise pas de quel « instrument » il s'agit.

³² Informations : F. I. Kurčatova, eveno-bytantaj, juillet 2004

³³ On trouve les défenses ou les dents des mammouths souvent à proximité des lacs et c'est peut-être pour cela que le mammouth est supposé vivre dans l'eau. Il faut garder à l'esprit que les Sibériens ne

C'est en racontant ces légendes sur le taureau d'eau que les anciens faisaient peur aux enfants³⁴ (Maj, 2006 : 307).

Ainsi les termes *kyyl* sont attribués à des animaux craints. L'adjectif *uordaax* (colérique, terrible), utilisé pour l'ours, est tout aussi honoré que celui de *uluu* (grand, terrible). Ils servent de nom à certains esprits protecteurs : Uordaax D'öhögöj Tojon et Uluu Tojon, respectivement, Seigneur D'öhögöj le Terrible, protecteur des chevaux, et Seigneur le Terrible, mi-*abaahy*, mi-*ajyy*, frère d'Ürüŋ Ajyy et « protecteur des chamanes, dont il est considéré le père (Kulavovskij, 1979 : 19) ». *Kyyl* toucherait donc au monde des esprits ? Peut-être, car l'adjectif *arbağastaax*, « qui porte une vieille pelisse en fourrure », apposé à *kyyl*, désigne l'ours. Mais le dictionnaire précise qu'utilisé seul, il désigne le chamane.

Par ailleurs, Pekarskij évoque deux entités liées au chamanisme. La première est l'oiseau *öksöküi*, oiseau à deux ou trois têtes, ayant dans les épopées (*olonxo*) le don, lorsqu'il vole, de se trouver à deux ou trois endroits différents. La deuxième est l'*ijje-kyyl*, esprit animal-mère qui protège le chamane.

Mais *kyyl* est également utilisé pour désigner des animaux qui, de prime abord, ont moins de portée symbolique : *kyyl taba*, le renne sauvage, et *kyyl (tajax)* l'élan. Il faut cependant savoir que ces deux animaux, et particulièrement l'élan lorsqu'il est présent, représentent le gibier par excellence, celui qui exige une traque de longue haleine et qui, par son gabarit et sa vitesse en forêt, est le plus difficile à capturer. Il n'est ainsi pas anodin que, parmi les animaux, ce soit l'élan qui soit désigné par le terme *kyyl* utilisé sans attribut (confirmé par Ionov, 1916 : 4). A côté de cet animal existe l'aigle (*tojon-kyyl*, seigneur-oiseau), appelé dans la langue courante *xotoj*, animal qu'il est interdit de chasser chez les Iakoutes et pour lequel on élabore une tombe aérienne lorsqu'il est tué accidentellement. Xotoj-Ajyy, le protecteur des oiseaux, « est considéré comme le père de l'aigle, punit violemment celui qui tue un aigle (...) et donne parfois aux hommes des chevaux de robe 'xara d'ağyl' » (Kulakovskij, 1979 : 19).

Kyyl est donc utilisé pour les animaux respectés, voire craints, dotés, d'après les Iakoutes, de ce que Seroševskij appelle les « *sür* magiques » en les qualifiant d'animaux « chamaniques » (Seroševskij, 1903 (N°2) : 218).

1.2.2.2.2. *Kyylajbyt*, l'ensauvagé

A côté du mot *kyyl*, qui désigne un état en soi, existe le terme *kyylajbyt* (parfois remplacé simplement par le mot *kyyl*), exprimant un état en devenir ou un état déjà atteint. On peut le traduire par « ensauvagé » ou « devenu sauvage ». Il semble, de par son emploi, qu'il soit utilisé uniquement dans le sens de « devenu sauvage ». En effet : un animal *kyylajbyt* n'en devient pas pour autant un *kyyl*.

Les Iakoutes disent de leurs montures, qui sont des chevaux hongres, qu'elles sont 'non dressées' (*xanlyl*). Un idéal du cheval sauvage, ou tout au moins ensauvagé

connaissaient pas l'apparence des mammoths ni la fonction des défenses, qui pouvaient alors être associées à une ramure de cervidé ou, dans le cas des Iakoutes, à des cornes de taureau.

³⁴ Informations Mandar, Baajağa, 2003

(*kyylajbyt at*, du mot *kyyl* : animal sauvage), se profile à l'orée des contes et des discours.

Mais c'est dans le domaine des représentations symboliques que la distinction entre le cheval et le renne devient moins évidente. « Nulle part ailleurs en Iakoutie les chevaux n'effectuent d'aussi grandes transhumances. L'élevage dans les conditions arctiques ne se fait pas de la même manière qu'en Iakoutie centrale, où il y a davantage de barrières. Ici, les chevaux sont libres sur plus de cent kilomètres », m'explique un éleveur de chevaux du nord³⁵. Sous-entend-il par là que le cheval serait placé au même rang que le renne, animal migrant des peuples qui nomadisent ? L'éleveur continue : « Les rennes de toundra ne viennent plus depuis cinq ans dans la région eveno-bytantaj. Mais quand ils venaient, c'était par milliers. Quand les rennes sauvages arrivent, les éleveurs de rennes doivent les chasser et changer la trajectoire de leurs troupeaux, afin que ceux-ci ne soient pas emmenés par les rennes sauvages³⁶. Si les femelles domestiques ont des petits de rennes sauvages, ce n'est pas chose mauvaise car les petits restent avec les rennes domestiques. Par contre, ces rennes ne pourront être utilisés comme rennes de monte qu'à partir de la deuxième ou troisième génération. Les rennes domestiques retournés à l'état sauvage sont désignés par le terme iakoute *kyylajbyt taba* ou *kyyl taba*. C'est mauvais pour les éleveurs mais bon pour les chasseurs. Il peut aussi arriver que les chevaux retournent à l'état sauvage. On dit alors *kyylajbyt at* ou *kyyl at*. Avant, à D'argalaax³⁷, des chevaux étaient élevés presque à l'état sauvage : le seul rôle des éleveurs était de les compter là où ils les apercevaient. Par la suite, il fallait les réhabituer à l'homme. « S'ils sont trop sauvages, les animaux sentent l'homme à un kilomètre. » Il est alors impossible de les pousser dans la direction voulue et l'éleveur est contraint de faire de grands détours. On peut aussi utiliser le terme *kyylajbyt kibi/kyyl kibi* pour désigner l'homme qui vit seul dans la nature et n'aime pas recevoir de visites autres que celles d'une personne à la fois.³⁸ »

Le renne a besoin d'être un tant soit peu domestiqué pour accepter de revenir vers le campement guidé par les éleveurs, mais le cheval a besoin d'être quelque peu

³⁵ Informateur : Sergej Lukin, Iakoute éleveur de chevaux dans la région eveno-bytantaj, 2004

³⁶ Il semble qu'au terme *kyylajbyt* chez les Iakoutes corresponde celui de *béjuktan* chez les Evenks. Alexandra Lavrillier note : « L'hymen entre renne sauvage et domestique n'est pas véritablement souhaité par les Evenks, car il comporte à long terme un risque d'ensauvagement pour le reste du troupeau. Mais lorsqu'un petit naît de père sauvage, ce qui se reconnaît à sa robe (plus rousse) et à sa corpulence (plus importante), les décisions varient. Ces petits, appelés *béjuktan* (« petit de renne sauvage » ou plus exactement « petit sauvage ») sont observés et s'il s'avère, comme disent les Evenks, que le « côté sauvage a pris le dessus », il sera abattu et consommé à l'automne suivant. En revanche, si c'est le « côté domestique » qui a pris le dessus, les nomades feront en sorte de le garder, de le choyer, car c'est pour eux un renouvellement de sang et l'amélioration de la race, et depuis, c'est souvent ce genre de renne ou leur descendant qui sont les plus talentueux coureurs à la fête des éleveurs et les plus endurants pendant la chasse. (Lavrillier, 2005 : 200) » De même, un mot à mettre en parallèle de *kyyl* existe. Le terme *béjna* « désigne le renne sauvage. Autrefois il désignait un ensemble constitué du renne sauvage, de l'élan et de l'ours. Il désignait aussi les rennes domestiques au comportement le plus sauvage qui ne se laissaient pas apprivoiser, des chiens qui fuyaient les humains, et des hommes qui vivaient en solitaires et évitaient leurs semblables. (Lavrillier, 2005 : 220) »

³⁷ Village situé dans l'ancienne région de Verkhhoïansk

³⁸ Informations : S. Lukin, eveno-bytantaj, juin 2004

sauvage pour avoir peur et pouvoir être poussé par les éleveurs lors des changements de pâturages. S'il l'était trop, l'action s'annulerait : le renne domestique ne partirait plus se nourrir et le cheval, nullement effrayé par l'homme, ne pourrait pas être dirigé sur les prairies et dans la forêt. Il apparaît donc qu'il faut trouver une juste mesure entre le sauvage et le domestique, afin que l'animal soit utilisable par l'être humain.

1.2.2.2.3. *Bult* : les êtres « à trouver »

Une autre catégorie d'animaux sauvages existe et - recoupe parfois - celle des *kyyl* : le *bult*. D'après le dictionnaire de Pekarskij, *bult* désigne aussi bien la chasse aux animaux sauvages que la pêche, ainsi que les animaux (poissons ou gibier) pris. Le mot vient de *bul*, signifiant « trouver, chercher ». Ainsi celui qui « trouve » ces animaux, autrement dit le chasseur ou le pêcheur, est nommé *bulčut*, avec deux variantes possibles : l'une de *kyıld'yt* (chercheur d'animaux sauvages *kyyl*) et l'autre de *balyksyt* (chercheur de poissons *balyk*).

Les animaux *kyyl* et *bult* ont leur protecteur, Bajanaaj (Pekarskij) est l'appellation générale des esprits protecteurs des chasseurs et des pêcheurs (*tya bajanaaja*, le *bajanaaj* de la forêt, *uu bajanaaja*, le *bajanaaj* de l'eau). Ils sont au nombre de sept à neuf ou davantage et sont frères et sœurs. Leur père est Baj Bajanaaj, également appelé Bar/Baaj Xara Tya Iččite (le riche maître de la forêt noire).

Le gibier *bult* est à diviser en deux catégories : le gibier chassé et mangé (*taba kyyl*/renne, *tajax* élan, *kustar*/canards divers, *ular*/grand tétra,) et celui chassé pour sa fourrure (*kyrsa*/renard bleu, *sahyl*/renard roux...). Concernant ces derniers, il faut noter que l'instauration du iassak (rus : *ásak*), impôt sur la fourrure, institué par les Russes à leur arrivée au XVII^e siècle, en a développé la chasse. Il est aussi le cas particulier du loup, contre lequel des campagnes d'abattage systématique du temps de l'Union Soviétique étaient pratiquées, mais que les Iakoutes ne chassaient pas spécifiquement et de l'ours dont la chasse n'est pas systématique et comporte de nombreuses règles à observer.

1.2.2.2.4. *Süöhu* : le bétail

Une troisième catégorie d'animaux existe : celle du bétail, autrement dit des animaux élevés par l'homme. « Le bétail, bœufs et chevaux, est désigné par le terme *süöbü* » (dictionnaire de Pekarskij). Il peut également désigner « un individu (animal sauvage ou domestique) ». Ainsi Pekarskij signale le terme *d'ie süöbü*, animal de maison. Le bétail élevé par les Iakoutes est appelé *ynax süöbü* (bétail vache) et *syly süöbü* (bétail cheval). Les Iakoutes qui n'élèvent pas volontiers des rennes appellent ces animaux « *omuk süöbü* » (bétail étranger).

1.2.2.2.5. Les animaux au contact de l'homme, *iitiex*

Une dernière classe d'animaux, qui n'appartient spécifiquement ni aux animaux « sauvages » *kyyl*, ni au gibier *bult*, ni au bétail *süöbü*, même s'il a davantage de chance d'être issu de cet dernier groupe, est celle des animaux *iitiex*.

Ce terme désigne les animaux « habitués à la main de l'homme ; éduqués (de *iiiti*, l'éducation et *iiit*), éduquer les enfants, élever des animaux, adopter ». Le dictionnaire de Slepcev mentionne qu'un ours peut être adopté (*itiex ebe*) et qu'un « cheval qui se trouve habituellement sur les prairies où il se nourrit seul » peut l'être aussi » (*itiex sylyg*).

Dans le dictionnaire de Pekarskij, on trouve le mot *iiitiexsit*, « celui qui nourrit le bétail d'un autre ». Il s'agit donc de nourrir et de s'occuper uniquement d'un animal qui est sorti de son milieu et s'est éloigné de ses congénères : un *iiitiexsit* ne nourrit pas ses propres animaux et un animal qualifié d'*iiitiex* n'est par définition pas habitué à l'homme. Il en résulte que le bétail *süöbii*, chez les Yakoutes, n'est pas forcément habitué à la main de l'homme. Mais il peut parfois être apprivoisé, *iiitiex*, sans pour autant devenir un animal familier, car un *itiex kulun* (poulain nourri à la main) peut devenir hongre à monter (*at*) ou jument (*bie*) qui vivront sans ressentir la nécessité d'un contact permanent avec l'être humain.

1.3. ECONOMIE

1.3.1. La cueillette

L'activité la plus importante pour les Iakoutes durant la belle saison réside dans la cueillette de baies et d'autres végétaux. Cependant, celle-ci a peu attiré l'attention des ethnographes, comme si ce domaine semblait vide d'intérêt. Et pour cause, « s'il est un domaine dédaigné et tu, c'est celui de la cueillette, activité tout entière féminine, qui assure un apport alimentaire non négligeable (baies, noix, racines comme celles du lis martagon, aulx et oignons) ; elle n'occasionne aucun rituel. Le sort symbolique de la pêche est variable ; mais même lorsque sa part l'emporte dans l'économie, elle est éclipsée par la chasse, semblant n'être pensée que comme une démarque de celle-ci. (Hamayon, 1990 : 294) ».

◆ 1.3.1.1. La cueillette des plantes

Les Iakoutes disent qu'autrefois ils mangeaient davantage de plantes récoltées. Ils les mélangeaient aux produits laitiers pour cuisiner des brouets appelés *üöre*. Un auteur inconnu, qui avait rédigé en 1913 un rapport pour l'exposition sur la santé, écrivait déjà : « Les légumes du jardin et la verdure sont pratiquement absents de l'alimentation iakoute. Jadis, au contraire, ils utilisaient de nombreuses herbes lors de la cuisson. (*Vserossijskaâ gigieniĉeskaâ vystavka*, 1913 : 10) »

« On employait jadis de l'aubier³⁹ [*tit subata*] de mélèze (*tit üöre* : brouet de mélèze) pour faire de la farine et de l'aubier de pin (*bes üöre*). (*Vserossijskaâ gigieniĉeskaâ vystavka*, 1913 : 17) » Selon mon informateur⁴⁰, *bes subata* désigne la substance, blanche et grasse, qui se trouve juste sous l'écorce de pin et que l'on sèche afin d'en faire de la bouillie. La période la plus favorable à la récolte est le début de l'été. « C'était une nourriture de disette qui n'est plus consommée aujourd'hui ».

Cependant, si les plantes ont apparemment de moins en moins servi dans l'alimentation depuis le début du XX^e siècle, il n'en demeure pas moins qu'elles ont continué d'être employées en tant que remèdes. Ces connaissances étaient détenues par certains villageois, connus pour cette raison, dont certains ont continué leur pratique malgré la perte de nombreuses coutumes alimentaires.

Praskoviâ Potapova m'explique : « avec *üöre oto* (l'herbe à brouet – *artemisia absinthium*) on faisait de la tisane pour le foie. On en faisait également avec l'excroissance qui pousse sur le bouleau (*xatyn ĉaxata*). Pour le cœur et les veines, il y avait la véronique (*oĝonn'or oto*, l'herbe du vieillard), et pour l'estomac l'herbe du loup

³⁹ Le tronc de l'arbre est constitué de quatre parties : l'intérieur du tronc, le « bois jeune » (le tronc qui pousse), l'aubier et l'écorce (en citant les parties dans l'ordre de l'intérieur vers l'extérieur. L'aubier (également nommé assise cambiale) est le nom de la partie de l'arbre située entre l'écorce et le bois jeune et qui fabrique ces parties. (Information J. Maj, Geispolsheim, 2006)

⁴⁰ Informations : V. Makarov, Xamagatta, 2003

(*börö oto*). Contre la diarrhée des hommes et des bœufs on utilise une décoction de baies d'églantine (*döläbhüön otono*).⁴¹ » Xatylaeva mentionne encore la décoction d'herbe de chien (*yt tyla*) pour le mal de ventre et plusieurs autres en guise de diète pour ceux qui ne supportent pas les produits laitiers (Xatylaeva, 1994 : 11).

Les savoirs liés aux plantes se sont progressivement perdus. Certaines utilisations avaient une valeur uniquement alimentaire, comme c'est le cas de l'aubier (dont le côté indigeste l'a vite fait oublier de la population lorsque celle-ci n'en a plus eu besoin). D'autres avaient des vertus médicinales et se perdirent avec la répression des chamanes et des 'guérisseurs'. Une partie, enfin, fut oubliée du simple fait de la perte culturelle engendrée par soixante-dix ans de communisme.

◆ 1.3.1.2. La cueillette des baies et d'autres végétaux

A partir de la mi-juillet jusqu'à la mi-septembre, les Iakoutes se consacrent à deux activités fondamentales : la fenaison et le ramassage des baies. Celle-là est une activité qui permet, chaque année, en fonction du travail, de créer un stock important de produits dont la consommation est immédiate ou différée. Ce stock est tout aussi important que le stock de viande constitué en octobre-novembre au moment de l'abattage car il permet de voir venir la saison froide en connaissance des réserves constituées.

Les produits consommés sur le champ le sont essentiellement sous forme de mélange sans cuisson. En hiver, ces mêmes confitures, dont l'addition d'une grande quantité de sucre permet une bonne conservation, sont consommées non cuites⁴². Les fruits peuvent également être mangés congelés avec du sucre, à la manière d'une glace (les airelles, remplies d'eau, consommées de cette manière, donnent l'impression d'un sorbet, comme le font les Russes). Toutes ces baies sont rarement mangées avec du sucre car les Iakoutes n'aiment pas l'acidité.

Les Iakoutes ramassent à peu près toutes les baies qui poussent sur leur territoire. Les premières sont les fraises des bois, dont le parterre des forêts de certaines régions connues (Amga, Taatta, čurapča) est recouvert. Viennent ensuite le cassis et les groseilles. Dans certaines régions (Aldan), on peut récolter les cônes de cèdre, dont les graines⁴³ sont mangées comme des friandises. A la fin du mois d'août, dès que les pluies sont abondantes, apparaissent les champignons, dont citadins et villageois récoltent certaines espèces (cèpes). En réalité, ce sont surtout les citadins qui récoltent les champignons car les villageois ne s'y connaissent souvent pas bien. « Ce sont les Russes qui nous ont appris à manger des champignons⁴⁴ », disent-ils.

La cueillette est faite dans le respect de la nature et les baies ne sont jamais ratissées sur un territoire, mais plutôt prélevées de manière disséminée « afin de laisser toujours de quoi manger à l'ours⁴⁵ ». Les Sakhas disent que c'est généralement en

⁴¹ Informations P. Potapova, Baajağa, 2005

⁴² Par la suite, si le produit devient trop acide, il suffit de le cuire.

⁴³ Selon mon père, forestier, l'arbre concerné est le *pin cembro*. Il faut donc parler de « cônes » qui contiennent eux-mêmes des « graines ».

⁴⁴ Informations : P. Potapova, Baajağa, 2005

⁴⁵ Information : D. Maksimova, région eveno-bytantaj, 2005

pratiquant cette activité que les femmes peuvent être amenées à rencontrer ce « maître de la taïga » et les récits abondent sur des femmes qui ont disparu en forêt à ce moment-là.

Ces produits de la cueillette sont là pour améliorer le quotidien et apporter un complément ou plus exactement une diversité dans l'alimentation. Les Iakoutes disent aussi que leurs baies sont très riches en vitamines et qu'elles permettent de combler les carences durant l'hiver. A la fin du XIX^e siècle, Seroševskij écrivait : « une famille iakoute consomme en un an une dizaine de *pud*⁴⁶ de diverses baies, dont une bonne moitié est constituée par les airelles. (Seroševskij, 1993 : 308) »

Les produits de la cueillette constituent donc davantage qu'un complément qui, s'il est plus ou moins abondant suivant les années et les régions, permet de constituer un stock d'apport de nourriture non négligeable.

1.3.2. La pêche

La pêche, autre activité complémentaire, permet aux Iakoutes de s'assurer d'importantes réserves de nourriture. Elle se pratique non seulement en été, mais aussi en hiver sous la glace. « Comme les baies ou les noix, [le poisson] est ramassé en quantité, grâce à des filets ou des barrages, en une certaine période, brève, de l'année, et donc destiné à constituer des réserves et non à être mangé frais, tout en étant, puisque animal et vivant comme le gibier, comme lui susceptible d'échapper à la main de l'homme et de l'obliger à ruser. Ainsi la pêche, pour n'avoir pas la noblesse de la chasse, et ne pas porter au même titre qu'elle l'image de la virilité, n'est-elle pas non plus dédaignée et tue comme l'est la cueillette, tâche de femme. » (Hamayon, 1990 : 298).

Si le poisson est en grande partie consommé frais hors de la période des gelées, il faut noter que les Iakoutes en mangent certaines espèces sous la forme crue gelée⁴⁷, tout comme ils consomment certains produits de la cueillette et certains produits de l'élevage, alors que les produits de la chasse font toujours l'objet d'une cuisson. Son statut d'intermédiaire entre la cueillette et la chasse ne fait de lui ni un animal que les Iakoutes négligent, ni un objet de mise en valeur.

◆ 1.3.2.1. Le pauvre pêcheur

Le Iakoute, s'il ne possède que peu de bétail, voire s'il n'en possède pas du tout, est contraint de s'adonner à l'activité de pêche par nécessité, se trouvant relégué au rang de pêcheur, *balyk.syt* (de *balyk*, poisson). Ce terme est également utilisé pour exprimer la pauvreté. Dans les actes conservés du XVII^e siècle, l'expression « pauvres et sans bétail » s'oppose à celle de « gens riches et dotés de bétail » (Tokarev 1945 : 30). Ainsi l'expression suivante est courante dans les légendes : « l'homme pauvre, sans bétail, à pied, se nourrit de poisson » (Tokarev, 1945 : 15). Par ailleurs, Tokarev note que « dans les années 1740, la population pouvait être classée

⁴⁶ Ancienne mesure russe : 1 *pud* = 16,38 kg

⁴⁷ Comme les Russes. Ce mode de consommation porte le nom russe de *stragonina*.

de la manière suivante : le *Baj*⁴⁸, riche, *Munk-Abt-Baj* qui ne connaît pas le nombre de vaches et de chevaux dont il est possesseur ; *Onto Baj*, celui qui a cinq à six troupeaux ; *Bosack-itachdak* qui a un à deux troupeaux ; *Ösin-Töbö tardack* qui a deux ou trois vaches ; ce dernier est aussi appelé *balyksty* : *toŋ balyksty* est celui qui n'a que des chiens, qui se nourrit de poisson et utilise la peau de poisson pour faire des habits. Ils vivent au-dessus de Čandandy dans l'Aldan, à Maâ et sur le delta de la Vilûj (*ibid.* : 257) ». Enfin, d'après les listes du iassak⁴⁹ de 1648 (*ibid.* : 171), les personnes « sans bétail » (ou presque sans bétail) vivaient de poisson et de bouillie d'écorce de pin.

A la fin du XIX^e siècle, Maak écrit : « La consommation de la viande est secondaire pour les habitants du centre de la Viûj. On mange surtout du pain, des *sobo* et des *mundu*. » (Maak, 1994 : 213). Il précise également que les brochets, les carassins (*sobo*) et les vairons (*mundu*) constituent la nourriture principale des Iakoutes (*ibid.* : 364). Il est possible que le poisson, en particulier dans certaines régions de Iakoutie actuelle, ait été prépondérant dans l'alimentation, prenant l'avantage sur les animaux domestiqués.

Par ailleurs, il semble y avoir une hiérarchie des bons poissons en fonction du statut social de ceux qui les mangent et une dévalorisation de certaines espèces, tel le vairon, comme en témoigne le conte suivant :

« Il était une fois un vieux et une vieille. Le vieillard pêchait sur le lac qui se trouvait à proximité, et le couple se nourrissait ainsi. Un soir, l'homme vérifia ses nasses et rapporta beaucoup de poissons. Alors que sa femme commençait à en faire le tri, un inconnu entra dans la maison. Expliquant d'où il venait et où il allait, il demanda à passer la nuit chez eux. Le couple, sans en avoir vraiment envie, le laissa passer la nuit dans leur maison. Ayant parlé avec l'invité, le vieillard prit sa femme à part et lui souffla quelques mots, compréhensibles d'eux seuls : « Fais cuire à l'eau les *mundu*, et cache les *sobo* dans la cage. » Puis il continua de converser avec l'invité. Pendant ce temps, la vieille mit à part les *sobo* et mit à cuire les *mundu*. Lorsque les *mundu* furent prêts et posés sur la table, l'invité devina le sens de la conversation secrète entre ses hôtes. Vexé par leur manque d'hospitalité, il se leva de table et s'en alla affamé. Ses hôtes furent contraints de manger seuls leurs *mundu*. On dit que Dieu punit les vieillards pour leur avarice. Depuis ce temps, leur pêche fut de moins en moins abondante, et ils vécurent toute leur vie dans la pauvreté. (Šurtakov, 1981 : 281) »

Aujourd'hui encore, en été, durant la période où les réserves de viande viennent à s'épuiser et où les Iakoutes utilisent les produits laitiers, le poisson est souvent consommé en plus grande quantité que la viande (Maj, 2006a : 316).

⁴⁸ *Sic.* Ces termes sont notés dans la transcription de Tokarev. Il est possible que l'adjectif en question ne soit pas *onto*, mais *orto*, ce qui désignerait alors littéralement l'homme « moyennement » riche.

⁴⁹ Le iassak était l'impôt prélevé auprès des populations de Sibérie sous forme de fourrures.

1.3.2.2. Importance de la pêche

A côté de la viande, les Iakoutes font encore aujourd'hui une consommation importante de poisson.

Deux types de pêche sont essentiellement pratiqués : la première sur les cours d'eau et la seconde sur les lacs. Les deux se déroulent en même temps durant l'été, en embarcation, et durant l'hiver, à pied- à travers des trous dans la glace.

N'ayant pas accès aux poissons de fleuve, qu'ils ne peuvent qu'acheter dans les magasins de la ville, les Iakoutes villageois des régions à *alaas* consomment des poissons de lac : une petite quantité de brochets (*sordog*) et en majeure partie les carassins (*sobo*). D'après Mandar, les vairons (*mundu*) étaient également cuisinés autrefois. Aujourd'hui ils sont dédaignés au profit du carassin (*sobo*). Cette tendance est présente dans le conte reporté au chapitre précédent, montrant que les *sobo* constituent une nourriture de qualité dont le maître de maison ne doit pas faire l'économie et qu'il doit servir à ses hôtes. Ceux qui habitent près des grandes rivières et des fleuves ont plus couramment, quant à eux, accès aux esturgeons (*xatys*) et à divers salmonidés.

La pêche comporte différents interdits qui font de la femme un être impur, n'ayant pas le droit d'approcher de l'eau après l'accouchement ou en période de règles. De même celui qui est en deuil devient un être dangereux pendant les quarante jours⁵⁰ qui suivent le décès. L'eau est, comme la forêt, un milieu masculin, dans lequel la femme n'a sa place qu'en respectant les interdictions dues à son sexe.

Il convient de distinguer les pratiques de pêche en lac (*küöl*) de la pêche de rivière (*iirex*). En effet, la pêche en lac peut se pratiquer en solitaire et implique davantage le fait de puiser dans une réserve de nourriture sans cesse disponible et, par là, s'apparente davantage à l'élevage (Maj, 2006a : 323)⁵¹. En revanche la pêche en rivière nécessite la présence de deux hommes, l'un tenant le filet sur la rive, l'autre tendant l'autre dans une barque, conduite par un troisième. C'est la pratique de cette pêche-là qui coïncide, selon moi, avec ce qu'écrit Roberte Hamayon : « Activité masculine, exigeant la collaboration, [la pêche] apparaît comme un doublet mineur de la chasse, rappelant le statut de milieu aquatique à l'égard du milieu forestier. (Hamayon, 1990 : 298) ».

1.3.3. La chasse

Dans un questionnaire que j'avais établi en 2005, les Iakoutes interrogés sur le gibier qu'ils consommaient le plus fréquemment fournirent 95 réponses concernant des volatiles, la grande majorité ayant la faveur du terme général de « canard » (*kus*, 58 réponses). Parmi les 36 réponses restantes, ils citaient en premier les grand et petit téttras (*ular* et *kurtujax*, 17 réponses), l'oie (*xaas*, 9 réponses), la perdrix des neiges

⁵⁰ Ces quarante jours correspondent, dans le christianisme orthodoxe, à la période de deuil.

⁵¹ Le lecteur peut également se reporter plus loin au chapitre concernant la projection d'une pensée d'éleveur sur la pêche au *sobo*.

(*xabd'y*, 7 réponses), les oiseaux de forêt (*mas kötör*, 2 réponses) et les oiseaux de bord de lac (*byrdaax kötör*, 2 réponses).

Les 18 réponses suivantes touchaient d'autres animaux, dont le plus cité était le lièvre (*kuobax*, 9 réponses). Venaient ensuite de plus gros animaux de la famille des cervidés : l'élan (*tajax*, 4 réponses), le chevreuil (*turtas*, 2 réponses) le renne sauvage (*kyyl taba*, 1 réponse) et le chevroton porte-musc (*kabarga/biüüceen*, 1 réponse). L'animal particulier le plus rarement cité est l'ours (*ehe*, 1 réponse), peut-être parce que c'est un animal que le Sibérien ne se vante pas d'avoir tué.

Il en ressort un fait certain : les Iakoutes ne tuent pas les petits oiseaux (*čyčäax*), mais uniquement ceux de moyenne et grande taille (*kötör*). Ceux-là constituent la majeure partie du gibier consommé⁵², les autres animaux étant représentés en plus petit nombre et appartenant plus largement à la famille des cervidés. Font exception le lièvre, largement consommé en octobre et l'ours, que les Iakoutes ne tuent que de façon ponctuelle.

◆ 1.3.3.1. Un auxiliaire domestique pour la chasse.

Si la chasse a lieu, comme la pêche, dans la sphère sauvage, elle peut néanmoins faire appel à des animaux domestiques pour sa réalisation. Ainsi Alexandra Lavrillier note chez les Evenks que, « lorsque les éleveurs conduisent les femelles à l'extérieur du campement (ils ne gardent en enclos durant la première lune d'octobre que les petits, les castrés et les femelles stériles) pour la période de reproduction, on met en œuvre une technique de chasse particulière : les mâles sauvages sont attirés par les femelles domestiques en chaleur qui servent d'appât. » (Lavrillier, 2005 : 200). Par ailleurs, Alexandra Lavrillier, évoquant la double économie *oročon* (Lavrillier, 2005 : 170), ajoute que « les Evenks de notre région ont ce mode de vie particulier, dit *oročon*, qui consiste à associer à la chasse, moyen de subsistance principal, un petit élevage de rennes, dont ils se servent essentiellement pour le transport et la chasse. » De leur côté, les Iakoutes utilisent aussi des animaux qu'ils élèvent pour la chasse. Ces animaux n'étant pas semi-domestiques et n'existant pas à l'état sauvage, ils ne peuvent faire office d'appât pour des congénères sauvages. En revanche, le bétail (bœufs et chevaux) paissant non seulement sur les *alaas*, mais aussi dans la forêt, les animaux sauvages ne craignent pas leur apparition. Le chasseur les utilise donc comme monture pour masquer le bruit de ses pas et son odeur. Ainsi, les Iakoutes utilisaient le bœuf pour aller traquer le canard en été au bord des lacs⁵³ et on peut dire, avec Okladnikov, qu'il est possible, même si rien ne le prouve, que les Iakoutes aient emprunté aux éleveurs de rennes la « chasse avec le bœuf » (on se cachait derrière un bœuf pour atteindre le gibier) car les éleveurs de la toundra utilisent pour la chasse des rennes sauvages et des rennes domestiques » (Okladnikov, 1959 : 219). Les Iakoutes utilisent également le cheval, comme moyen de transport et de dissimulation dans la taïga, surtout lors des chasses à courre à l'élan, animal rapide

⁵² Mon observation concorde avec celle de Seroševskij (Seroševskij, 1993 : 294) à la fin du XIXe siècle.

⁵³ Informations, V. Makarov, Khamagatta, 2003

qu'il faut épuiser en le pourchassant à cheval et avec des chiens. Qu'il s'agisse du bœuf ou du cheval, c'est le second qui permet de se fondre le mieux dans la forêt, car c'est celui des deux qui y pénètre le plus profondément. Par ailleurs, le récit suivant parle d'un homme qui avait recueilli et dressé à la monte un jeune élan : « celui-ci, au trot, était aussi rapide qu'un cheval au galop⁵⁴ » ; il est révélateur car il montre que la chasse poursuite pratiquée en septembre-octobre n'est possible qu'à cheval, seul animal soumis à l'homme et capable d'égaliser l'élan en endurance et en vitesse.

Par ailleurs, le chasseur se fait aider du chien, compagnon de voyage lors des longs trajets, et détecteur d'animaux. Il les dresse de manière à obtenir des animaux spécialistes d'un certain type de chasse. Ainsi il y a des chiens à élan (*tajaxsyt*, de l'élan *tajax*), des chiens à lièvre (*kuobaxsyt* du lièvre *kuobax*) et d'autres, chaque fois désignés par référence à l'animal pour lequel l'homme les utilise.

En réalité, « toutes les sociétés de la forêt sibérienne connaissent l'élevage, fût-il seulement domestique et appliqué à quelques rares têtes : chien ou renne attelé à l'ouest de l'Ienisseï, renne ou cheval bête ou monté à l'est⁵⁵. Ceci semblerait vouloir condamner le recours à ces sociétés pour illustrer la chasse, qui ne saurait dès lors être « pure ». Deux raisons sont là pour ne pas y renoncer : le fait que ces animaux sont élevés avant tout pour être des auxiliaires de chasse, facilitant le transport et l'approche des lieux giboyeux, servant d'appât pour leurs homologues restés sauvages ; et la réponse même de ces sociétés à notre interrogation -réponse qui livre une pensée obnubilée par la chasse- est donc bien une pensée de chasseur, même si elle n'est pas « la » pensée la plus originelle possible. » (Hamayon, 1990 : 294-295).

Ainsi, si Sigaut affirme que « pour domestiquer un animal, il faut d'abord pouvoir le capturer vivant, ce qui renvoie aux techniques de chasse ». (Sigaut, 1980 : 27), il est certain également que la maîtrise de la domestication permet d'améliorer les techniques de chasse.

◆ 1.3.3.2. Un monde d'hommes

La chasse, pour les Iakoutes comme pour d'autres peuples sibériens, est le domaine des hommes. Les femmes en sont exclues. Mon expérience personnelle m'a montré que si la femme peut participer à une battue, il ne lui est pas dévolu le droit de tirer sur l'animal. De fait, le fusil appartient à l'homme et la femme ne doit pas le toucher, ni surtout l'enjamber⁵⁶.

⁵⁴ Informations, Mandar, Baajağa, 2005

⁵⁵ Selon Jean-Luc Lambert, il y a également des rennes attelés à l'est du Ienisseï, à Taïmyr

⁵⁶ Battue dans la région eveno-bytantaj, 2004. Par ailleurs, il est intéressant de faire un parallèle avec une expérience qui m'était arrivée dans un autre domaine. Référence à la musique ethnique d'amis chanteurs iakoutes -, German et Claudia Xatylaevy, spécialisés dans la réalisation de cris d'animaux de la taïga (corbeaux, rennes, tétras, cheval...) (Tournée française en mai-juin 2005). Lors d'une préparation à un concert, j'enjambais par mégarde l'un des instruments à cordes (la vielle à tête de cheval présente aussi chez les Mongols). German le prit aussitôt, me réprimandant d'être passée au-dessus et « épousseta » l'instrument à l'aide de son *dejbiir* (objet fait d'une queue de cheval ayant la vertu de chasser à la fois les moustiques et les mauvais esprits).

A première vue, c'est sur le sang que portent les projections négatives. En réalité Roberte Hamayon montre que le sang n'est pas, en soi, ce qui disqualifie la femme pour un rapport au sauvage, mais qu'il est l'une des manifestations (tout comme peut l'être l'état de grossesse ou même de ménopause) de sa capacité à procréer, incompatible avec « l'activité homologue de preneur de gibier » (Hamayon, 1990 : 392-394).

Des récits iakoutes racontent la rencontre du chasseur dans la forêt avec une jeune fille mystérieuse qui s'avère être la fille du maître de la taïga. Elle dit au héros : « Je ne suis pas une femme ordinaire : je suis la fille de Baajanaj (sic. *Xara tya bajanajyn keyyhabyn*) de la sombre taïga. (...) J'ai vu que tu étais jeune et beau. Tu m'as attirée et je t'ai aimé. C'est pour cela que je t'ai fait don de la précieuse fourrure de la sombre forêt » (Alekseev N. A., 2004 : 107). C'est à elle que le héros doit sa prise de gibier. « La raison de ma richesse tient dans ma relation intime avec la fille de la sombre forêt » (Alekseev N.A., 1995 : 233). « Voici que le jeune homme rentre avec beaucoup de gibier. La jeune fille dit : « Haj, hat ! Haj, hat ! Šu, šu, šu ! ». On entend tout le temps « No-no-no » ! Le garçon regarde en arrière. C'est la fille qui est en train de chasser devant elle tout son futur gibier. » (Alekseev N. A., 1995 : 233).

La relation à la fille de la forêt -en fait la fille de l'esprit de la forêt Baaj Baajanaj-, est à la base des croyances liées à la chasse. Roberte Hamayon montre dans *La chasse à l'âme* les deux relations d'alliance qui existent : d'une part une alliance symbolique entre le chamane et l'esprit de la forêt (par la biais de sa fille) qui a pour but de procurer du gibier aux être humains et, de l'autre, une autre alliance symbolique entre le chasseur et la fille de l'esprit de la taïga rencontrée durant les parties de chasse et qui lui donne du gibier. De sorte que « rapporter du gibier est comme ramener une épouse » (Hamayon, 1995 : 295).

◆ 1.3.3.3. Notions de prélèvement aléatoire et de stock

Je l'ai montré dans la partie consacrée à la classification des animaux : les poissons et le gibier sont répertoriés sous la même catégorie de *bult* qui désigne l'animal que l'on trouve ou que l'on se procure. Ce terme s'oppose à l'idée d'obtenir quelque chose de manière sûre, et rejoint ainsi la notion d'aléatoire, présente tout au long de la *Chasse à l'âme* de Roberte Hamayon (1990). Selon elle, la prise de gibier par le chasseur est aussi aléatoire que la relation entre le chamane et les esprits, qui ne lui sont pas acquis (Hamayon, 1990, 442).

« Tout se passe comme si l'action chamannique visait précisément à maîtriser la part de l'aléatoire des choses de la vie » (Hamayon, 1990 : 741).

Il existe un « stock d'unités de vie, c'est-à-dire d'âmes, réutilisables d'un individu à l'autre en son sein : si un individu meurt, ses ossements préservent le principe vital qui les animait et garantissent la possibilité de vie d'un nouveau corps » (Hamayon, 1990 : 400). Notre informateur G. Potapov explique : « Comme le faisaient nos ancêtres, lorsque quelqu'un tue aujourd'hui un ours, il prononce un chant de gloire (*algys*) à l'esprit-maître de la forêt Baajanaj. Puis il suspend la tête de l'animal en

direction du soleil en disant : ‘Retourne par le chemin d’où tu es venu !⁵⁷ ». Si un élément du rituel est mal accompli, les Iakoutes croient que l’ours peut venir se venger. La tête de l’animal, qui reste ainsi suspendue une quinzaine d’années, est supposée faire oublier à l’animal sa mort des mains du chasseur. A vrai dire, cette crainte que l’ours revienne n’est fondée que sur un pari sur l’avenir : tant que le crâne est visible dans l’arbre, l’ours ne peut revenir. Mais à sa disparition, il pourra revenir immédiatement ou bien plus tard. Selon Mandar, l’âme qui a quitté le monde des hommes, peut rester une période indéterminée, allant de une à plusieurs générations, auprès des esprits *ajyy*, dont le rôle est de les attribuer à nouveau aux hommes ou aux animaux⁵⁸.

Il se joue donc dans la chasse une part d’aléatoire, que le chasseur, aussi bien que le chamane, tente de gérer par des rituels. Il n’en est pas de même lorsque la chasse fait place à l’élevage.

1.3.4. L’élevage

Toutes les sources ethnographiques s’accordent à présenter les Sakhas comme des éleveurs de chevaux et de bœufs, oubliant parfois même de préciser qu’ils sont aussi des pêcheurs et des chasseurs. Dans les épopées, qui présentent parfois le héros dans l’introduction comme un chasseur, celui-ci est valorisé seulement lorsqu’il devient éleveur : être chasseur semble n’être qu’un statut intermédiaire. Ainsi, le héros Er Soğotox est « le premier homme au monde du milieu. Il ne connaît pas ses origines et ignore s’il est tombé du ciel avec la pluie ou s’il est né de la terre comme l’herbe. Il n’a pas de parents et considère l’*alaas* comme son père. A l’est de son *alaas* pousse l’arbre sacré. Er Soğotox n’a ni maison, ni âtre. Il mange la viande crue des animaux sauvages qu’il chasse. Mais comme il pense qu’il doit avoir un foyer et un âtre, il coupe des arbres et se fait une maison, un âtre, une barrière pour la cour. Il plante un poteau d’attache et fait du feu. Il demande alors à Ürüŋ Ajyy des chevaux et des vaches et se sent fort et puissant ». (Emelânov, 1980 : 108). Les légendes des fondateurs du peuple iakoute Ellej et Omogoj mettent l’accent sur leur lien avec l’élevage et sur la création de la fête de l’*lyhyax*, qui donne lieu à des libations de lait de jument fermenté. Ainsi, les Iakoutes, s’ils sont également chasseurs et que, dans les épopées, on ne les voit pas réellement s’occuper de leurs troupeaux, se laissent penser davantage comme des gens du cheval.

◆ 1.3.4.1. Les gens du cheval

De la même manière que les Evenks *oročon* sont les « gens du renne », les Iakoutes, dont la pratique de l’élevage la plus valorisée s’effectue autour du cheval, sont qualifiés par le nom de cet animal. C’est aussi l’observation des Russes qui a contribué à de telles appellations. Tokarev écrit : « D’après les légendes, les guerriers menaient devant eux un troupeau de chevaux. En chemin, ils trayaient les juments

⁵⁷ Informations, Gregorij Potapov, eveno-bytantaj, 2004

⁵⁸ Informations, Mandar, Baajağa, 2005

ou les égorgeaient pour la viande. Avec les crins, on faisait des arcs, des cordes, des filets...etc. Les premiers Russes qui arrivèrent parlaient des Iakoutes comme du « peuple à cheval » ou « peuple du cheval », en les différenciant de ceux 'à pied' ou 'à rennes' » (Tokarev, 1957 : 15). Les Iakoutes sont aussi appelés les « hommes des rayons de soleil aux rênes dans le dos » (titre de l'ouvrage de Romanova E. N., 1997).

Dans les épopées, les Iakoutes sont couramment montés à cheval, alors que les héros dits « du monde du bas » ont pour monture des bœufs. Quant à Ard'aman D'ard'aman, proche de la figure du Toungouse, il est présenté à dos de renne. Les épopées séparent des héros *ajyy* à cheval et des héros *abaaby* montés sur des bœufs. Ces noms s'appliquent autant aux héros du monde du milieu capables de traverser les trois mondes dans les épopées, qu'aux esprits créateurs donateurs d'âmes dans les croyances, tandis que le terme *abaaby* désigne à la fois les adversaires des *ajyy* dans les poèmes épiques et les esprit censés être mauvais dans la pensée iakoute. Si les protagonistes des *oloxo* sont identifiés aux animaux sur lesquels ils sont montés, le cheval, auquel est souvent attribué dans différentes sources l'épithète « céleste », est toujours assimilé aux mondes du milieu (*orto dojdu*) et du haut (*iüöbe dojdu*). Le bœuf, élevé par les Iakoutes au même titre que le cheval est moins valorisé, mais peut être, dans de rares cas, la monture du héros. « *Aan dojdu d'onnun at gynan mümmüt, orto dojdu d'onun oğus gynan kölümmüt* » (S'étant assis à cheval sur les hommes du monde et ayant fait d'eux des chevaux, ayant attelé les gens du monde du milieu en ayant fait d'eux des bœufs de travail » (Emelânov, 1965 : 16).

◆ 1.3.4.2. Etablir une réserve

L'élevage a ceci de plus par rapport la chasse qu'il permet de prévenir l'aléatoire en gérant un produit dont la quantité ainsi que la possibilité d'en disposer sont plus sûres. L'éleveur sait, dès le printemps, combien il aura de poulains et de veaux à la fin de l'année. Il peut développer son cheptel, gérer la reproduction par la castration, l'abattage des individus et parfois même par la fabrication de clôtures qui limitent la dispersion des bêtes et leur reproduction non contrôlée.

Cette gestion humaine du cheptel animal force à davantage de précautions vis-à-vis des esprits donateurs de bétail. « L'ordre des actes ponctuant les relations avec la surnature s'inverse : alors que le chasseur prenait d'abord, lui qui n'avait rien, l'éleveur qui hérite d'un troupeau se hâte d'en sacrifier quelques têtes pour inciter ses ancêtres à gratifier le reste d'une meilleure pluie, d'une meilleure herbe - il investit. (Hamayon, 1990 : 737) ». C'est ce que fait l'éleveur lors de la fête de l'*yhyax*, où il procède à des libations de lait fermenté en direction du soleil, au sud-est, direction dans laquelle sont censés vivre les esprits donateurs d'âmes de force vitale (l'unité de vie ne disparaissant pas après la mort). Pour protéger son troupeau, le Iakoute consacre aussi un cheval (*ytyk*), qu'il ne touche plus, ne monte plus, ne traite plus, auquel il ne coupe plus les crins et qu'il peut remplacer par un autre cheval s'il donne des signes de fatigue et risque de mourir de mort naturelle.

◆ 1.3.4.3. Lignées humaines et troupeaux

S'établissent, en parallèle des lignées humaines, des troupeaux de bétail auxquels l'homme, comme je l'ai montré dans la première partie concernant les classifications d'animaux, se compare en tant qu'individu ou sous forme de groupe sexué.

Les animaux étant à disposition, ce qui n'est pas le cas du gibier, il devient possible d'agir sur leur nombre et de les voler. Ceci est possible du fait de la nature différente du propriétaire de l'animal. En effet, si l'esprit Baaj Baajanaj, maître de la taïga, est celui qui procure le gibier, dont nul homme n'est le propriétaire, les troupeaux de chevaux appartiennent bien à un individu ou à un clan. Les Iakoutes considèrent leurs animaux comme leur richesse, au même titre que leurs enfants. Dès lors, comme le fait remarquer Roberte Hamayon, « Un seuil peut être établi aussi en matière d'accès aux ressources naturelles et de leur utilisation, qui font toujours l'objet et de transmission et d'échange, mais selon deux modes inverses. Ainsi, la chasse exige la collaboration entre beaux-frères et soumet la subsistance de chacun à la prise de l'autre ; l'obtention du gibier et sa consommation ne sont pas dans les mêmes mains. En revanche, l'éleveur vit de ses propres troupeaux, qui sont hérités de père et fils. (Hamayon, 1990 : 609) ».

Une attitude particulière envers le vol est notée par mon informateur: « Jadis nous, Iakoutes, avions une coutume : le vol de chevaux. Mais, chez nous, les voleurs de chevaux n'étaient pas considérés comme des voleurs. L'attitude face à cela était assez douce.⁵⁹ ». Roberte Hamayon explique que l'apparition de la propriété, notion valable entre les hommes, rend possible le vol qui n'existe pas chez les chasseurs et « devient une prouesse de bonne guerre entre éleveurs ». (Hamayon, 1990 : 420). Que « les voleurs de chevaux ne soient pas vus comme des voleurs » mais que cette action se pratique est très intéressant et semble montrer que les Iakoutes se trouvent, ou du moins se trouvaient avant la perte de culture occasionnée par l'arrivée des Russes puis par la collectivisation forcée, dans un entre-deux entre une mentalité de chasseurs et d'éleveurs. J'y reviendrai plus longuement dans la partie qui suit, consacrée au rituel du *kyjdaa*.

1.3.5. Esprits de chasse, esprits d'élevage

La relation aux animaux, définie dans les chapitres précédents, n'est pas dissociable ni de celle que les humains entretiennent entre eux, ni de celles que les hommes pensent entretenir avec des esprits désignés par des noms divers : *ičči*, *ajyy*, *abaahy*, *iiör*. « L'animal hante l'humain, et définir un homme indépendamment de l'animal n'a pas grand sens. Les tendances mystiques ou utopistes des relations de l'homme à l'animal ont exprimé, de façon juste mais confuse, cette caractéristique de l'homme qui n'est pas seulement constituée contre l'animal, mais avec lui. (...) Si l'animal demeure pour l'homme une altérité porteuse de sens, l'humain n'est rien sans la

⁵⁹ Informations, Mandar, Baajaga, 2005

texture de l'animalité, dans laquelle il s'est progressivement construit une niche écologique, spirituelle, juridique, affective et cognitive. » (Lestel 1996 : 79).

En fonction de l'activité humaine et de la nature des animaux concernés par la relation, il convient de discerner deux types d'esprits : les uns liés à la chasse, les autres à l'élevage.

◆ 1.3.5.1. Les esprits maîtres *ičči*, maîtres des lieux

L'espace naturel est censé être habité par des esprits *ičči*, capables d'effectuer des actions bonnes et mauvaises. Ils sont immortels et indépendants de quiconque. La traduction russe qui a été choisie par les ethnographes est esprit-maître (rus : *dux-xozáin*), car le mot *ičči* désigne de manière égale le maître d'un animal et l'esprit se trouvant en tout élément de la nature (montagne, eau, lac, arbre, être humain...). Sa présence est généralement déterminée, selon les Iakoutes, par une caractéristique particulière de l'objet en question (Kulakovskij, 1979 : 30). Le feu possède son esprit (*uot iččiite*), considéré comme l'un des plus forts, mais il est aussi l'intermédiaire qui permet de faire parvenir les offrandes à d'autres *ičči*.

Ces esprits sont honorés par les personnes qui pensent en avoir besoin ou qui pensent y être confrontées. Ainsi, *aartyk iččiite*, l'esprit du col de montagne, se voit prodiguer des offrandes par les voyageurs qui traversent des passages risqués, surtout dans le nord ; *tja iččiite* (aussi appelé Baajanaj), l'esprit de la forêt, est vénéré des chasseurs qui pensent obtenir de lui le gibier ; *dojdu iččiite*, l'esprit du milieu (au sens de lieu) doit être honoré par toute personne s'arrêtant en une place qu'il estime habitée par un esprit ou encore *ot-mas iččiite* (l'esprit de l'herbe) doit être nourri de lait de jument fermenté (Kulakovskij, 1979 : 19).

Certains lieux sont considérés comme le lieu de vie d'esprits particulièrement nombreux et puissants. Mandar souligne : « Nous, Iakoutes, nous n'avons pas la notion de forêt sauvage (rus : *dikij les*) car nous avons toujours habité dans la nature. Seulement, lorsque nous sommes à plusieurs, nous avons toujours le souci de ne pas vexer les esprits du lieu. Nous appelons ces lieux l'amont de la rivière (*urex baba*), le lieu aux esprits (*iččiiteex dojdu*). Si dans un lieu ne se rendent pendant longtemps ni hommes ni bêtes sauvages (rus : *zveri*), ce lieu s'ennuie. C'est pourquoi les *ičči* lui sont nécessaires. C'est pour la raison pour laquelle nous parlons d'*iččiiteex dojdu* [lieu à *ičči*]. Cela signifie un lieu où personne ne vit, un lieu désert.⁶⁰ » D'après le dictionnaire de Slepcev, *ürex baba* est aussi une expression désignant « un lieu peu peuplé, sauvage, perdu ».

L'entretien suivant est révélateur de la différence entre les *iččiite* des lieux et les *ičči* des chamanes, qui se trouvent souvent confondus en un même endroit géographique, de sorte que j'ai longtemps cru qu'ils ne faisaient qu'un :

« Emilie - Dans la région eveno-bytantaj, on m'a raconté beaucoup de légendes sur les esprits des lieux (*dojdu iččiite*) et les esprits de chamanes (*ojuun iččiite*). Cependant, je ne comprends pas bien : le *dojdu iččiite*, il faut le nourrir en faisant une offrande au feu. Mais il faut également demander la permission à

⁶⁰ Informations Mandar, Baajağa, 2005

l'esprit du chamane pour rester sur une prairie donnée. Est-ce que ce sont les mêmes notions ?

Mandar - Non, ce sont des notions totalement différentes. Le *dojdu iččite* est l'esprit du lieu. Il peut être l'esprit de la montagne, de la maison... Il est indépendant de l'homme. Il est maître absolu au monde du milieu. Il est tout près de nous lorsque nous le nourrissons et peut être très sévère lorsque nous le vexons. L'*ičči* de chamane est tout à fait autre. Chaque être humain possède son *ičči*. Celui-ci se ressent à travers le *šür*. L'*ičči* peut être fort, en fonction de la force de l'homme. Les chamanes sont des êtres humains très puissants, c'est pourquoi leur *ičči* peut être très fort. Et c'est ainsi que cet *ičči* peut agir à travers lui sur l'homme et même sur la nature. L'*ičči* de chamane et l'*ičči* du lieu se rapprochent l'un de l'autre. C'est la raison pour laquelle nous pensons qu'ils ne font qu'un. Ce ne n'est pas nous qui nous rapprochons d'eux, mais eux qui se rapprochent l'un de l'autre.

Emilie - Mais l'*ičči* du chamane reste alors au monde du milieu ?

Mandar - Non, il part avec lui. Mais il peut arriver que deux cents ans plus tard son *ičči* agisse encore. L'*ičči* du lieu, quant à lui, est toujours là.

Emilie - Mais l'*ičči* du chamane n'est donc pas comparable à un *üör* ?

Mandar - Ah ! Non ! Ce n'est pas un *üör* ! Mais si le chamane a beaucoup de pêchés (rus : *grex*), son *ičči* peut devenir *üör*.⁶¹ »

Les esprits *üör* peuplent le monde des humains. Ce sont des esprits issus de défunts frappés par la malemort « qui agissent dans un rayon donné, dans un district ou, d'une manière plus générale, là où se trouvait la terre natale (rus : *rodina*) du mort » (Kulakovskij, 1979 : 46). Ainsi, la localisation géographique du *üör* peut provoquer confusion avec celle de l'*iččite* du lieu. Les esprits de chamanes défunts sont particulièrement craints et sont traités comme des *abaahy*, la différence entre les deux étant que l'*abaahy* est un esprit pour ainsi dire en soi, non issu d'un vivant, alors que le *üör* provient de la transformation d'une âme (Kulakovskij, 1979 : 49). Voici ce qu'on raconte sur l'origine du *üör* du nom de Kuunn'aas : « Le chamane Kuunn'aas est un esprit du ciel qui a un deuxième nom : D'ağyl-Atyırdaax, celui qui possède un étalon avec une tache (*d'ağyl*) sur l'épaule. Les chamanes lui consacrent des chevaux à la robe portant cette marque. (...) Une nuit il eut un rapport sexuel avec une femme qui s'avéra être sa mère. Il alla alors en forêt et se pendit. » (Alekseev, N.A., 2004 : 292).

◆ 1.3.5.2. Esprits *ajyy* et les esprits ancêtres

Deux classes d'esprits se trouvent perpétuellement en opposition dans la pensée iakoute et se sont progressivement placés sur le mode binaire du bon et du mauvais ou du bien et du mal. En réalité, les esprits *ajyy* et *abaahy* sont, d'après les paroles prononcées lors des rituels du XX^e siècle *ajyy* et *abaahy* sont avant tout des personnages d'*olonxo*, pour les premiers des esprits donateurs d'âmes, et pour les seconds des entités qui sont là pour les ravir.

La frontière entre ces esprits n'est parfois pas bien délimitée. Ainsi, Ynaxsyt (de *ynax*, la vache) n'est ni un *abaahy*, ni un *ajyy*. Elle habite dans un nid qu'elle fabrique avec des poils de vache ou des cheveux humains dans l'endroit de l'étable destiné aux réserves de lait. Selon Kulakovskij, Ynaxsyt « ne permet pas aux petits diables

⁶¹ Informations, Mandar, Baajağa, 2005

(rus : *melkix čertej*) de pénétrer dans la maison (Kulakovskij, 1997 : 44). Lorsqu'une famille souhaitait que Ynaxsyt s'en aille, elle faisait venir un chamane qui lui sacrifiait une vache noire sans tache. « Ynaxsyt emportait avec elle dans sa nouvelle famille, comme richesse, le *kut* et le *sür* de cette vache » (Alekseev N. A., 2004 : 204). Dans une autre source, il est précisé que « l'esprit-maître (*ičči*) de l'étable (*xoton*) est la fille cadette du Grand Seigneur (Uлуу Tojon) » (Alekseev N.A., 2004 : 303), alors qu'Uлуу Tojon est considéré comme le chef des *abaahy* du monde 'du haut'. Il a donné aux hommes le feu, l'une de leurs deux âmes et les chamanes. Ses enfants, tout comme les enfants d'autres *abaahy* se rendent sur terre et se marient avec des êtres humains. » (Trošanskij, 1903 : 25).

Si Uлуу Tojon est, pour les Iakoutes, un *abaahy* et qu'il a, autant qu'un *ajyy*, le don de procurer une âme, ne serait-ce qu'aux hommes, cela signifie que la frontière n'est pas si claire entre ces deux catégories d'esprits, mais qu'ils sont, en tous les cas, dotés de qualités bien particulières par rapport aux esprits *ičči*. Ainsi, les *iččite* sont davantage des esprits-maîtres des lieux et des propriétaires du gibier ; ils ont, eux aussi, la faculté de donner aux hommes des animaux sauvages à consommer, tandis que les *ajyy* sont chargés, pour les Iakoutes, de fournir les animaux domestiques. Il s'agit là d'une différence fondamentale.

Ce rapprochement des *ajyy* et des *abaahy* a servi à fonder des croyances spécifiques, appelées par les ethnographes le « chamanisme *ajyy* », autour de chamanes supposés noirs censés traiter avec les *abaahy* et des chamanes blancs proches des *ajyy*⁶². Une confusion a été faite, par ailleurs, parfois, entre le terme *ajyy* prononcé par la bouche, qui désigne les esprits en question, et le même terme sous sa forme nasale qui signifie le pêcheur⁶³. Ainsi, Xudâkov traduit par chamane pêcheur le terme de *ajyylaax ojuun* (Xudâkov, 1969 : 207). La figure des esprits *ajyy* est le fruit de l'influence du christianisme apporté par les Russes et a fait l'objet d'une importante évolution au cours des deux siècles passés. De même que le phénomène de double-foi (rus : *dvoeverie*) s'était produit dans les siècles qui suivirent le baptême chrétien de la tsarine Olga en 888 chez les peuples slaves, les Iakoutes ont progressivement fait correspondre les nouveaux saints et Dieu aux entités surnaturelles existant dans leurs propres croyances. C'est ainsi que le terme *tanjara* désigne l'équivalent de Dieu et remplace le nom d'Ürüň Ajyy Tojon (le Seigneur Ajyy Blanc), qui se trouve communément au sommet du panthéon des esprits *ajyy*). « La première demi-journée, Ürüň Ajyy Tojon, tu as créé les êtres à deux jambes (les hommes) pour la reproduction et l'élevage au monde du milieu. Tu as tout prévu, tu as tout fait. [*bu orto dajdyga ikki ataxtaağy onordoxtoruna töriürü, iitilerin – barytyn en d'abajbytyn, en oňorbutun*] (...) Kürüö D'öhögöj, tu as tout fait [*Kürüö D'öhögöj (...) en barytyn oňorbutun*] (...), Xotoj Ajyy, tu as tout créé, tout fait ! [*Xotoj Ajyy, en barytyn d'abajbytyn, barytyn oňorbutun !*] (...) Ellej Ajyy a fait l'*yhyax*. Maintenant c'est notre tour. » (Xudâkov, 1969 : 257-260).

⁶² Voir le chapitre dans la deuxième partie sur le dualisme dans la pensée iakoute.

⁶³ Le *i* nasal est présent aussi dans les termes mère (*ije*) et élan (*tajax*). Merci à Csaba Meszaros, jeune chercheur hongrois, linguiste et ethnologue, rencontré sur le terrain pour cette indication.

Le mot *ajyy*, utilisé en épithète pour Ellej, héros civilisateur supposé avoir créé la fête de *l'yhyax*, pose problème. Xudâkov le traduit par Saint Ellej. Mais pour Roberte Hamayon⁶⁴ il ne s'agirait à l'époque, et dans ce genre de contexte qui est celui de Xudâkov, que d'un titre honorifique, comme *tojon* (seigneur). En traduisant *ajyy* par « saint », l'auteur opère une distinction entre *ajyy*/saint d'une part (rus : *svâtoj*) et *taņara*/dieu (rus : *boğ*) d'autre part.

Selon Kulakovskij (1979 : 15-25), les *ajyy* sont des esprits des figures épiques qu'on essaie de considérer comme des entités surnaturelles, auxquels n'est pas systématiquement accordé l'épithète *ajyy*. En revanche leur est adjoint le mot *tojon*.

Si la confusion peut se faire entre *ajyy* et *tojon*, il existe en revanche aussi des doutes sur le terme *ičči*. Baajanaj, le maître de la taïga est un *ičči* et non un *ajyy*, alors que l'esprit de l'herbe est un *ičči*,

« Nous prions nos *ajyy*, nos *taņara*, nos *ajyyhyt*. [*Ajbytygar, taņarabytygar, ajyyhyppytygar ugu bujanymyn* (...)] (Xudâkov, 1969 : 262) »

C'est par le terme *ajyy*, qu'il coexiste ou non avec celui de *tojon* (seigneur) qu'est également l'esprit-protecteur des chevaux et des hommes : D'öhögöj Tojon (ou D'öhögöj Ajyy Tojon). C'est un donateur d'âmes de chevaux et d'hommes forts. Selon les sources, celui-ci apparaît parfois aux hommes, soit sous la forme d'un animal, soit sous celle d'un être à moitié cheval et à moitié homme. C'est le cas également d'autres esprits *ajyy*, pourvus à la fois d'attributs humains et animaux. Ces esprits, sous l'influence chrétienne, sont aussi appelés créateurs. Voici ce qui est écrit à propos de l'esprit Ajyyhyt, venu aider la femme qui vient d'accoucher : « La créatrice, (rus : *sozïdatel'nica*) (*aïsy*) descendit (...) se transformant en une jument à la queue longue comme une barque de trente sagènes [31 mètres], à la crinière argentée et tendre de sept sagènes [15 mètres], au toupet dressé de trois sagènes [3 mètres], aux sabots comme des crêtes, aux yeux bigarrés, aux pensées tendres et estivales, fit se muer sa crinière et sa queue sacrées (sic : *svâšennyje*) en ailes. » (Xudâkov, 1890 : 121).

Certains esprits ne portent pas le nom d'*ajyy*, mais sont considérés comme leurs parents, ce qui donne à penser qu'ils ne sont pas différents d'eux et que le terme d'*ajyy* a pu apparaître tardivement. « Autrefois le milan noir (*elië*, lat : *milvus migrans*) était d'après les anciennes croyances une femme. Pour se rendre aux mariages, elle possédait son propre cheval de selle et devait apporter à sa nouvelle famille un présent sous forme de viande de cheval bouillie avec la tête. La fiancée prit tout avec elle mais, en arrivant, elle s'aperçut qu'elle avait perdu la tête de cheval. Selon les traditions de ce temps-là, c'était une infamie qui méritait punition. Ils la maudirent : « Deviens un milan qui hennit sans cesse à la manière d'un cheval ». Dans d'autres récits on appelle le milan le fils cadet du « Grand D'öhögöj, l'esprit protecteur (*syly taņarata*) des chevaux qui hennit comme un cheval » (Alekseev, N. A., 2004 : 233).

Au fil du temps, les esprits *ajyy* s'anthropomorphisent partiellement ou totalement, gardant près d'eux les attributs de la nature domestiquée, sous forme de possession

⁶⁴ Informations, consultation privée Roberte Hamayon, Paris, 2006

de bétail. Comme le Iakoute éleveur, Ajyyhyt possède un cheval, mais s'habille en peau d'animal sauvage comme le chasseur. « Ajyyhyt est à cheval. Son cheval a une crinière dorée qui se développe en vague, une queue en forme de barque, de grandes oreilles dorées pareilles à deux récipients à koumys. Ajyyhyt porte un manteau de lynx, un couvre-chef à cornes, des moufles en peau de lynx. Les âmes des enfants viennent d'elle : transformant l'âme du garçon en flèche, elle l'a tirée dans la botte droite, et transformant l'âme de la petite fille en ciseaux, elle les a mises dans la botte gauche. » (Raxleeva, 2003 : 20).

◆ 1.3.5.3. Des esprits animaux donateurs de gibier aux esprits ancêtres donateurs de bétail

J'ai montré dans les deux chapitres précédents que les esprits de la chasse *ičči* n'avaient pas les mêmes fonctions que les esprits *ajyy* liés à l'élevage. Pour les Iakoutes, qui pratiquaient à la fois la chasse (et la pêche qui en est, malgré ses différences, l'un des pendants) et l'élevage, il fallait trouver une connexion entre les esprits censés gérer ces deux activités.

« D'après les récits des ancêtres, il s'avère que Baaj-Baajanaj et Ed'en Iejiexsit étaient des frères (*ubajdyj-byrattyj*). Baajanaj-Baryylaax était le plus âgé (*ubaaaj*). Iejiexsit avait davantage d'abondance et de succès ainsi que des richesses variées (*araas egelege baajaağynan*). Il était reconnu comme le créateur du bétail aux sabots fendus, de l'herbe, des arbres et de la belle verdure. Malgré cela, il était très avare. Il donnait toujours du creux de la main. En revanche, son frère aîné Baajanaj, appelé aussi Baryylaax, bien que plus pauvre, ne retenait pas sa richesse. » (Alekseev, 2004 : 293)

L'inversion qui a lieu dans ce texte n'est pas des moins intéressantes. En effet, l'*ičči* Baaj Baajanaj, littéralement le « riche Baajanaj » est pauvre, alors que Iejiexsit est riche. En revanche, la chasse demandant coopération et partage, le premier est généreux alors que le second, est devenu avare en suivant la logique de transmission de la filiation. Ce registre inversé est loin des représentations habituelles, où l'élevage est davantage associé à la richesse que la chasse, qui ne comporte pas la notion de cheptel, proche de celle de capital. Cette manière de montrer les choses telles qu'elles devraient l'être ou telles que les Iakoutes souhaiteraient qu'elles soient, ne pourrait-elle pas être comprise comme une affirmation de la supériorité ? Il faudrait distinguer alors deux points de vue différents : d'une part celui de la supériorité hiérarchique de l'éleveur supérieur parce que riche et, de l'autre, celui de la valeur de l'homme meilleur à la chasse⁶⁵.

Les esprits *ajyy* foisonnent, tant et si bien qu'il est difficile d'en dresser la liste. Leurs épithètes changent et, outre la catégorie plus générale des esprits *ajyy* donateurs d'âmes comme Ajyyhyt (âmes humaines), D'öhöhög Ajyy et Ürüj Ajyy, il existe toute une catégorie d'esprits, censés posséder du bétail et qui, sans être nécessairement qualifiés du terme de *ajyy*, sont déterminés par la robe des animaux

⁶⁵ J'y reviendrai plus longuement dans mon chapitre sur les supports identificatoires et la hiérarchie.

qui leur appartiennent. Le chapitre analysant la symbolique du rituel *kyjdaa* éclairera davantage la nature et la fonction de *l'ajyy*.

Ces esprits sont affublés, de manière indifférenciée, de l'épithète de *tojon*, qui lui-même est réservé aux hommes riches et possédant un pouvoir administratif et juridique. Les *ičči*, eux, ne sont jamais *tojon*. Dans les épopées également, le mot *tojon* qualifie à la fois les héros dits des trois mondes et les divinités (rus : *božestva*) protagonistes de l'histoire (Emelânov, 1980 : 336). Mais il s'emploie aussi pour les chefs réels vivants, alors que le terme d'*ajyy* n'est utilisé que pour des ancêtres, des hommes morts.

La nature de la relation aux esprits est ici fondamentale. Roberte Hamayon montre qu'un glissement s'opère lors du passage de la chasse à l'élevage entre des esprits de forme animale donateurs de gibier et des esprits à forme humaine ou semi-humaine, ancêtres, donateurs de bétail : « Conçus en partenaires d'alliance comme il est de règle dans la vie de chasse, l'homme et l'animal sont sur un pied d'égalité ; dans l'échange entre les deux mondes, le donneur est imaginé de même nature que l'objet donné, car il en est en quelque sorte la projection symbolique et l'homme le traite en allié ; il y a identification entre l'être dispensé et le dispensateur, entre le cervidé et l'esprit de la forêt, entre nature et surnature. Si, en revanche, le donneur de subsistance est conçu en continuité avec l'homme, comme son ascendant, il ne peut plus se confondre avec ce qu'il lui donne, à ce point d'être identifié à lui : il y a alors dissociation entre donneur surnaturel humanisé et objet naturel donné. » (Hamayon, 1990 : 607).

Ainsi Bilûkina décrit Uordaax D'öhögöj (D'öhögöj le Terrible) « sous la forme d'un homme céleste au caractère terrible ou sous celle d'un homme-cheval dans les incantations chamaniques. Son torse était celui d'un cheval et son cou et sa tête ceux d'un homme, avec néanmoins une face rappelant le bout du nez d'un cheval » (Bilûkina, 1995). De même, les figurations d'*ajyy*, commandées par le théâtre d'Ytyk-Küöl (région de Taatta) à mon informateur Mandar sont des esprits mi-hommes mi-animaux⁶⁶. L'esprit D'öhögöj Ajyy Tojon est présenté lui-même comme un sagittaire : l'homme porte un casque surplombé d'une queue de cheval et une canne chevaline, comparable à celle des chamanes, tandis que sa partie animale est présentée sous la forme d'un corps de cheval orné de *čerparaax*, les tapis de flanc et de croupe posés lors des mariages sur le cheval de la mariée. Les *ajyy*, dans la reconstitution d'une religion qui a cours actuellement en Iakoutie et qu'a étudiée Marine Le Berre Semenov dans sa thèse, sont aujourd'hui, pour chacun d'eux, associés à une action et à un métier. De fait, l'esprit D'öhögöj est le protecteur, pour ainsi dire « le saint patron », des éleveurs de chevaux.

C'est à D'öhögöj que l'homme demande des chevaux mais c'est aussi à lui qu'il en consacre lors de sacrifices non sanglants (*ytyk* ou *kyjdaa*) en remerciement de ses bienfaits. Cependant, en dehors de cet esprit, il en existe d'autres, auxquels les Iakoutes consacrent des animaux : Ürüj Ajyy, Erilik Tojon qui possède des chevaux

⁶⁶ Ces êtres mi-hommes, mi-animaux sont des créations modernes. En effet, Jean-Luc Lambert me signale qu'il n'y a pas d'hybrides de cette sorte dans les traditions orales sibériennes.

blancs, Malaan Tojon, créateurs et ancêtres de ces chevaux, Maĵan Dujaa Tojon, Ajyy, Ajyyhyt (archives de Savvin 1938-1940 : *kyjdaa*). Les textes sont explicites : chacun mentionne que ces esprits possèdent des chevaux dont ils sont aussi ou non les « ancêtres créateurs ».

Si les esprits *ajyy* sont spécialisés dans le traitement du bétail, comme les hommes, et qu'ils sont humanisés, la porte est ouverte au glissement, évoqué par Roberte Hamayon, qui incite à considérer les ascendants morts comme des esprits, desquels ils pensent recevoir les chevaux et qu'ils se doivent de remercier. Trošanskij écrit « Il existe différents *ajysyt* pour l'homme et pour les différentes espèces d'animaux domestiques (...). Il en est certainement de même de *iejiexsit* » (Trošanskij, 1903 : 34). *Iejiexsit* est « le nom commun donné aux déesses (sic, rus : *bogin'*) qui protègent les êtres humains, les chevaux et le bétail à cornes » (Emelânov, 1980 : 336).

Certains hommes légendaires sont tout à fait proches des *ajyy* dans les prières *algys*. C'est le cas, par exemple, d'Omogoj, l'un des deux ancêtres fondateurs du peuple iakoute : « *Iejiexsit* [*sic*] qui élève (éducateur), *Ajhyt* [*sic*] qui crée, mon grand-père Omogoj le Riche, si vous avez entendu réellement, buvez de notre verre ! [*litimn'ileex Ejeixsit xatyn, ajbyt Ajyyhyt xatyn, Onogoj Baaj tojon ehem oĝonn'or, čaxčy kirdik istibitiŋ buollaĝyna ajaxtyttan iben kör !*] » (Xudâkov, 1969 : 264).

Le processus permet au Iakoute d'aller plus loin et de donner le nom d'*ajyy* à des êtres humains, dont la mort a été connue des alentours. Voici, par exemple, le résumé d'un récit : « Dans le district de Bolgur vivait un riche, Baaj, local qui avait trois femmes, neuf fils et une fille. Celle-là fut donnée en mariage à un homme qu'elle n'aimait pas et se pendit. Pour ses funérailles un cheval fut tué et on installa un *kerex*. Elle possédait un habit de chamanesse. Après sa mort, dans les districts et même les régions voisines les gens se mirent à l'honorer en l'appelant « Bolugur Ajyyta », Ajyy de Bolugur, maîtresse (*xotuna*), grande-sœur (*aĝaspyt*), aînée (tante, grande-sœur, *ed'jbit*). On la représentait à cheval avec un tambour tintant, dans un manteau de castor. Beaucoup la voyaient. Un jour elle dit à un homme « ma tombe a brûlé. Qu'on la rénove ! ». Mais on ne la rénova pas. » (Alekseev N. A., 2004 : 320).

Le Iakoute semble ainsi distinguer, tout comme il le fait pour l'*ičči* (qui est à la fois âme *ičči* et esprit du lieu *iččite*), à la fois l'*ajyy* esprit protecteur (comme D'öhögöj Ajyy Tojon) et l'*ajyyta*, esprit de personne morte se trouvant dans un endroit bien déterminé. D'une certaine manière l'*iččite* et l'*ajyyta* se ressemblent.

En somme, la fonction d'*ajyy* a beaucoup évolué au fil du temps et de la manipulation de ce terme. Désignant d'abord des esprits, auxquels sont attribuées la protection des hommes et de leur cheptel ainsi que la gestion de leurs âmes, il se met progressivement à qualifier des esprits mi-humains, mi-animaux ayant les mêmes fonctions et dotés du statut supplémentaire d'ancêtres. Ce processus engendre, grâce à une perte de sens, l'attribution de cette épithète à des êtres humains dont on se souvient des actions ou de la malemort, et qui peuvent être confondus avec les d'*iččite*.

Il demeure que la fonction d'*ajyy* n'est pas claire. J'y apporterai quelques éléments de plus dans la partie suivante, en étudiant le rituel *kyjdaa*.

1.3.6. La vie dans et avec la nature

Les Iakoutes ont fui les terres de Cisbaïkalie il y a six ou sept siècles sous la pression de peuples mongols et turcs qui les auraient poussés vers le nord. Cette fuite vers le nord avec le bétail a donné lieu à différentes hypothèses passées en revue dans l'ouvrage de Ksenofontov *Urjanxaj Saxalar* (Ksenofotov, 1992). Les légendes concernant la fondation du peuple sakha mentionnent qu'Ellej, leur ancêtre bouriate ou tatare, aurait remonté le fleuve Léna et serait venu s'installer chez le riche Omogoj qui vivait avec sa femme, ses filles et ses bêtes, comprenant chevaux et boeufs. Les légendes racontent que cet ancêtre, prenant pour femme l'une des filles de celui-ci, aurait le premier apporté les éléments les plus importants de la « culture » dans un paysage de taïga en construisant une maison de type iakoute (*balağan*) et une clôture (*keiriü*) pour le bétail, en allumant des feux de fumée (*tiïpte*) qui attirent le bétail désireux de se protéger des moustiques, en fabriquant le *čoron* dans lequel les Iakoutes boivent le lait de jument fermenté, et en organisant la fête des libations de l'*ybyax*. Grâce aux *tiïpte*, qui éloignaient les insectes, Ellej se serait approprié le troupeau d'Omogoj qui aurait accouru de lui-même vers lui.

◆ 1.3.6.1. L'*alaas* des êtres humains, leur nourricier

Avant la collectivisation qui eut lieu dans les années 1920-1930, les Iakoutes vivaient en familles sur des *alaas*. Ce type d'espace géographique, formé d'une prairie, de collines, d'un espace forestier et d'un point d'eau, fournissait aux hommes et au bétail les conditions de vie idéales pour le type d'élevage qu'ils pratiquaient.

A la fois éleveurs de bovins et de chevaux, les Iakoutes avaient à disposition des pâturages suffisamment nombreux pour que le bétail à traire ne s'éloigne pas trop de la maison. La forêt alentour, quant à elle, procurait un refuge aux troupeaux d'équidés en même temps qu'un lieu de chasse au petit gibier de proximité, comme le lièvre, ou au gros gibier saisonnier tel que l'élan.

De nombreuses légendes racontent la fondation de campements. Elles expriment la découverte par le premier arrivant d'une terre nouvelle, où hommes et animaux trouveront la prospérité :

« Lorsque les Russes vainquirent Tygyn et occupèrent le lieu dit Sajsary, où se dresse de nos jours Iakoutsk⁶⁷, le chamane Kerekeen, qui habitait non loin de là, décida de trouver un autre lieu de vie, hors d'atteinte des Russes. Avant de partir à la recherche de ce lieu, Kerekeen s'adressa à Uordaax-D'öhögöj [l'esprit protecteur des chevaux] en le suppliant de lui indiquer un lieu sûr. Uordaax-D'öhögöj répondit : « Chasse ton meilleur étalon avec son troupeau de huit juments vers l'est avec de longs bâtons en bouleau et suis les. Tu t'installeras là où ils s'arrêteront. » Kerekeen fit ainsi. L'étalon suivi de son troupeau traversa le fleuve Lena à la nage et se dirigea vers l'est. Il fit route

⁶⁷ Capitale actuelle de la Iakoutie.

longtemps, sans s'arrêter nulle part. Enfin, il s'arrêta dans la vallée de Tatta⁶⁸, sur une large plaine où coulait la rivière Tatta et sur laquelle se trouvaient neuf kourganes⁶⁹. Le chamane Kerekeen donna à ce lieu le nom Toxtobul, ce qui signifie arrêt. » (Ksenofontov 1977 : 144).

Vivant avec un bétail qui nécessite une nourriture herbeuse abondante, l'homme habitait les territoires qui convenaient le mieux à ses animaux. Si le territoire est la « portion de la nature et d'espace qu'une société revendique comme le lieu où ses membres trouveront en permanence les conditions et les moyens matériels de leur existence » (Godelier 1984 : 144), l'*alaas*, en tant que lieu résidentiel, était en conséquence le lieu le plus approprié à la résidence des Iakoutes, car il leur permettait de se livrer aux activités d'élevage et de pêche ainsi que de chasse dans la taïga proche.

C'est pourquoi les Iakoutes, afin d'agrandir leurs *alaas*, pratiquaient à l'automne (septembre) le déracinement de troncs et brûlaient ce qui dépassait du sol afin de faire reculer la forêt (Zykov, 1986 : 14) ou bien encore agrandissaient les herbages en asséchant les lacs (Gogolev Z.V. 1970 : 95). L'appropriation du territoire par les Iakoutes passe par l'élevage des chevaux, pour lesquels une surface suffisante d'herbages est nécessaire, celle-ci étant d'autant plus grande lorsque les animaux paissent dans la taïga.

La création d'*alaas* était nécessaire aux Iakoutes pour le foin qu'ils permettaient de produire. Sans ce foin, l'élevage des bœufs aurait été impossible ainsi que l'évolution de l'élevage des chevaux. « Certains auteurs d'avant la révolution [Gmelin XVIII^e siècle, Seroševskij fin XIX^e siècle] ont gardé l'opinion que les Iakoutes au XVIII^e siècle ne préparaient pas de foin et que le bétail se nourrissait lui-même. Mais durant l'époque soviétique (..) on a montré que l'élevage de bétail en Iakoutie s'est conservé et développé uniquement sur la base de la production de foin, avec lequel on nourrissait le bétail en hiver. » (Zykov, 1986 : 88).

En effet, « le Iakoute fait le compte du foin dont il dispose et du nombre de bêtes qu'il pourra ainsi nourrir. C'est le foin qui décide de tout. Le foin est le nerf principal, la base de la vie iakoute » (Dmitriev, 1896 : 9). Ainsi, durant mon séjour à Baajağa en 2005, les pluies ont empêché les villageois d'avoir une bonne récolte de foin. Déjà à ce moment-là, Praskoviâ Potapova prévoyait de tuer un veau et une vache car la nourriture ne suffirait pas aux bêtes. Mais la pensée populaire croit que les animaux se nourrissent seuls, sans l'aide de l'homme. Cette croyance est valable aujourd'hui mais : « A cette époque [du temps d'Omogoj] le bétail ne passait pas l'hiver dans les étables mais en liberté et se procurait la nourriture sous la neige. » (Ergis, 1960a : 65). En effet, à la fin du XIX^e siècle l'influence de l'agriculture russe procura l'abondance de foin, ce qui permit l'essor véritable de l'élevage. Ce n'était pas le cas avant la colonisation.

⁶⁸ En Iakoute, ces noms propres s'écrivent respectivement *Amma* (et non *Amga*), *Allan* (et non *Aldan*), *Taaita*, *D'arğalaax*, *Ajyhyt/Ajyysyt* (et non *Aisyt*), *Omogoj/Omogoj* (et non *Omogon* comme l'écrit Ksenofontov). Je conserve néanmoins dans les extraits de texte la translittération de l'auteur.

⁶⁹ Ces tombes ne sont sans doute pas des sépultures iakoutes.

◆ 1.3.6.2. Transhumance ou nomadisation saisonnières

« L'ordre suprême du 22 juin 1822 a divisé les autochtones de Sibérie selon leur mode de vie en trois. A la première catégorie appartiennent ceux qui vivent dans une même maison tout au long de l'année et qui s'occupent essentiellement d'agriculture. On les appelle les sédentaires (rus : *osedlye*). A la deuxième appartiennent les nomades (rus : *kočevye*) qui vivent dans des yourtes et changent de lieu d'habitation en fonction des saisons. Leur activité est essentiellement centrée sur l'élevage de bétail. A la troisième catégorie appartiennent les vagabonds (rus : *brodâčie*) qui entretiennent des hordes de rennes, transportent leur yourte avec eux ainsi que tout ce qu'ils possèdent, allant de campement en campement à travers les forêts denses, se nourrissant de la chair de leurs poissons et de leurs animaux sauvages préférés. Ainsi, on peut diviser les peuples de Sibérie selon leurs activités en agriculteurs, pasteurs et chasseurs, bien que tous pratiquent la chasse. » (Šukin, 1854 : 10).

Placer les Iakoutes dans l'une ou l'autre de ces catégories pose problème. Certes, l'élevage de rennes n'étant pas leur activité la plus fréquente, ils n'appartiennent pas à la troisième et ne peuvent être désignés par le terme « vagabond » utilisé au début du XIX^e siècle. Cependant les faire entrer dans l'une des deux premières catégories n'est pas aisé, car ils ne semblent appartenir vraiment ni à l'une, ni à l'autre. Ils furent néanmoins classés par Speranskij dans la catégorie des nomades.

Les sources ne s'accordent pas sur le nombre de fois où les Iakoutes changent de lieu d'habitation au cours de l'année. Les estimations vont de deux à quatre fois. Ce nombre varie, selon moi, selon la période concernée, qu'elle soit plus ou moins récente. Ainsi Tokarev écrit : « Les Iakoutes avaient quatre lieux de vie durant l'année : la maison d'hiver (*kystryk*), les prairies de printemps (*saahyyr*), l'estive (*sajlyk*) et les pâturages d'automne (*otor*) » (Tokarev, 1957 : 14). Zykov n'en compte déjà plus que deux : ils étaient semi-sédentaires et vivaient entre l'habitat d'hiver (*kystryk*) et le campement d'été (*sajlyk*). D'après Zykov (Zykov 1986 : 87), l'expression employée « monter/grimper au campement d'été » (*sajlykka taxsyy*⁷⁰) pour désigner le déménagement d'un *alaas* à un autre serait une preuve de l'origine centrasiatique des Iakoutes et de l'époque où ils nomadisaient entre l'aval des rivières en hiver et les montagnes en été. Si la véracité de cette hypothèse n'est pas évidente, car le passage d'un campement à un autre n'implique aujourd'hui pas un changement de niveau dans le relief ni un important déplacement dans l'espace⁷¹, elle n'en demeure pas moins intéressante. J'ai observé qu'encore aujourd'hui, dans la région eveno-bytantaj, des Iakoutes du nord remontent avec leurs chevaux le cours des rivières de l'hiver en été, sans pour autant remonter jusqu'aux montagnes pierreuses où la nourriture est trop rare pour leurs animaux et convient davantage aux rennes. Bien entendu cette hypothèse est séduisante mais elle demeure improuvable.

⁷⁰ Le terme *taxsyy* est aussi employé pour « gravir » une montagne.

⁷¹ Je parle bien entendu pour les régions que je connais. Ce n'est pas le cas d'ailleurs pour le nord de la Iakoutie où la rareté de la nourriture impose de plus grandes migrations.

Au mois de septembre, « le mois du *balağan* »⁷² (*balağan yja*), les Iakoutes passaient quatre semaines sur l'*otor*, une prairie abondante destinée à engraisser les animaux. Les habitats temporaires de mi-saison que sont le *saahyr* et l'*otor* furent progressivement oubliés. Parmi les nombreux types d'habitat dénombrés par Savvin (archives de Savvin : 1938, 38, 41, f.4, op.12 ed.xr.48, p.45), seuls sont retenues la maison en bois aux murs inclinés (*balağan*), qui sert en hiver, et celle en écorce en forme de tente conique (*uraba*), utilisée en été. Ainsi, l'instabilité de la sédentarité des Iakoutes consiste en ce que chaque Iakoute possède deux résidences (ou quatre) en fonction des deux saisons principales de l'année : l'hiver et l'été. L'hiver ils vivent dans la yourte, qui constitue son foyer de base, l'été il déménage avec tout son bétail vers l'estive qui constitue la nourriture principale de ses animaux.

Les Iakoutes sont-ils donc des nomades ou des sédentaires ?

Zykov écrit : « On peut supposer que les ancêtres du sud des Iakoutes dans leur pays de jadis avaient un mode d'élevage nomade comparable à celui de ceux du nord. Mais, arrivés sur le cours moyen de la Léna, sous l'influence des conditions naturelles et climatiques, ils furent obligés de laisser leur mode d'élevage d'autrefois et de passer à un mode de vie de plus en plus sédentaire. » (Zykov, 1986 : 26).

Aujourd'hui, les Iakoutes habitent dans des villages. Seuls les éleveurs de chevaux vivent dans des *balağan* perdus en forêt qui constituent leur unique habitation, les *uraba* ayant complètement disparu. Certains possèdent deux bases, d'autres une seule. Sauf exception, les hommes habitent seuls. Leur femme et leurs enfants les rejoignent parfois pour les vacances d'été. C'est le cas de Gregorij dans la région *eveno-bytantaj*. Mais la plupart des femmes refusent de quitter le confort du village. Pour désigner le mode de vie actuel des Iakoutes, Byškova parle de transhumance localisée : « In Sakha traditional Turkic pastoral nomadism evolved into a localized transhumance the seasonal movement of people from the winter hamlet to summer camps, called *sajlyk* (...). The summer camps lay from 5 to 50 km distance from the winter settlement. » (Byškova, 2001 : 48). Cette expression est intéressante, même si elle ne permet pas de rendre de compte du phénomène actuel.

Certes, avant la collectivisation, l'étude des sources permet de dire que les Sakha menaient un mode vie semi-sédentaire ou semi-nomade, s'installant à un endroit donné et pour une période déterminée, le temps que les pâturages ne soient plus utilisables par les animaux. Cela était comparable au mode de vie des éleveurs de rennes, qui fréquentaient les mêmes lieux de haltes chaque année. La seule différence se situait dans la fréquence des trajets, l'élevage de rennes nécessitant, du fait de la nature de cet animal et la taille des troupeaux, de parcourir davantage de distance, tout en s'arrêtant plus fréquemment. Il est possible aussi que la création progressive des *alaas* ait permis aux Iakoutes de produire une quantité de foin suffisante pour ne plus avoir à se déplacer aussi souvent. Par ailleurs, l'utilisation du cheval comme bête d'attelage a permis de déplacer en charrette des stocks de foin

⁷² Le *balağan* désigne l'habitat d'hiver des Iakoutes : maison en bois aux murs inclinés permettant de garder la chaleur dans la partie basse de la construction.

et, plus tard, durant la période soviétique, la mécanisation et l'apparition du tracteur, de déplacer le foin jusqu'au village.

Quoi qu'il en soit, tous les éleveurs que je connais, que ce soit dans le nord ou en Iakoutie centrale, ont leur maison principale au village, alors que leur lieu de travail se trouve de 40 à 80 kilomètres du village. Il s'agit donc bien d'une transhumance, celle-ci n'engageant pas le groupe d'humains entier.

Je pense par contre que, plutôt que de la traiter de transhumance localisée, il faut apporter davantage de nuances.

En effet, tout comme il semble, de ce point de vue, exister deux types d'élevage de rennes (l'élevage nomade dans les régions de toundra (Vitebsky, 2005) et l'élevage semi-nomade et presque sédentaire (Lavrillier, 2005), il semble exister, en Iakoutie, deux élevages de chevaux : l'élevage semi-nomade (en Iakoutie centrale) et l'élevage nomade (dans le nord), qui sont, chacun, fonction des contraintes géographiques. En effet, le foin et, avant lui, l'herbage, constitue le point déterminant engendrant, ou non, la nécessité de se déplacer. Ainsi, j'ai connu, durant mes missions, deux contextes : d'un côté, en Iakoutie centrale, dans des paysages de taïga et d'*alaas*, celui où l'éleveur possède une base ou deux (*kyystyk* et *sajjlyk*) où il élève toute l'année ses chevaux ; et, de l'autre, en Iakoutie du nord, dans une taïga parsemée de montagnes rocheuses et de forêt mêlée de toundra (rus : *lesotundra*), où il est contraint de nomadiser avec ses troupeaux pour trouver des pâturages satisfaisants. Dans le premier cas, l'herbe est abondante en hiver comme en été et ses quantité et qualité dépendent du froid et de l'importance de la couche de neige. Dans le deuxième, en revanche, les plaines herbeuses sont moins nombreuses, ce qui oblige les éleveurs à changer d'endroit fréquemment, parcourant une distance, moins grande mais comparable en raison de la fréquence des stations, avec celle de la nomadisation des éleveurs de rennes.

Ainsi, si avant la collectivisation les Iakoutes avaient un mode de vie nomade (en ce que toute la famille suivait), il s'agit bien aujourd'hui d'une transhumance qui n'engage que les hommes mais qui revêt des caractéristiques différentes suivant le contexte géographique où elle a lieu et, probablement, aussi en fonction des influences culturelles, allant de la transhumance localisée (en aller-retour liant deux points), à la transhumance de type nomade (parcourant une route parsemée de plusieurs stations).

Il faut également dire un mot des kolkhozes qui ont fait leur apparition dans les années 1920-1930 et qui ont largement contribué à rendre sédentaires les Iakoutes qui vivaient encore sur les *kyystyk* et les *sajjlyk* de leurs ancêtres. De nombreux villages ont été fondés durant cette période, ainsi que des domaines agricoles regroupant quelques familles sur des prairies à foin favorables à l'élevage de bovins durant la période estivale. « La collectivisation généralisée des chevaux iakoutes, conjuguée aux particularités de leur nourrissage, explique qu'actuellement, une grande partie de la population a perdu contact avec les chevaux, tout en restant fort proche de ses vaches » (Thèse, Ferret, 2006 : 1051). Les petits hameaux, fondés dans les années 192-1930, sont souvent aujourd'hui abandonnés et n'y trônent plus

que des étables *xoton* et des *balağan* vides, anéantis l'un après l'autre par les feux de forêt. Aujourd'hui, les femmes iakoutes ne souhaitent plus accompagner leur mari dans la taïga. Elles préfèrent rester au village. C'est pourquoi la nature s'est « masculinisée ». J'ai rencontré en revanche quelques personnes âgées de plus de soixante ans, dans des villages du nord, qui passent la belle saison sur leur *sajylyk* avec pour seule liaison avec le village un poste de radio émetteur-récepteur avec lequel ils s'efforcent d'avoir quelques conversations à heures fixes avec les campements voisins et le village.

◆ 1.3.6.3. Marquage de l'espace

La distinction entre l'espace peuplé par les hommes et celui peuplé par les animaux n'est pas totale. Les esprits sont partout, à la fois dans l'espace peuplé par les hommes et dans celui où vivent les animaux « sauvages ». Mais ce sont des esprits aux fonctions et aux natures différentes. Certains esprits ne peuplent que quelques zones peu accessibles, lointaines, où même les animaux sauvages n'habitent pas constamment. Mandar explique : « La notion de forêt sauvage n'existe pas car nous, Iakoutes, avons l'habitude de vivre dans la nature. Nous y sommes en terrain connu. Mais quand nous sommes à deux, nous commençons à avoir peur de vexer les esprits du lieu et nous faisons attention. Ces lieux, nous les appelons *urex baba*, la tête de la rivière, l'amont, ou *iččiteex dojdu*, le milieu plein d'esprits des lieux. Ce sont des endroits où l'homme ne met pas les pieds.⁷³ »

Aujourd'hui, le mot *tya* désigne aussi bien la forêt que le village (désigné aussi par son nom moderne *derebine*, dérivé du russe : *derevnâ*). Il existe en revanche un autre terme pour désigner la forêt : *ojuur* ; et la forêt vierge de présence humaine *yk.kyj ojuur*⁷⁴ (littéralement : la forêt où les arbres sont nombreux). Parmi les espaces vierges de présence humaine se trouve aussi la montagne (*xaja*). Ainsi, la pêche est pratiquée sur l'*alaas* (clairière dotée d'un plan d'eau) et la chasse dans la forêt (*tya* et *ojuur*), qui ne sont pas considérés comme des espaces entièrement dépourvus de présence humaine.

Il semble, en lisant Alexandra Lavrillier, que la différence entre les territoires humains et non-humains soit de nature proche chez les autres habitants de Sibérie que sont les Evenks : « L'espace sauvage (*kamu:la*) désigne ce territoire situé au-delà des campements qui ne doit pas être traversé par les humains ou par leurs rennes domestiques. (...) L'espace domestique se dit en évenk *béjéči*, « à homme », du mot *bèjè* « humain ». Il est composé des lieux des campements, des pâturages réguliers des rennes domestiques et des routes de nomadisation. (Lavrillier, 2005 : 174-175) » Alexandra Lavrillier (2005 : 174) ajoute que c'est dans les zones non-humaines « que vit le gibier le plus valorisé (renne sauvage, élan, ours, cerf élaphe). », ce qui fait écho aux paroles de mon informateur : « si un milieu reste longtemps sans être humains et sans animaux sauvages, il a besoin d'esprits-mâtres *ičči*. C'est pour cela

⁷³ Informations, Mandar, Baajağa, 2005

⁷⁴ Informations, Mandar, Baajağa, 2005

que ces endroits sont appelés à *ičči* (*iččiiteex*)⁷⁵ ». Le rapprochement entre animaux sauvages et esprits rejoint l'idée, déjà développée dans la partie concernant la classification des animaux, que les animaux sauvages (*kyyl*) sont ceux, parmi les animaux, qui sont pourvus des forces les plus adéquates à l'efficacité que recherche le chamane.

Dans les lieux sauvages, l'homme est superflu et doit se fondre dans la nature, jusqu'à se trouver indifférenciée d'elle. Mandar précise que, lorsqu'il vagabondait en forêt pendant plusieurs semaines, les animaux n'avaient plus peur de lui car il n'avait plus l'odeur d'être humain, de sorte que les chiens ne s'apercevaient plus de son arrivée. « La nature donne ainsi des forces qu'on ne peut pas s'approprier dans les conditions de la vie villageoise⁷⁶ ».

Selon Mandar, l'ouest et le nord sont les directions les plus peuplées d'esprit mauvais *abaahy*, alors que l'est et le sud sont le lieu de vie des *ajyy*. Ainsi l'amont des rivières (*iürex bahygar*), synonyme d'endroit vide, est situé au sud-est et est censé être habité par des esprits *ajyy*. C'est souvent dans cette direction que les riches envoyaient des troupeaux de chevaux⁷⁷.

Afin de distinguer un endroit non habité d'un endroit habité, les Iakoutes posaient des marques prouvant leurs droits⁷⁸ sur le nouveau terrain. Ces marques étaient apposées sur un arbre au sommet d'une montagne⁷⁹.

◆ 1.3.6.4. Les lieux remarquables

Dans la toponymie du pays, les Iakoutes ajoutent généralement aux noms l'épithète *ytyk* pour désigner les lieux remarquables, qu'il faut honorer. Ce sont le plus souvent des montagnes (*ytyk xaja*) et des lacs (*ytyk kiiöl*). Ce terme est aussi celui par lequel on désigne les vieilles personnes (*ytyk kibi, oğonn'or*) et peut être traduit par l'adjectif « respectable ». Il est utilisé également pour désigner l'animal consacré par le chamane et offert à l'esprit *abaahy* responsable de maladies et, plus largement, ce rituel spécifique de sacrifice non sanglant. Un lieu n'est pas « sacré » en soi, mais en relation avec une circonstance particulière, qui donne lieu à une histoire ou à un rituel qui, par la suite ou non, donne l'appellation *ytyk* de sacré, respectable ou honorable. Ainsi, ces lieux sont souvent « honorables » en relation avec leur découverte par une nouvelle tribu, avec des propriétés qui leur sont conférées (comme par exemple d'être l'entrée⁸⁰ vers le monde du bas, ou avec des histoires de chamanes. C'est souvent parce qu'ils sont considérés comme les lieux d'habitation d'esprits qu'ils sont honorés par des rituels.

⁷⁵ Informations, Mandar, Baajağa, 2005

⁷⁶ Informations, Mandar, Baajağa, 2005, voir également sa biographie

⁷⁷ Les rivières étaient utilisées comme moyen d'orientation. Voir l'étude du rituel *kyjdaa* dans la partie suivant celle consacrée au système domesticoire.

⁷⁸ A ce propos, voir la partie consacrée à l'analyse historique du rituel *kyjdaa* qui donne un éclairage sur le droit de la propriété qui existait chez les Iakoutes.

⁷⁹ Voir le chapitre sur les poteaux serge dans ma quatrième partie.

⁸⁰ Dans les épopées, une entrée est conçue pour que le héros se rende dans le monde du bas. En revanche, l'entrée n'est pas prévue vers le monde du haut, d'où seuls descendent des esprits et des héros et auquel le héros *ajyy* du monde 'du milieu' n'a pas accès.

« Jadis, il y a cinq cents ans, près du lac Baïkal⁸¹ vivait un vieil homme de la tribu ouriankhai⁸² du nom de Omogoj-Baaj. Il dit à un chamane : « Une grande rivière à l'eau abondante coule d'ici vers le nord. De ton regard clairvoyant, décris-moi le pays où elle coule. » Le chamane, faisant son rituel, raconte sa vision de la manière suivante : « Cette rivière s'écoule dans l'océan Arctique. Au milieu de son cours, sur la gauche, s'élèvent deux montagnes. Lorsque j'ai demandé leur nom, elles m'ont répondu : « On nous appelle les Montagnes Honorables. (*Ytyk-Xajalar*) » Entre ces montagnes s'étend une belle plaine. L'esprit-maître de la plaine Kieŋ-Killem (l'Étroit Killem) est resté, s'essuyant les mains à moi. Elle a prié : « Je me suis appauvri en êtres humains et en bétail. Amène-en moi ! » A l'est de cette plaine coule une rivière abondante qui se sépare en douze branches. Lorsque je lui ai demandé son nom, elle m'a répondu : « Je suis la juteuse Tatta⁸³ ! J'aimerais moi aussi élever des êtres humains et m'occuper du bétail ». Au nord de ces lieux se trouvaient des *alaas* spacieux. Lorsque je leur ai demandé comment ils s'appelaient, ils m'ont répondu : « Je suis Kyys-Xaŋa (la fille Xaŋa). Je suis Kieŋ-Mörü (la Large Mörü). Je suis Kieŋ-Tüŋülü ! (la Large Tüŋülü) ! » Sur ces terres pouvaient se reproduire le bétail et les hommes. A l'est j'ai aperçu une très belle rivière et une large vallée, bordées de falaises. Elle s'appelait Amga. Plus loin vers l'est coulait l'Aldan, son plus vieil affluent coulant entre les montagnes rocheuses. C'est un endroit où il sera très convenable de s'installer. Assis sur les rochers au sommet des hautes montagnes, j'ai vu à l'est la mer qui avait dégelé. » A ces mots, Omogon-Baaj, sa femme et ses deux hommes s'en allèrent sur un radeau en aval du fleuve Lena et s'installa sur la plaine entre les Montagnes Honorables. Le bétail qu'ils avaient emmené avec eux se multiplia rapidement et Omogon-Baaj devint rapidement riche. On raconte qu'après son arrivée, durant trois ans, soixante familles s'installèrent à cet endroit avec leurs biens. Omogon, premier à s'être installé et maître du pays, donnait à chaque nouvel arrivant un coin de terre, ne conservant pour lui seul que la plaine entre les deux Montagnes Honorables » (Ksenofontov, 1977 : 126).

Ce récit montre que les lieux remarquables *ytyk* sont proches des lieux de vie des humains et de leur bétail car ils sont propices à leur reproduction. Sur ce plan, il est intéressant de faire appel à une remarque de Roberte Hamayon : « un seuil existe parallèlement, dans la conception du monde naturel, selon qu'il est vu en milieu et exprimé par la notion de forêt, ou selon qu'il est vu en site et envisagé à travers la notion de montagne aux flancs réservés. » (Hamayon, 1990 : 609). Ainsi, le lieu sacré sera appelé *ytyk sir*, de même que la République Sakha (Iakoutie) est appelée Terre des Sakhas - *Sakha Sire*, les parcs naturels des Terres Sacrées – *Ytyk Sirder*, alors que le monde est nommé *aan dojdu*, les mondes des épopées, *allara, orto* et *üöhe dojdu*, les mondes 'du bas', 'du milieu' et 'du haut'. De cette manière, la forêt lointaine n'est pas *ytyk* car ce mot a rapport à la présence humaine.

Les chamanes sont fréquemment présents dans les légendes à l'origine de la fondation de nouveaux lieux d'habitation. Ceci est sans doute à mettre en relation avec le fait que, lorsque l'on consulte les généalogies établies par les Iakoutes eux-

⁸¹ *sic*

⁸² Dans les épopées, les Iakoutes prennent souvent le nom d'Ouriankhai Sakha.

⁸³ Les rivières *Tatta*, *Amga*, *Aldan* sont des affluents du fleuve Lena en Iakoutie centrale.

mêmes dans les villages, l'ancêtre fondateur des lignées est souvent dit être un chamane. Les endroits où vivaient ces officiants rituels ne sont pas désignés par l'adjectif « respectables », mais ils sont connus des habitants, qui les évitent et prennent leurs précautions par le dépôt d'offrandes. Ces endroits sont parfois reconnaissables à la présence de figurines d'oiseaux en bois posées sur des pics qui servaient lors de séances chamaniques (Delaby 1997 : 55-103). Ces oiseaux permettaient à l'âme du chamane de se rendre dans le monde des esprits. Ainsi, dans la région eveno-bytantaj, l'un de mes informateurs m'a parlé en 2004 d'un endroit appelé Söntörööküj, habité autrefois par un vieil homme du même nom qui chamanisait. « Les grands chamanes ont neuf oiseaux chamaniques. Celui-ci en a laissé trois que l'on peut voir à cet endroit. Il est mort noyé. Depuis, il ne laisse pas passer certaines personnes. Deux camions ont coulé dans le lac. Sur chaque prairie habite un esprit. Ce sont d'anciens chamanes.⁸⁴ » Les personnes qui connaissent la localisation de ces objets chamaniques évitent de les montrer aux personnes de passage⁸⁵.

Ainsi, si l'élément horizontal est remarquable, il peut aussi servir de marqueur.

Les monticules (*bulgunn'aax*⁸⁶) formés par la décongélation des sols, notables dans le paysage, sont souvent liés à des chamanes. Les lieux « à *bulgunn'aax* » (*bulgunn'aaxtaax*) sont assez remarquables pour porter ce nom. Il peut arriver qu'un tel gonflement de sol apparaisse après la disparition d'un arbre ou d'une maison. J'ai pu constater, en rencontrant les archéologues de l'équipe des Missions Archéologiques Françaises en 2005 dans la région de Taatta, que ce petit mont peut servir de lieu de funérailles.

⁸⁴ Informations, Gregorij Potapov, eveno-bytantaj, 2004

⁸⁵ Je n'ai moi-même eu connaissance de l'existence de ces oiseaux que par un dialogue en iakoute, la personne croyant que je ne comprenais que le russe. C'est ce qui m'amena à demander davantage d'informations.

⁸⁶ « Dans les zones (de toundra) les plus mal drainées, l'eau, gelant à nouveau en hiver, crée une poche sous la couche active appelée lentille de glace. Grossissant d'hiver en hiver, cette poche soulève peu à peu la couche active. Au fil du temps, certaines lentilles ont grossi jusqu'à créer de petites collines d'autant plus remarquables qu'elles sont situées dans des terrains souvent très plats et se trouvent ainsi très isolées. Elle sont appelées par leur nom inuit : *pingos*. » (Bouchiat, 1999 : 28).

1.4. L'ÉLEVAGE DE CHEVAUX EN CINQ RÉGIONS

Au cours de mes séjours en Iakoutie, j'ai été amenée à visiter cinq régions, dans lesquelles le contexte d'élevage, évoqué dans les trois chapitres précédents, présente des types variés. Leurs similitudes et leurs différences mettent en lumière l'existence de plusieurs foyers d'élevages en fonction de la géographie et du contexte culturel. D'après les données des années 1990, 60% de la population de Iakoutie vit à la campagne et 14,5% de la population active travaille dans l'agriculture (mémoire, Maj, 2001). Le deuxième chiffre ne tient compte que de la population dont l'activité officielle est liée à l'agriculture. En réalité, ces pourcentages seraient bien plus élevés si les statistiques prenaient en compte les personnes non déclarées comme agriculteurs, mais vivant entièrement ou partiellement de cette activité.

L'élevage en Iakoutie comprend actuellement trois branches principales : l'élevage de rennes, de bovins et de chevaux, ainsi qu'une branche annexe : l'élevage d'animaux à fourrure. L'élevage d'animaux à fourrure a été créé au XX^e siècle à l'époque des kolkhozes. Dans les années 1980, cette branche de l'économie était considérée comme « le garant et la condition du développement urbain » et le développement de l'agriculture était envisagé parallèlement à celui des villes et villages ouvriers. Si l'élevage permet à la Iakoutie de n'importer que la moitié de la viande qu'elle consomme⁸⁷, les statistiques observent depuis la chute de l'URSS une diminution du cheptel, quelle qu'en soit sa nature. Cela s'explique en partie par le démantèlement des sovkhoses, dont la majeure partie est aujourd'hui à l'état d'abandon. Une partie, en effet, est passée aujourd'hui sous le nouveau régime des GUP (rus : *Gosudarstvennye Unitarnye Predpriatié*).

Toutes les tentatives d'acclimatation d'autres races de chevaux que celle des chevaux iakoutes ainsi que les essais de croisements ont échoué. Ces expériences ont montré que seul le cheval dit « iakoute », dont les caractéristiques se sont formées au fil des siècles, est capable de vivre sous les climats extrêmes qui règnent en Iakoutie. Plus la région est nordique, plus le cheval est résistant. Pour cette raison, le cheval de la région de Verkhoïansk et de la Vilûj sert d'améliorateur de la race et est utilisé dans d'autres régions pour fortifier les types locaux. Le nombre de chevaux en République Sakha a diminué rapidement, passant de 200.000 en 1990 à 120.000 en 1998. Du temps des Soviétiques, chaque village possédait son sovkhose ou son kolkhose⁸⁸, où étaient élevés, par centaines, vaches et chevaux. Une bonne partie

⁸⁷ Ceci est dû en partie de la politique de conservation de la vache iakoute et du programme de planification sur cinq ans ayant pour objectif d'accroître le cheptel. L'abattage de ces animaux a été nul ou parcimonieux, à l'usage exclusif des éleveurs pour leur consommation personnelle.

⁸⁸ Le sovkhose dépendait entièrement de l'Etat : c'est lui qui décidait de la maintenance de la ferme et qui payait ses travailleurs qui étaient donc les employés de l'Etat. Le kolkhose était plus

des habitants était employée dans ces fermes collectives. Aujourd'hui une forte nostalgie se fait sentir chez les personnes qui se retrouvent sans travail. Les nombreux sovkhoses ont fermé leurs portes au début des années 1990 : vaches et chevaux ont été abattus, vendus ou donnés en récompense pour leur travail aux anciens employés. Ainsi le kolkhoze de Baajağa comptait 1800 bovins et 800 chevaux avant la chute du communisme.

1.4.1. Le cheval iakoute, histoire d'une polémique

Si le cheval présent en Iakoutie (République Sakha) est dit iakoute (ou *sakha*), sa dénomination est néanmoins sujette à polémique. Car le cheval ne semble pas d'une race unique iakoute que ce soit du point de vue des habitants, du point de vue de la zootechnique communiste, ou encore de celui de la législation officielle.

◆ 1.4.1.1. Certains en ont et d'autres pas

Le cheval iakoute (*saxa sylgy*) constitue la fierté nationale. Les Iakoutes pensent que leur cheval est le seul au monde capable de rechercher sa nourriture sous la neige et de résister à des hivers longs de huit mois et à des températures extrêmes. Les gens des villes ne font pas de différence entre tous les chevaux élevés dans leur république. Pour eux, tous sont iakoutes et tous sont dotés de ces facultés extraordinaires. Ils sont persuadés que les chevaux vivent seuls, sans aucune aide de la part des hommes, à la manière de « petites bêtes sauvages, râblées et couvertes de poils ».

C'est en parlant aux éleveurs de chevaux que je m'aperçus que leurs opinions différaient davantage. En effet, lorsque je montrai des photographies de chevaux de Iakoutie centrale (Appany) à des éleveurs du nord, ceux-ci s'exclamèrent : « Ce ne sont pas des chevaux iakoutes ! ». D'une région à l'autre, les chevaux ne sont pas les mêmes. Dans le nord, à Sakkyryr, les éleveurs disent de leurs chevaux : « Nos chevaux sont des *taas sylgy*, des chevaux habitués aux pierres. Alors que ceux de Verkhoïansk ne supporteraient pas de vivre ici ! » Mais les éleveurs des régions eveno-bytantaj s'accordent, avec ceux de Verkhoïansk, à dire qu'ils ont de « vrais de chevaux iakoutes », à la différence des éleveurs de Iakoutie centrale.

Ainsi, il semble y avoir une hiérarchie d'une part entre « vrais » chevaux iakoutes et d'autre part entre les chevaux iakoutes et les autres, auxquels on ne donne pas de nom. Les autres sont, d'après tous mes informateurs, des « croisés » (rus : *smesannye*), des chevaux « moins robustes », qui ne peuvent pas vivre sans l'aide de l'homme. Les éleveurs de « vrais » chevaux iakoutes disent ne pas s'occuper de leurs animaux. A bien y regarder pourtant, la vérité est toute autre car les chevaux sont traités avec tous les égards.

indépendant et fonctionnait en autarcie : c'est par un vote commun que les employés décidaient de la gestion de la ferme.

◆ 1.4.1.2. Les types officiels

Gabyšev, célèbre pour ses livres consacrés au cheval iakoute, classe ces animaux selon trois types : 1/ les chevaux du nord de type originel iakoute ; 2/ les chevaux du sud, plus fins et croisés à différentes époques avec les chevaux mongols et les chevaux russes ; et enfin 3/ les chevaux du sud, alourdis par des croisements voulus avec d'autres races dans un but bien déterminé (Gabyšev M. F., 2002 : 259). Quant à la loi sur l'élevage de chevaux en République Sakha (Iakoutie), elle accepte elle aussi l'existence de différents types et stipule que « l'élevage en République Sakha (Iakoutie) est basé sur celui du cheval iakoute, qui se compose de cinq types : le cheval autochtone, le cheval alourdi, le cheval de la Jana, le cheval de la Kolyma et le cheval Megežekskij. » (Article 7 de la Loi sur l'élevage de chevaux - nouvelle version de 10/07/2003 -).

◆ 1.4.1.3. Un point de vue sur le cheval iakoute

Lorsque, perdue dans les classifications et désireuse d'en savoir plus sur le « vrai » cheval iakoute, je demandais à N.D. Alekseev, chercheur à l'Académie d'Agriculture de Iakoutsk, ce qu'il en était, voici la réponse qu'il me fit :

« Dans les années soixante, j'ai commencé à travailler et nous avons parcouru toutes les régions de la république. Nous avons trouvé plusieurs catégories de chevaux de gabarits variés. Cinq types de chevaux iakoutes ont été reconnus en 1987 en URSS d'après les méthodes de sélection. Parmi les races autochtones, le cheval iakoute a d'ailleurs été le premier à être reconnu.

En fait, on aurait dû classer les chevaux autrement. Il y avait une catégorie appelée « de taïga » (rus : *taežnaâ*), alors il aurait fallu que les autres types soient catégorisés d'après le relief : de toundra, de montagne. Puis il y avait le type dit « de Iakoutie centrale ». Il aurait alors fallu un type de l'est, du nord..., etc. Puis il y avait le type de la Kolyma... Aujourd'hui, on dit même « le cheval de Verkhoïansk » pour désigner le cheval de la région Iana. Ce système manque de cohérence car il y a bien d'autres régions ! Tout était chaotique car les démarches scientifiques n'étaient pas uniformisées. Mais, à vrai dire, tous les types de chevaux iakoutes viennent d'un seul type, le type appelé « de base » (rus : *osnovnoj*) ou « autochtone » (rus : *korennoj*) de Iakoutie centrale. C'est la démarche zootechnicienne qu'on emploie normalement partout.

Il faudrait parler de « cheval alourdi » (rus : *urkerupnennaâ*), car ces chevaux ont été croisés avec des chevaux de trait et sont devenus plus lourds. Dans la Vilûj le cheval a été croisé avec la race russe *megežek* d'avant la révolution. On m'a obligé à classer les chevaux de type autochtone avec le cheval *megežek* et ce croisement a donné le cheval de type de la Vilûj. Je ne suis pas d'accord. Le cheval iakoute ne peut pas s'élever dans la toundra. Notre cheval vient du type autochtone. Il faut créer un système de classement compréhensible. A Olekminsk [dans le sud], par exemple, on

parle de ‘type alourdi’, mais en réalité il s’agit du type autochtone. A quoi bon se perdre dans des classifications compliquées et fausses, qui plus est ? »

A en croire N.D. Alekseev, il n’y a donc en Iakoutie qu’une seule race de cheval, à partir de laquelle un type alourdi aurait été créé. Par ailleurs, des croisements ont eu lieu avec les chevaux des Cosaques arrivés au XVII^e siècle et ils se poursuivent actuellement avec les chevaux achetés à Moscou, voire à l’étranger, par les éleveurs. S’il y a prestige actuellement à posséder un cheval de course acheté pour une somme importante sur un hippodrome russe ou européen, il y a autant de fierté de la part des éleveurs à avoir des chevaux iakoutes, dont l’endurance et l’adaptation aux rudes conditions climatiques iakoutes sont, pour les Sakhas, la preuve de leur supériorité face aux galopeurs pur-sang.

1.4.2. L’élevage de chevaux en Iakoutie centrale

La division administrative de la République Sakha (Iakoutie) comprend 33 régions. Les lieux d’études sont répartis dans cinq *uluss* de Iakoutie : trois de Iakoutie Centrale (dont l’un où je n’ai séjourné que dix jours) et deux en Iakoutie du Nord en zone polaire. Ces quatre régions ont chacune leurs particularités et se distinguent entre elles par leur géographie et leur population. Les types de chevaux que l’on y élève se distinguent les uns des autres et le mode d’élevage, lui aussi, présente des différences qui feront l’objet d’une description dans les pages qui suivent.

J’ai effectué des missions dans trois régions de Iakoutie centrale. La moitié de mes notes de terrain est issue de ces régions. La seconde moitié provient du nord de la République, que je décrirai plus loin.

Toutes ces régions s’opposent par leur géographie. En effet, la Iakoutie centrale est une plaine couverte plus largement de lacs et d’étangs. La région de Taatta est composée d’*alaas* juxtaposés, alors que celle de Nam oscille entre prairies, forêts et marécages. Enfin, la région d’Aldan est couverte par des montagnes, qui laissent peu de place aux *alaas* et aux prairies.

◆ 1.4.2.1. Région de Nam

La région de Nam a été l’une des premières escales des Russes, lorsqu’ils sont arrivés au XVII^e siècle, fondant la ville de Iakoutsk en 1632. Pour cette raison, la région est culturellement fortement russifiée. C’est, disent les légendes, à l’endroit où se dresse aujourd’hui la ville de Iakoutsk que se seraient rencontrés Ellej, le héros civilisateur, et Omogoj⁸⁹, ancêtre des Iakoutes (Ksenofontov, 1977 ; Seroševskij, 1993). Selon la légende consignée par Seroševskij (1993 : 174), le premier à atteindre cet endroit fut Omogoj, fils de Džugun, qui habitait « loin au sud ». Džugun vexant régulièrement les gens de sa région, ceux-ci décidèrent de se venger sur son fils qui

⁸⁹ Ce nom s’écrit de manière différente suivant les auteurs et les époques. On le note aussi bien Onoxoj, qu’Onoğoj, Omoğoj, Omogoj,. Je choisirai la dernière variante.

fut contraint de fuir vers le nord en suivant le cours de la Léna. Il arriva « au bas des Montagnes Honorables (Ytyk Xaja) qui se trouvent au sud de la ville actuelle » et y trouva pour la première fois « une large plaine de prairies, où il s'installa. Il se construisit une maison, fit une clôture pour son bétail et fit se reproduire hommes et bêtes. » Un jour, en chassant, il rencontra Ellej, avec qui il lia amitié. Après s'être marié à l'une des filles d'Omogoj, Ellej alla s'installer avec du bétail à cinquante verstes⁹⁰ [53,310 kilomètres] du campement de son beau-père. Ellej était talentueux et le bétail et les gens d'Omogoj s'en allèrent le rejoindre, de sorte que celui-là resta seul et fut vers le nord jusque dans la « région Odej ». Seroševskij note alors qu'Omogoj est la fondateur du clan des hommes de Nam, Ellej celui de deux de Kangalas, au sud, et de Taatta.

1.4.2.1.1. Description du lieu d'étude

La région de Nam, qui s'étend sur la rive gauche de la Léna, se trouve au nord du territoire administratif de Iakoutsk. L'agglomération principale est Nam et la zone comprend 24 villages, qui abritent, selon le recensement de 1989, 18.200 habitants, à hauteur de 92% de Iakoutes dans les villages⁹¹. Ces villages sont très facilement accessibles à partir de la capitale⁹². Cela est important à savoir, dans la mesure où la culture liée au cheval est d'autant moins importante dans cette région, que dans celle de Taatta, à 200 kilomètres, qui se trouve coupée de la capitale durant la période où le fleuve n'est pas gelé et dont certains villages sont inaccessibles par temps de pluie. Ces villages de la région de Nam se trouvent le long de la rive gauche de la Léna, qui comporte à cet endroit un très grand nombre d'îles sur lesquelles vivent les troupeaux de chevaux et où l'on fait la fenaison en juillet et août.

Une grande partie des villages, parmi lesquels se situent ceux où j'ai séjourné, se trouve le long de l'axe routier Iakoutsk-Nam et sont marqués par des *serge* poteaux commémoratifs qui ont valeur d'indicateurs pour les chauffeurs.

1.4.2.1.2. L'élevage

Le village de Khamagatta, où j'ai mené la plus grande partie de mes recherches sur une période totalisant environ cinq mois entre 1999 et 2006, comporte plus d'un millier d'habitants. 60% des habitants possèdent des bêtes. Ainsi on compte environ 1850 vaches, 250 porcs et 250 chevaux⁹³. Les personnes qui ne travaillent pas pour l'Etat possèdent leurs vaches et leurs chevaux. Le bétail constitue une source de revenus importante même pour les familles qui continuent de percevoir un salaire de l'Etat (instituteurs entre autres), car les retards dans le paiement des salaires sont

⁹⁰ Une *verst* (rus) est égale à 1,0668 kilomètres.

⁹¹ Je ne possède pas les résultats du recensement fédéral de 2002.

⁹² L'agglomération de Nam est très facilement accessible en véhicule par la route asphaltée partant de Iakoutsk et construite au début des années 1990 par le premier président iakoute Mikhaïl Nikolaev. Les villages, où je me suis rendue dans le cadre de cette mission, sont accessibles en bus et taxi, à 70 kilomètres de Iakoutsk, soit environ une heure de route. Nikoltsy, Khamagatta, Nam et Appaany⁹² sont tous situés à environ 70 kilomètres de la capitale et sont accessibles durant toute l'année, aussi bien en hiver qu'en été.

⁹³ Informations, V. Makarov, Khamagatta, 2003

parfois équivalents à plusieurs mois. Les familles qui n'entretiennent pas de vaches sont considérées par les autres comme fainéantes. Toutes possèdent des chevaux, dont s'occupent soit des gardiens à qui salaire est payé, soit un membre de la famille.

Je me suis rendue au village de Nikolcy, à côté de celui de Khamagatta pour les courses qui réunissaient plusieurs élevages différents, que ce soit des éleveurs privés ou des gardiens de troupeaux de la base d'élevage d'Etat. Les courses se déroulaient sur le terrain du village réservé à l'*yhyax* (la fête des libations, aujourd'hui fête nationale sakha). Chaque village possède un terrain à cet effet, mais les courses⁹⁴ ne sont pas organisées partout. Le village de Nikolcy est connu, car on dit qu'un éleveur riche (possédant une quarantaine de bêtes) y habite.

Des techniques de fabrication d'objets iakoutes sont conservées. Ainsi, on fabrique toujours des poteaux *serge*, commandés à des artisans par la municipalité ou par les particuliers. Mais ils ne trônent pas dans toutes les cours et l'artisan lui-même ne connaît pas bien les traditions liées à cet objet. Les objets sont conservés, mais leur signification perdue. Je ferai une étude plus précise pour le cas du poteau d'attache à la fin de ce travail.

◆ 1.4.2.2. Région iakoute de Taatta

La région de Taatta est connue pour être « véritablement » iakoute (*d'ijer saxa*) et pour être le berceau d'intellectuels iakoutes (personnalités littéraires et scientifiques), dont le représentant le plus connu a été Ojunskaï, *oloxosut* (conteur d'épopées) et poète qui vécut sous l'ère communiste. Encore aujourd'hui, les Iakoutes de Taatta ont la réputation de « ne pas avoir perdu leur culture » et d'avoir conservé une langue moins russifiée, un mode de vie « plus proche de celui des Iakoutes d'antan » et une connaissance de l'origine des traditions.

C'est dans cette région qu'habitent deux ethnographes régionaux, célèbres dans toute la république, de la culture iakoute (rus : *kraevedy*) que viennent consulter Iakoutes et étrangers. Le premier, Androsov, est un vieil homme aujourd'hui âgé de 80 ans, originaire de Baajağa. L'autre, plus connu actuellement, est Boris Federovič Neustroev (alias Mandar, mon informateur), son disciple et élève, âgé de 65 ans. Il habite encore dans ce même village où il travaille et reçoit ses hôtes.

La région de Taatta est une région d'*alaas*, paysage qui, nous l'avons vu, est d'une importance capitale dans la culture iakoute du fait de son adéquation à l'élevage bovin et équin en milieu de taïga. Sur un terrain de fouilles, auxquelles participaient deux équipes, l'une française (celle des Missions Archéologiques Françaises en Sibérie Orientale) et l'autre iakoute (de l'Université d'Etat de Iakoutsk), une tombe fut découverte sur un monticule surplombant une prairie énorme dotée d'un plan d'eau. A sa vue, un homme de la prairie iakoute s'exclama « Il doit être bien d'être enterré sur un pareil *alaas*, avec une telle vue sur ce paysage magnifique !⁹⁵ »

⁹⁴ cf. chap. utilisation du cheval

⁹⁵ Informations : équipe MAFSO, Baajağa, juillet 2005

1.4.2.2.1. Description du lieu d'étude

Située sur la rive droite de la Léna, la région est bien plus difficile d'accès que celle de Nam. En hiver, on s'y rend par le *zimnik* (rus : voie gelée) sur le fleuve. Durant la demi-saison la région est inaccessible, sauf au prix fort en avion-navette, car traverser le fleuve est impossible et les bacs ne fonctionnent pas⁹⁶. Le village de Baajağa, où j'ai concentré mes recherches en 2003 et 2005, est très éloigné et il est plus rapide de s'y rendre en hiver par *zimnik* qu'en été où le trajet prend parfois entre neuf et douze heures. Il se situe à trois cent vingt kilomètres au nord-ouest de Iakoutsk par la route et à quatre-vingt kilomètres d'Ytyk-Küöl [« le lac honorable »], centre de région. Le chemin est réputé pour être impraticable après les pluies et le téléphone n'y a été installé qu'en 2004. En riant, Afanasij A. Kolodeznikov, qui mit un jour douze heures pour effectuer les quatre-vingt kilomètres sur le chemin de glaise qui relie Baajağa a Ytyk-Küöl, me dit : « Quand toute la culture iakoute et les vrais Iakoutes auront disparu, les seuls qui resteront seront à Baajağa, c'est sûr ! »

Le village de Baajağa comprend mille deux cents habitants qui vivent essentiellement de l'élevage bovin, ainsi que de l'élevage de chevaux. Il faut cependant mentionner qu'il comprend également une dizaine de forges et un nombre considérable de forgerons, assez important par rapport au nombre de villageois. Ces forgerons et orfèvres, formés par Mandar, vendent leur production (couteaux, boucles d'oreilles et autres ornements iakoutes) dans les magasins de Iakoutsk ou à l'étranger et répondent aux commandes du gouvernement lorsque celui-ci reçoit des délégations. L'abondance des ateliers rend le village singulier. Cela est lié au passé de la région : Mandar m'a en effet expliqué que le territoire environnant était autrefois habité par une lignée de forgerons, dont se réclament encore certains hommes du village.

1.4.2.2.2. L'élevage

Les habitants de Baajağa sont souvent sans travail depuis la fermeture du sovkhose dans les années 1990 et vendent le lait de leurs vaches à la coopérative. Cette activité est financièrement intéressante pour les familles. Certaines ne savent pas fabriquer le beurre. C'est le cas de la famille Potapov qui a donné gratuitement une de ses vaches à la coopérative en échange de deux seaux de beurre qui lui suffisent pour l'année entière. En 2003, il était plus intéressant financièrement de livrer le lait pour treize roubles le litre que de le conserver et d'en faire du beurre, de la crème et d'autres produits laitiers. Les habitants vivent en hiver de l'argent gagné durant les trois mois d'été. Les familles à faibles revenus⁹⁷ n'achètent au magasin que les

⁹⁶ Des avions font la navette entre les deux rives, mais leur coût décourage plus d'un habitant. Par ailleurs, les taxis qui font la liaison entre Iakoutsk et Ytyk-Küöl ne se rendent pas plus loin et l'on est contraint, à l'aller comme au retour, de trouver une voiture particulière au village. Mieux vaut également connaître les réseaux de taxis particuliers qui partent de Iakoutsk, sous peine de ne pas pouvoir atteindre son but.

⁹⁷ Il faut signaler que le nombre « d'invalides » à Baajağa est relativement élevé : une maladie que les habitants disent génétique se répand qui affaiblit les articulations des jambes entre vingt-cinq et

produits de première nécessité, tels que l'huile ou le sucre. Le reste provient de la production familiale ou de la cueillette. En été, on plante en serre concombres, tomates et poivrons et, en pleine terre, oignons et pommes de terre dont la récolte reste modeste. La cueillette des champignons n'est pas pratiquée par tous car « manger des champignons est un usage qui vient des Russes⁹⁸ ».

L'élevage des bœufs, pour la viande et la production de lait, prédomine sur celui des chevaux, comme dans la région de Nam.

◆ 1.4.2.3. Région d'Aldan : village de Xatystyyr

Le village de Xatystyyr se situe à environ soixante-dix kilomètres entre les villes d'Aldan et de Tommot. Même si j'en parlerai peu pour n'y avoir séjourné qu'une semaine, il est intéressant de le décrire. Le paysage de la région d'Aldan⁹⁹ est très différent de la région de Iakoutsk ou de Taatta. La ville d'Aldan, comme le village de Xatystyyr, est au cœur de montagnes couvertes de taïga. Les deux agglomérations se trouvent sur le cours de la rivière Aldan, où l'or est exploité¹⁰⁰. Le village de Xatystyyr tire son nom de l'esturgeon (*xatys*), dont l'abondance était telle qu'il a donné son nom au village lors de sa création dans les années 1920¹⁰¹. La région d'Aldan est peuplée selon le recensement de 1989 de 47.000 habitants, dont 23.000 vivent dans la ville d'Aldan. Le village de Xatystyyr est habité par des Evenks iakoutisés et russifiés. En 1924 commença l'exploitation de l'or dans la région, qui fut appelée Aldan (dans les langues turques ce nom désigne l'or et tout ce qui est de couleur dorée). La région était peuplée d'Evenks éleveurs de rennes et chasseurs, dont les filles se marièrent avec les Iakoutes, les Russes et les hommes d'autres nationalités qui furent attirés par la « ruée vers l'or ». La population actuelle de Xatystyyr a elle-même du mal à se définir : « Quand nous allons à Iakoutsk, on nous prend pour des Evenks. Mais quand nous allons à Zolotânka, on nous dit que nous ne sommes pas des Evenks mais des Iakoutes », disent les habitants. Russes d'après leur passeport¹⁰², les habitants ne se sentent véritablement ni Iakoutes, ni Evenks, et sont en quête d'identité. J'ai été frappée par le nombre important de mots russes qui sont entrés dans la langue iakoute de ce village. Ainsi, par exemple, lorsque les Iakoutes de Nam, pour dire « penser, réfléchir » disent « *tolkajdaa* », ceux de

cinquante ans et rend pénible la mobilité des hommes comme des femmes. Les invalides perçoivent une allocation d'à peu près un millier de roubles. (un pain d'un kilo coûte seize roubles)

⁹⁸ Informations P. Potapova, Baajağa, 2005

⁹⁹ La région d'Aldan a été créée en 1924 au moment de l'inauguration de la première drague en 1925 et, dans les années 1930, de la première mine d'or. En 1965, la mine de Kuranaax est le plus grand site de production d'or de Iakoutie.

¹⁰⁰ La première drague fut installée en 1925 et la première mine construite en 1930.

¹⁰¹ Depuis, en raison de l'exploitation minière, des dragues qui parcourent l'Aldan et du lavage des gravats, ces poissons sont évidemment devenus beaucoup moins nombreux.

¹⁰² A présent en Russie, la nationalité ne figure plus sur le passeport, mais uniquement la citoyenneté russe. Cela est la source de grands mécontentements parmi les représentants des différents peuples de la Fédération. En effet, il existe en Russie deux notions : l'une de citoyenneté (rus : *graždanstvo*) et l'autre de nationalité (rus : *nacional'nost'*). Un Russe est donc un citoyen russe (rus : *rossiânin*) et un russe de nationalité (rus : *ruskij*), tandis qu'un Iakoute était, jusqu'à cette réforme des papiers d'identité un citoyen russe (rus : *rossiânin*) et un iakoute de nationalité (rus : *âkut*).

Xatystyyr emploient le mot *dumajdaa* (rus : *dumaú*, je pense). Les villageois ne parlent pas non plus l'évenk, qui est une langue tOUNGOUSE parlée par les chasseurs et éleveurs de rennes du même nom. Il faut aller sur les campements d'éleveurs de rennes, de cent vingt à quatre-vingt kilomètres du village pour trouver quelques personnes âgées qui parlent la langue évenke.

J'ai été surprise par la rareté des étables (*xoton*), en comparaison avec les villages iakoutes de Nam ou de Taatta où chaque cour est dotée de son *xoton*. Les chevaux sont rares et peu utilisés. Ils ont été introduits au village par les Iakoutes venus se marier à des Evenks de la région dans les années 1930. Cet élevage avait disparu, du fait de l'absence de bons pâturages à chevaux et de la difficulté à les nourrir. Aujourd'hui, certains Iakoutes, connaissant les zones où l'herbe convient à ces animaux, en achètent dans d'autres régions. Les chevaux sont ainsi élevés par quelques brigades de rennes mais cet élevage demeure très minoritaire.

L'élevage pratiqué est du type de *taïga* (rus : *taežnyj*). Kornilov, éleveur de rennes près de Xatystyyr me dit en 2005 : « Nous, par exemple, nous avons peu de rennes et les femelles sont gardées dans un enclos. Nous nous servons de toute façon des mâles pour la chasse. Nous avons une centaine de rennes. Nous n'avons qu'une maison et ne nomadisons pas. Par contre, nous chassons dans un rayon de cinquante kilomètres. Pour un homme, il faut dix rennes. Au minimum huit : trois pour la monte (un qu'on monte et deux de rechange), trois pour le bât et quatre de rechange. ».

1.4.3. L'élevage dans le nord

Les régions du nord sont aujourd'hui beaucoup plus isolées qu'elles ne l'étaient durant l'époque communiste, où un billet d'avion coûtait peu et où les hélicoptères assuraient des vols réguliers entre les campements et les villages. Les villageois ont aujourd'hui à nouveau recours au cheval pour certains déplacements, effectués il y a quinze ans par voix aérienne. L'élevage de chevaux et de rennes est pratiqué, selon les zones, par des Iakoutes et des Evènes. Les bœufs sont moins nombreux que ces autres animaux, en raison du travail que représentent leur alimentation en foin et leur maintien en *xoton* durant l'hiver. C'est du fait de l'éloignement de Sakkyryr que s'est conservé, en particulier, le bovin dit « vache autochtone iakoute » (*saxa ymax*). L'éloignement constitue apparemment la source de conservation non seulement de races d'animaux domestiques, mais aussi de traditions, ignorées des habitants de Iakoutie centrale. Ainsi, c'est dans la région de Verkhoïansk que je vis pour la première fois des crânes de chevaux près des tombes, alors que cette pratique avait, d'après les ouvrages que j'avais lus, disparu depuis le XIX^e siècle¹⁰³.

¹⁰³ J'y reviendrai dans le chapitre consacré au cheval dans les rites funéraires.

◆ 1.4.3.1. Région iakoute de Verkhoïansk

Ce sont les rumeurs qui m'ont convaincue de me rendre pour la première fois à Verkhoïansk en 2003. En effet, les Iakoutes du centre de la république disent que « les vrais chevaux iakoutes se trouvent à Verkhoïansk ». La région de Verkhoïansk se trouve sur le fleuve Iana, au nord-est de Iakoutsk dans les montagnes verkhoïano-tchouktches qui s'étendent sur la moitié de la superficie de la république. C'est une région de prairies, de montagnes et de marécages. Du mois de novembre au mois de mars, on peut s'y rendre en voiture par la route de Nam : le trajet s'effectue en trois jours¹⁰⁴. La région de Verkhoïansk compte selon le recensement de 1989 21.700 habitants.

Wrangel écrivait en 1843 : « Les environs de Verkhoïansk sont peuplés de Iakoutes. Leur principale industrie est l'élevage du bétail : il est favorisé par la nature montagneuse de la contrée et la douceur du climat¹⁰⁵. En hiver, il tombe infiniment moins de neige que dans les autres parties du nord-est de la Sibérie. Les troupeaux demeurent toute l'année dans les prés, et ils y trouvent une nourriture suffisante : cette circonstance est d'une grande importance pour les habitants, car le sol se dessèche pendant l'été, ce qui empêche de faire des approvisionnements de foin considérables » (Wrangel, 1843 : 340).

1.4.3.1.1. Description du lieu d'étude

J'ai séjourné en 2003 et 2006 dans plusieurs lieux de la région : à Batagaj, chef-lieu essentiellement habité par des Russes, Verkhoïansk, ville du nord et dans deux villages, Mačax et Elges.

Une légende, racontée par un jeune homme de vingt-huit ans en 1927 et notée alors par Ksenofontov, fait allusion à ce nom :

« Dans la région iakoute, il y a très longtemps, vivaient deux hommes. L'un d'eux s'appelait Čokuâ et le second Mangys. Ce dernier était chamane. Un jour, alors qu'ils fanaient le foin avec des faux (rus : *gorbuša*¹⁰⁶), la pluie tombait : la faux de Čokuâ lui glissa des mains et blessa mortellement sa tante. Craignant les conséquences de son acte, Čokuâ, le chamane Mangys et un troisième compagnon s'enfuirent vers l'extrême nord. Ils gravirent le mont de Verkhoïansk au passage de Buos-Yt-Aartyga. En début de chemin, le chamane fit un rite et dit : 'Au bord de l'océan arctique se trouve un lac, au nord duquel poussent sept mélèzes, à l'est duquel

¹⁰⁴ Ce genre de trajet est toujours risqué et les conducteurs partent toujours à deux véhicules, afin de pouvoir secourir l'un en cas de panne et le sauver du gel.

¹⁰⁵ Ceci semble en contradiction avec le statut de « pôle du froid » de la région de Verkhoïansk. N.D. Alekseev confirme que le climat y est plus clément qu'en Iakoutie centrale où il fait paradoxalement moins froid en raison des chutes de neige moins abondantes. (Dans la notion de froid, on ne tient pas uniquement compte de la température indiquée par le thermomètre mais pas du facteur 'vent' et 'humidité').

¹⁰⁶ Cette faux est particulière. Le dictionnaire russe Dal', précieux pour ses termes anciens, en donne la définition suivante : « faux utilisée dans le nord et en Sibérie. Elle est plus courte que la lithuanienne et courbée en forme de S avec une longueur d'une archine et demie [106 centimètres]. Le faucheur s'incline à chaque coup des deux côtés. Cette faux est utilisable sur des terrains irréguliers, dans les marécages et là où l'herbe est dure. »

poussent trois mélèzes, et sont disposés trois kourganes. Non loin de ce lac (...) coule une rivière. Si on fait s'écouler l'eau de ce lac, on peut obtenir de bonnes prairies à foin et notre descendance se reproduira.' Les fuyards voyagèrent trois ans. Enfin, ils arrivèrent à la rivière Omoloj (la rivière qui coule dans l'océan arctique, entre la Léna et la Iana). Dans l'un des affluents de l'Omoloj, riche en poissons, ils pêchaient à l'épuisette. Cette rivière s'appelait Kuraanax. Sur la rivière Argaa-Ürex (affluent de l'Omoloj), ils trouvèrent le lac qu'avait aperçu le chamane et, entaillant la glace du lac, firent s'écouler son eau. Cet endroit porte à présent le nom de Xaartyja. Dans cette contrée vivaient à cette époque des Toungouses. De ces fuyards provient le clan des Iakoutes du district Borogon de la région de Verkhoïansk. Ce chamane, quant à lui, fut le fondateur d'un clan qui porte le nom d'Elges. » (Ksenofontov, 2004 : 172-173)

Le village d'Elges¹⁰⁷, trois cent cinquante habitants dont cent cinquante enfants¹⁰⁸, situé au nord de Verkhoïansk, est accessible en quinze minutes d'hélicoptère de Batagaj, en une heure et demie de bateau à moteur à travers la sinueuse Iana ou en douze heures de marche à pied à travers la forêt. Durant la demi-saison il est pratiquement impossible de se déplacer autrement que par voie aérienne.

Au village d'Elges, Riga, une Iakoute de quarante ans, me raconta la légende suivante : « Jadis de ce côté des montagnes vivaient deux puissants chamanes. Un jour l'un d'eux dit qu'il traverserait les montagnes avec ses hommes en trois jours. Ce chamane avait le pouvoir de remplir le lac de Tübe de lait. L'autre chamane lui dit : « Très bien, mais si tu ne traverses pas la montagne en trois jours, toi et tes hommes serez transformés en pierres. Ainsi, une partie de la caravane passa, tandis que l'autre fut transformée en pierres. Depuis ce temps-là, sur nos montagnes se dressent des pierres qui ont la forme d'êtres humains. C'est pour cela qu'on l'appelle « *kibileex xaja* », les monts aux hommes. » De loin, ces rochers ont en effet l'air très petits. En réalité ils font plus de trente mètres de haut chacun. On dirait des personnes qui gravissent les monts à la queue leu. »

L'agglomération de Baatagaj est essentiellement russe, alors que la ville de Verkhoïansk est davantage peuplée de Iakoutes¹⁰⁹. »

Cet endroit commence à être connu des Iakoutes et la rumeur court que l'endroit est riche en « énergie » et qu'il est bénéfique d'y séjourner¹¹⁰.

Le village de Mačax est un petit village de soixante-dix habitants. L'école accueille dans une classe à niveaux multiples les sept enfants de primaire et maternelle, et les

¹⁰⁷ Il s'agit bien ici du village et non de la lignée.

¹⁰⁸ 40 de ces enfants ont moins de 6 ans.

¹⁰⁹ Batagaj (8.400 habitants) est presque uniquement constituée de maisons de bois à un étage dotées de chauffage central. Certains quartiers de la ville sont des ruines qu'on laisse sur place, à défaut de décharge publique où amasser les décombres. On peut rejoindre en voiture Verkhoïansk via Stolby, un village où se trouve un élevage de chevaux que je n'ai pas pu visiter. Les maisons du centre de Verkhoïansk (1900 habitants) sont des maisons à un étage avec chauffage central et sanitaires dans les appartements. Le reste des maisons sont des biens particuliers, semblables à tous les villages de Iakoutie : une maison de plain-pied sans chauffage ni eau courante.

¹¹⁰ Le commerce touristique naissant, pratiqué par l'entreprise *TESO (Organizaciá Ékologo-spiritual'nogo turizma* : Organisation de tourisme spirituel et écologique) s'appuie d'ailleurs sur ces vertus pour attirer ses clients.

autres sont contraints de rejoindre Verkhoïansk dès l'entrée à l'école secondaire. Le village se trouve à quarante-cinq kilomètres à l'est de Verkhoïansk, sur l'autre rive de la Iana, ce qui rend son accès difficile. Les habitants, surtout les femmes qui ne montent pas à cheval, font communément le trajet à pied (douze heures de route sans grande possibilité de s'arrêter). Par beau temps et si l'eau des petits cours d'eau n'est pas d'un niveau élevé, le trajet à cheval prend environ cinq heures à travers les collines.

1.4.3.1.2. L'élevage

Durant la période soviétique, le village de Mačax était doté d'un kolkhoze important de plus de 500 vaches. Aujourd'hui ne restent plus que les ruines du kolkhoze aux abords des maisons. Mačax est habité exclusivement par des Iakoutes, qui vivent de l'élevage de boeufs et de chevaux. Aux alentours du village on trouve sur les prairies de nombreuses maisons abandonnées (*ötöx*), anciennes habitations des Iakoutes, où vivaient encore autrefois les grands-parents de certains habitants.

A Elges, comme ailleurs, le kolkhoze a été démantelé et le cheptel bovin et équin a chuté. Les habitants vivent de l'élevage et de la chasse. Certains se rendent épisodiquement sur l'estive (*sajlyk*) de Tübe. La mère de Tatiana, la voyante (rus : *ekstrasens*¹¹¹) du village, dont la célébrité est répandue dans les régions de Verkhoïansk et d'Eveno-bytantaj, y vit l'été. A environ un kilomètre de son *balağan*, en traversant un plan d'eau artificiel et temporaire, on rejoint la maison des gardiens de chevaux, où habitent en permanence quatre ou cinq hommes. C'est l'ancienne base hivernale d'élevage du sovkhoe. Les éleveurs de la région pratiquent l'inondation des prairies au printemps, afin de prévenir la sécheresse et de se garantir une bonne récolte de foin. Ils construisent ainsi chaque année une digue (rus : *damba*) en bouse de vache qui permet de retenir l'eau puis de la laisser s'écouler. Cette digue, d'après les éleveurs¹¹², est la seule dans tout le nord de la Iakoutie.

« Sur les rives sablonneuses de cette rivière (Selenixa) croît en abondance une herbe du genre de la prêle (lat : *equisetum*) : elle y atteint à peine un pouce de hauteur. Pendant l'été, sa saveur a de l'amertume, ce qui fait que les chevaux refusent d'en manger à cette époque de l'année. Mais après les premières gelées, elles acquièrent une saveur sucrée et deviennent la nourriture que les chevaux préfèrent à toute autre : ils engraisseront en peu de temps lorsqu'ils s'en nourrissent. La tshigoga (c'est l'herbe en question) agit si puissamment sur l'organisme que la sueur du cheval qui en mange habituellement prend une couleur verdâtre. Quoique la gelée soit indispensable pour rendre cette herbe propre à la nourriture des chevaux, un froid trop intense lui est nuisible car elle devient alors cassante et elle s'éparpille en fragments sous les sabots du cheval qui gratte la neige pour s'en procurer. » (Wrangel, 1843 : 332)

¹¹¹ Voir note à la fin du chapitre consacré au symbolisme accordé à la viande et au crin de cheval.

¹¹² Informations, éleveurs de la base de Tübe, région de Verkhoïansk, juin 2003

Les éleveurs de cette région ne coupent pas les sabots de leurs chevaux. Ceux-ci poussent, jusqu'à se couper d'eux-mêmes sous le poids du cheval en marche. Les éleveurs sont fiers de leurs chevaux qui sont, selon eux, les vrais chevaux iakoutes.

◆ 1.4.3.2. Région iakouto-évène d'eveno-bytantaj

J'ai séjourné à quatre reprises dans cette région éloignée : fin mars 2003 à l'occasion de la fête des éleveurs de rennes à Sakkyryr, en septembre 2003 pour me rendre sur le campement de mon informateur Gricha, en 2004 durant deux mois pour visiter les éleveurs de rennes du troupeau gouvernemental N°2, puis en 2006 lors de la même fête des éleveurs de rennes pour revoir les éleveurs connus en 2004.

En 1930, il existait en Russie huit régions nationales, dont les régions évènes de Iakoutie suivantes : région d'Anabar, de Tulukan, de la Vilûj, de Marxa, de žigansk, de Bulun. Après le 10 mai 1931, s'y ajoutèrent dix régions nationales évènes et évènkes : région d'Allaixov, de la Moma, d'Ojmjakon, de Sakkyryr, de Timpon, de Tompon, d'Ust'-Maâ, d'Ust'-Iana, d'Učursk (région à triple culture : ioukaguire, évène et évènke) (Konstantinova, 2003). Aujourd'hui, en Iakoutie, les peuples minoritaires habitent dans vingt-et-une régions, dix-neuf « districts nationaux » (rus : *nacional'nyj nasleg*) et une « région nationale » (rus : *nacional'nyj rajon*). La région eveno-bytantaj fut créée en 1931 sur un territoire vaste de 750.000 kilomètres carrés au nord-est de Verkhoïansk. A cette époque, y vivaient 51% d'Evènes, 45,5 % de Iakoutes et 3,5 % de personnes appartenant à d'autres nationalités. Elle comprenait quatre districts : Üöhe Bytantaj (Haut-Bytantai – village D'argalaax), Allaraa Bytantaj (Bas-Bytantai – village Kustur), Tügehîr¹¹³ (village Sakkyryr) et Lamyŋxa. En 1937, ce dernier district (chef lieu Sebjan-Küöl) s'est détaché de la région pour rejoindre celle de Kobjaj qui possédait une mine de charbon¹¹⁴, à la différence de la région eveno-bytantaj qui ne vivait que de l'élevage et de la chasse. En mars 1963 la région disparut et ses trois districts furent rattachés à la région de Verkhoïansk. C'est par une décision du 21 avril 1989 du Présidium du Conseil Supérieur la République Socialiste Soviétique de Iakoutie et une déclaration du Présidium du Conseil Supérieur de la RSFSR que la région nationale eveno-bytantaj fut créée sur une superficie de 52.300 kilomètres carrés. La création de la région nationale est donc tout juste antérieure à la chute de l'Union soviétique.

¹¹³ Il existe deux versions de l'origine du mot *tügehîr* (ou *tügesîr*). La première serait qu'il provient lui-même du mot *tüges*, en iakoute *čooruos* (en russe *čvetka*, petit oiseau de la toundra, apparemment *fringilla linaria*). Cet oiseau, sous influence iakoute, est devenu le deuxième animal fondateur du clan des Evènes de la région. Faina, mon informatrice, ajoute : « cet oiseau est celui qui arrive le plus tôt dans l'année. Il est normal que le nom des Evènes de la région soit lié à lui et cela signifie que les Evènes étaient ici avant les Iakoutes. » Selon la deuxième version, le mot viendrait de *tubgol/tüges* qui désignerait en évène les « gens de la taïga, gens qui viennent de loin. »

¹¹⁴ La région de Kobjaj le regretta par la suite car la mine de charbon fut fermée.

1.4.3.2.1. Description du lieu d'étude

La région comprend trois villages de moyenne importance : Batagaj-Alyta (plus couramment appelé Sakkyryr), centre de la région, Kustur au nord, et Džargalaax au sud. La population de la région compte trois mille âmes. La région se trouve dans la zone des monts¹¹⁵ de Verkhoïansk et de forêt mêlée de toundra. La région eveno-bytantaj est peuplée par des Iakoutes et par des Evènes¹¹⁶. La question se pose souvent de savoir lequel de ces deux peuples a été le premier à occuper les terres nordiques de cette partie de la Sibérie. Les légendes disent que la région de Verkhoïansk était autrefois habitée par les Toungouses¹¹⁷ et qu'il n'y avait pas de Iakoutes. Deux légendes, mentionnées par Ksenofontov (1977 : 155), racontent que les Evènes auraient été les premiers à prendre possession de ces territoires et à s'y installer. Voici l'une d'elles :

« D'après les légendes, le premier Iakoute à venir là fut *Elges-Oroonu* qui arriva avec deux de ses amis. Les Toungouses à cette époque avaient des chefs, désignés sous le nom de *xosum*¹¹⁸. Après leur arrivée, les Iakoutes se mirent à nourrir les Toungouses avec des aliments iakoutes. Le lait de vache plut beaucoup aux Toungouses. Les Iakoutes leur disaient : « Nous faisons du beurre en trayant nos vaches. Vous aussi vous pouvez faire du beurre en trayant vos rennes. Mais, pour ce faire, il faut les nourrir avec de l'herbe. Vous êtes entourés de taïga : faites un feu, ainsi les forêts sécheront et de bons pâturages à foin se formeront ! » Après cela, les Iakoutes montrèrent aux Toungouses différentes armes en fer, des haches, des couteaux, des flèches... etc. Les Iakoutes, après avoir passé un mois avec les Toungouses, rentrèrent dans leur pays en promettant de revenir trois ans plus tard.

Le *xosum* toungouse donna à ses hommes l'ordre de brûler les forêts. Ces feux anéantirent toute la mousse que mangent les rennes. Et ceux-ci commencèrent à mourir de faim. C'est seulement à ce moment que les Toungouses comprirent qu'ils

¹¹⁵ Le point le plus élevé culmine à une altitude de 2409 mètres. Certaines montagnes jouissent d'une certaine réputation. C'est le cas par exemple de Dula Xaja, une montagne assez élevée qui se trouve aux abords du village de Sakkyryr et sur laquelle les écoliers vont pique-niquer. Mentionnons également d'autres montagnes, comme Emehe Xaja (la « Montagne qui ressemble à des Fesses ») près de laquelle se trouve le campement des éleveurs de Uhuktaax.

¹¹⁶ Faïna I. Kurčatova, habitante de Sakkyryr, s'intéresse aux origines des Iakoutes et des Evènes de la région eveno-bytantaj. Elle nous explique sa théorie : « Il existe une légende iakoute selon laquelle, sur la rive gauche de l'Aldan, vivait un Toungouse, l'éleveur de rennes Taraga. Les Iakoutes le firent partir et il s'en alla vers le nord. Les Toungouses formèrent ainsi le clan Lamuŋxa qui se divise en quatre branches : les Dolganes, les Tügehîr, les Bujaksyr d'Aldan et les Xori qui sont des Iakoutes lamoutisés (cf. note suivante). C'est en 1638 que les Cosaques découvrirent l'existence des Evènes en amont de la Iana. Au milieu du XIX^e siècle, les Evènes d'Aldan et une partie des Iakoutes lamoutisés furent réunis dans le « clan administratif » (rus : *administrativnyj rod*) Lamuŋxa de la Région de Iakoutie. Au recensement de 1897, ce clan regroupait 354 personnes, dont 198 habitaient la région de Verkhoïansk. En 1931, la région de Sakkyryr concentrait 297 domaines évènes, soit 1180 personnes. Parmi les Conseils (*Soviet*) évènes, se trouvait le Conseil Lamuŋxa. Ce n'est que plus tard que fut créé le Soviet Tügehîr. Les Iakoutes étaient plus nombreux dans la région que les Evènes. »

¹¹⁷ De par leur origine, leur tradition (orale) et leur culture, les Evènes sont proches des Evênks qui sont des Toungouses. Leur langue s'apparente au groupe de langues toungouso-mandchoues de la famille altaïque. Dans la littérature russe d'avant la Révolution était employé l'ethnonyme « Lamoute » provenant des documents russes datant du XVII^e siècle et désignant les groupes ethniques répandus le long des fleuves Iana, Indigirka et Kolyma. Son origine vient du mot « *lamu* », désignant en évênk « lac » ou « mer ».

¹¹⁸ Ce mot est d'origine mongole.

avaient été trompés par les Iakoutes. Ils rassemblèrent une armée de cent hommes. Trois ans après, Elges-Oroonu revint du pays iakoute à la tête de trente hommes armés. Il ordonna à ses hommes de s'arrêter à un endroit et d'attendre le moment où les Toungouses allaient demander à un chamane de chamaniser. Il dit : « Après le rituel du chamane, tous les Toungouses s'endormiront d'un sommeil lourd et nous profiterons de cette occasion pour les assaillir ! » Et, effectivement, les Toungouses invitèrent un chamane et lui demandèrent de chamaniser pendant trois jours et trois nuits. Quand ils s'endormirent profondément, les Iakoutes les assaillirent et les tuèrent sans en épargner un seul. Les Iakoutes arrivèrent avec leur bétail et peuplèrent ces terres. Entendant parler de ces pionniers, d'autres Iakoutes se mirent à arriver. C'est ainsi qu'Elges-Oroonu découvrit Abyj. » (Ksenofontov, 1977 : 155-156)

Aujourd'hui, sur les 1117 Evènes officiellement recensés dans la région, seule une trentaine parle leur langue. Si une partie des Evènes du clan Lamyɣxa était constituée par des Iakoutes lamoutisés, les Evènes parlent aujourd'hui le iakoute. Mais les Sakha, de leur côté, subissent subrepticement une influence évène sur leur culture, notamment dans la langue parlée.

1.4.3.2.2. Elevage

A l'heure actuelle « la région eveno-bytantaj s'étend sur 5.229.772 hectares. Ceux-ci se répartissent officiellement ainsi : 5.749 ha réservés à la fenaison, 6.829 hectares de prairies clôturées, 3.106.803 hectares de pâturages à rennes et 75.823 hectares de pâturages à chevaux ». (Kurčatova, 2001). Le chiffre concernant les chevaux, qui semble étonnamment bas par rapport à celui des pâturages à rennes, n'est que le chiffre officiellement annoncé par l'administration. En effet les chevaux sont également présents sur certains territoires réservés aux rennes : chaque élevage de rennes possède une dizaine de chevaux de selle pour la surveillance estivale des troupeaux.

J'ai séjourné à la fois au village, sur les campements gouvernemental d'éleveurs de chevaux (Uhuktaax) et privé (General, Laxxaj), ainsi que chez les éleveurs du troupeau gouvernemental N°2 de rennes (Šöntörööküj, D'ooloon) et enfin sur un campement de particuliers servant à la fois à des haltes pour les chasseurs, les cueilleurs de baies et d'oignon sauvage ou les éleveurs de rennes.

1.4.3.2.2.1. Avant les années 1990

Semen, ami de mon informateur G. Potapov, chasseur et connaisseur de la région, me raconta à Laxxaj l'histoire de la région : « Avant 1930, il n'y avait pas de village dans la région. Les Evènes nomadisaient et les Iakoutes vivaient dans les *balagan* à trois ou quatre kilomètres l'un de l'autre. Avant 1930, on a pris tout le bétail aux koulaks¹¹⁹ et on a créé sept kolkhozes. En 1930, ces kolkhozes ont été éliminés au

¹¹⁹ C'est à la suite de l'échec de la Nouvelle Politique Economique (N.E.P.) que fut lancée la collectivisation dans les années 1920. Voyant que les paysans n'entraient pas volontairement dans les kolkhozes, la collectivisation fut forcée à partir de 1929 en Russie. Les paysans qui refusèrent de livrer leurs biens, dont le bétail, les koulaks, furent déportés avec leur famille ou exécutés. Ces

profit de deux, nommés Lenin et Pobeda (la Victoire). En 1961, tout fut unifié en un seul sovkhoe : le kolkhoze est plus profitable aux habitants que le sovkhoe (rus : *sovhoz*: *sovetskoe hozjaïstvo* : domaine agricole soviétique) : au sovkhoe, les employés sont payés par l'Etat pour donner la totalité de la production (de viande), alors qu'au kolkhoze ils peuvent conserver une partie pour leur profit personnel et vendre le reste à l'Etat ». En effet, à la différence du sovkhoe qui était selon mon informateur une ferme d'Etat dont la structure se rapprochait de celles des grandes entreprises où le lopin de terre attribué aux travailleurs n'était qu'une tolérance, le kolkhoze fonctionnait de manière moins stricte. Le kolkhoze (rus : *kolkhoz*, de *kolektivnoe hozjaïstvo* : domaine agricole collectif) était une coopérative, qui disposait de la terre de l'Etat, concédée gratuitement et à perpétuité. Il y avait propriété collective des instruments (tracteurs... etc). Les travailleurs du kolkhoze travaillaient en commun, mais partageaient les récoltes proportionnellement au travail fourni, calculé en jours. Une partie de la récolte était livrée à l'Etat, une autre payait l'entretien des machines. Le reste était partagé entre les kolkhoziens, qui avaient le droit de posséder du bétail en propre. A partir des années 1960, l'importance des kolkhozes diminua au profit des sovkhoez, plus intéressants pour l'Etat, mais moins pour les paysans réduits au rang d'employés qui devaient lui livrer la récolte complète. Il existait en 1940 dans la région 9 kolkhozes qui comportaient 420 élevages et 1661 employés.

Il est difficile de reconstituer, d'après les livres, l'histoire de l'élevage dans la région, du fait notamment qu'elle se confond avec celle de Verkhoïansk. Tous les « travailleurs » de Russie soviétique vivaient selon les règles de la planification dictée par l'Etat. Tous les cinq ans, il leur fallait remplir un programme imposé par l'Etat. L'agriculture n'échappait pas à la règle. En outre, l'Etat soviétique avait donné aux paysans, en mécanisant et modernisant les techniques de production, les moyens d'augmenter considérablement leur taux de productivité. Le tableau suivant, communiqué par le service agricole de l'administration de Sakkyryr, est bien représentatif du travail effectué entre 1961 et 1985 :

Importance numérique du cheptel des quatre espèces élevées dans la région eveno-bytantaj entre les années 1961 et 1985 :

	Cheptel				
	1961	1965	1970	1980	1985
Rennes	14803	17022	19203	20105	21285
Dont femelles	6385	7244	8556	9535	10238
Chevaux	1154	1553	1753	2000	1950
Dont juments	508	646	725	842	921
Bovins	794	680	668	783	862
Dont vaches	389	271	215	331	331
Renards	155	142	140	250	151
Dont femelles	114	110	110	200	100

koulaks, dont le statut ne fut défini qu'après la Révolution de 1917, furent en effet déclarés par l'Etat ennemis de la classe ouvrière. En 1934, 75% de la collectivisation avait été effectuée.

Le cheptel de rennes avait augmenté d'un tiers de 1961 à 1985, les chevaux de presque la moitié et les bovins d'environ un dixième. Je pense que cette augmentation a été en grande partie due à la politique de planification et à la mécanisation qui permit d'augmenter la production de foin dans la région.

En 1985 le kolkhoze était divisé en quatre bases. Nous voyons ici par exemple que la base d'Uhuktaax, avec à sa tête Gregorij Potapov, comprenait 471 chevaux.

Troupeau	Nom du responsable	1985						
		Adultes				Pourcentage de poulains		
		Cheptel	En moins	Nombre de têtes conservées	Pourcentage	Juments	Poulains	Pourcentage
Xos-alaas	Bočkarev D.D.	354	10	344	97,1	181	128	70
D'argalaax	Popov N.S.	565	40	525	93,7	260	152	58
Uhuktaax	Potapov G.V.	471	17	454	96,4	220	155	70
Kustur	Goroxov A.L.	560	18	542	96,7	263	135	51
Total	Pour le sovkhoze	1950	85	1885	95,6	910	570	82,8

1.4.3.2.2. A partir des années 1990

A la chute de l'Union Soviétique, les sovkhoses ont disparu au profit d'une entreprise gouvernementale et de particuliers. Le nombre de personnes travaillant pour l'Etat a considérablement diminué. Aujourd'hui, l'Entreprise Unitaire Gouvernementale Lénine ne possède que 5 élevages de rennes pour lesquels travaillent au total 46 personnes. Des 1661 éleveurs employés à l'époque soviétique, il ne reste donc approximativement que 3%. Les autres employés ont suivi trois chemins différents : les uns sont devenus chômeurs, les autres se sont reconvertis dans une autre activité. Les troisièmes, enfin, ont fondé leur propre entreprise. Ces entreprises coexistent avec l'entreprise gouvernementale. Elles sont de trois types : propriété privée (rus : *ličnoe podvorie*), domaine agricole (rus : *krestânskoe xoźâistvo*) et communauté familiale (rus : *rodovaâ obsîna*). Au 1^{er} septembre 2002, les entreprises agricoles dans la région eveno-bytantaj étaient réparties comme suit : 2 entreprises agricoles (rus : *sel'xoźpredpriâtie*), 16 communautés familiales, 4 domaines paysans (rus : *krestânskie xoźâistvo*), 100 propriétés privées (rus : *ličnye podvoriâ*) (Konstantinova, 2003).

La loi fédérale du 30 avril 1999 définit la « communauté familiale » comme « une forme d'organisation autonome de personnes, faisant partie des peuples minoritaires et unis par les liens du sang (famille, lignée) et (ou) par des principes territoriaux ou de voisinage, créée dans le but de la conservation du milieu de vie de leurs ancêtres, de leur mode d'élevage, de leur mode de chasse et de pêche et de leur culture ».

Il existe actuellement dans la région eveno-bytantaj 16 communautés familiales¹²⁰, où travaillent en moyenne de sept à huit personnes. Les communautés familiales, ne concernant que les peuples minoritaires dont ne font pas partie les Yakoutes, sont des communautés d'éleveurs de rennes. Ces communautés élevaient au 1^{er} janvier 2004 3.698 rennes, soit 59% du total des rennes de la région, l'entreprise d'Etat en élevant 8.935.

L'abolition du système soviétique eut une répercussion directe sur le cheptel. Les habitants m'expliquèrent qu'une grande partie des animaux, non vendus ou donnés aux éleveurs actuels, avaient été abattus et leur viande vendue à la capitale au profit des quelques personnes qui s'en étaient chargées et s'étaient enrichies au détriment des autres.

L'absence de la propriété privée des terres est une conséquence de l'ancien régime politique. Chaque année, les pâturages sont alloués pour une somme modique aux éleveurs, ce qui donne parfois lieu à des mécontentements de la part de ceux dont les prairies à foin se trouvent sur des terres trop éloignées et difficiles d'accès. La question de la privatisation des terres est en débat actuellement. Elle est très discutée et les habitants attendent sa mise en œuvre aussi bien qu'ils la craignent. En effet, certains éleveurs pourraient convoiter les terres sur lesquelles paissent depuis des dizaines d'années les chevaux d'autres éleveurs. En outre, la cueillette et la chasse pourraient être interdites à ceux qui ne seraient pas propriétaires des terres en question. Ce problème est encore loin d'être résolu¹²¹.

L'entreprise de Gregorij Potapov fait partie de la catégorie des entreprises « propriétés privées », alors que la base d'Uhuktaax dont Sergej Lukin est le responsable fait partie de l'entreprise gouvernementale Lénine. Celle-ci possède actuellement à la fois des rennes, des chevaux et des bovins. Mais Sergej Lukin explique : « Il y a à Uhuktaax cent trente chevaux appartenant à l'Etat et cinquante privés, mais si vous revenez dans dix ans, il n'y aura que des privés. Tous les chevaux à l'avenir seront revendus aux particuliers. »

Evolution du cheptel entre 1961 et 2004 pour les trois espèces (renne, cheval, bovin) :

Espèce	Nombre en 1961	Nombre en 1985	Nombre en 2004
Rennes	14803	21285	8935
Chevaux	1154	1950	1472
Bovins	794	862	927

L'exemple des bovins est révélateur. En effet, c'est le seul animal élevé sur les sites mêmes des villages et il est le seul animal pour lequel les données de l'administration

¹²⁰ Le tableau qui suit en mentionne six. J'ignore d'où provient la différence.

¹²¹ Alexandra Lavrillier m'expliquait que seuls les 20 centimètres à la surface du sol peuvent être loués ou achetés et que le sous-sol reste la propriété de l'Etat. Le sous-sol de la République étant riche en différents minerais ainsi qu'en gaz et en pétrole, les éleveurs demeureront toujours sous la menace d'une expropriation.

indiquent que le nombre n'a pas chuté entre 1965 et 2004. Il est vraisemblable que ce soit dû à un abattage parcimonieux de ces animaux, pratiqué ainsi dans un souci de protection de la race, et à l'augmentation régulière du cheptel grâce aux mesures prises par l'administration. Une coopérative a été créée qui achète le lait aux particuliers, encouragés de cette manière à élever ces animaux. La vache présente un intérêt certain dans la mesure où les produits consommables issus de l'animal vivant (lait) sont tout aussi, sinon plus intéressants financièrement, que les produits issus de l'animal mort.

1.5. PRODUCTION ET UTILISATION DU CHEVAL

J'ai longtemps hésité sur la manière de présenter ce chapitre. Après avoir d'abord envisagé de reporter toutes les descriptions en annexe, j'ai finalement décidé de les inclure dans le texte, pour la valeur des informations de terrain qu'elles contiennent. Le chapitre présent sera, pour cette raison, plus long que les autres.

Néanmoins, je tiens à préciser que ces informations sont très peu nombreuses par rapport à celles qu'a collectées Carole Ferret. Je propose donc au lecteur, dont la curiosité aura été attisée, de se reporter à sa thèse qu'elle a intitulée « Techniques iakoutes aux confins de la civilisation altaïque du cheval, Contribution à une anthropologie de l'action » (Thèse, Ferret, 2006). Les observations faites par moi auront au moins valeur comparative. J'évoquerai d'abord la production liée au cheval avant de parler de son utilisation.

1.5.1. Production

Je vais évoquer ici la production de l'animal, qui tient lieu d'action de l'homme sur cet être. Elle précède ce que Digard appelle la « consommation » de l'animal, autrement dit les modalités de son utilisation à diverses fins. Ainsi, je vais parler des techniques permettant la reproduction et l'entretien des troupeaux, pour ne présenter que plus loin dans ce travail les buts dans lequel ils sont entrepris.

Selon Digard, ce qui distingue les animaux élevés du gibier est qu'ils « sont les produits de l'action de l'homme » (Digard, 1988 : 43).

L'action humaine « peut s'exercer dans trois domaines : la protection des animaux (contre les prédateurs, les intempéries...), leur alimentation et leur reproduction – à la fois en tant qu'individus et en tant qu'espèce. » (Digard, 1994 : 26).

◆ 1.5.1.1. Hippologie

1.5.1.1.1. Définition de l'âge

J'ai dressé ci-dessous le tableau récapitulatif des noms donnés aux animaux en fonction de leur âge et de leur sexe. Il est intéressant de noter à partir de quel âge les habitants de la région donnent un nom différent à leurs animaux. Les noms des chevaux et des bovins, animaux élevés depuis des siècles par les Iakoutes, sont des substantifs iakoutes, alors que ceux qui concernent les rennes sont sans doute d'origine évène. Nous n'avons pas le moyen de vérifier si cette langue est véritablement de l'évène, car les habitants de la région que nous avons rencontrés ne parlent plus cette langue, mais il est certain que ces noms ne font pas partie du vocabulaire iakoute, sauf le mot *atyyr* (mâle entier reproducteur). Les chevaux et les vaches ont un développement plus rapide que les rennes, ce qui est sans doute

attesté par l'existence d'une classification plus riche pour les animaux en bas âge. Pour les trois espèces, ce n'est qu'à l'âge d'un an qu'une distinction est faite entre les sexes. C'est entre deux et trois ans que les femelles commencent à porter leur appellation définitive. C'est plus tard, à partir d'un âge compris entre trois et six ans, que les mâles se divisent entre animaux castrés et animaux entiers destinés à la reproduction : les bovins sont les premiers à recevoir leur appellation définitive. Viennent ensuite les rennes domestiques, puis les chevaux. Ce sont les rennes qui possèdent la plus grande richesse de noms pour les mâles adultes, une distinction étant faite entre les mâles entiers, les hongres attelés et les hongres montés.

Noms donnés à l'animal en fonction de son âge, sexe et espèce :

	Cheval		Renne		Vache	
	Femelle	Mâle	Femelle	Mâle	Femelle	Mâle
0 à 6 mois	<i>Kulun</i>		<i>Tugut</i>		<i>N'irej</i>	
6 mois à 1 an	<i>Ubaba</i>				<i>Torbos</i>	
1 à 2 ans	<i>Tyj</i>		<i>Haty</i>	<i>Mojka</i>	?	<i>Tysağas oğus</i>
2 à 3 ans	<i>Bie</i>	<i>Sonoğos</i>	<i>Tyby</i>	<i>Iteen</i>	?	<i>Tijebe oğus</i>
3 à 4 ans				<i>N'orkan</i>	<i>Burgunas ynax</i> (qui donne des naissances),	<i>Kuman oğus</i>
4 à 5 ans				<i>Amarxan</i>	<i>kytaraax ynax</i> (stérile)	<i>At oğus</i> (bœuf), <i>atyyr oğus</i> (taureau reproducteur)
5 à 6 ans				<i>Buur</i> (attelé), <i>atyyr tugut</i> (entier), <i>unčax</i> (monté)		
A partir de 6 ans		<i>At</i> (hongre), <i>atyyr</i> (étalon reproducteur)				

1.5.1.1.2. Reconnaître ses bêtes

Chaque éleveur sait reconnaître ses bêtes par d'autres signes que les seules marques qui sont portées artificiellement sur son corps. Autrefois, les Iakoutes reconnaissaient leurs chevaux grâce à leurs robes et ne marquaient pas leurs bêtes. A Elges, les éleveurs ajoutent : « Avant, on n'utilisait pas de marque. On les utilise depuis que les gens se sont mis à se voler entre eux. ». Je reviendrai sur la question du vol dans le chapitre historique de ma partie sur le *kyjdaa*.

1.5.1.1.2.1. Par la robe

Les Iakoutes continuent actuellement de reconnaître les bêtes grâce à leurs robes. Seuls les gardiens expérimentés connaissent toutes les nuances : il existe en iakoute plus de quarante robes de chevaux différentes, qui présentent des variations suivant les régions. Par ailleurs, la diversité des termes (...) vient de « la variabilité individuelle qui, ici comme ailleurs, conduit les uns et les autres à porter des jugements souvent divergents sur une même réalité » (Delaporte, 2002 : 17). C'est

pourquoi il est très complexe de faire l'inventaire¹²² exhaustif des robes. Je choisirai donc de ne mentionner que les principales.

Il serait nécessaire de disposer de quatre photos pour chaque cheval (des flancs, devant et derrière). Comme l'explique Yves Delaporte pour les robes des rennes chez les Saames, les termes sont organisés en plusieurs catégories selon des paradigmes principaux (couleur du fond de la robe) (Delaporte, 2002 : 91), nuancement des couleurs (Delaporte, 2002 : 99), et taches (Delaporte, 2002 : 102).

A la fin du XIX^e siècle des auteurs écrivaient : « La robe des chevaux se divise en trois types : blanc, noir et alezan qui se mélangent parfois. La robe blanche sans taches n'a jamais été rencontrée dans les trois régions au sud de la Iakoutie. (...) Le noir et le blanc dominant presque dans tous les troupeaux. » (Dmitriev, 1896 : 126). « La robe la plus répandue est le gris clair. Suivent d'autres : la robe baie, couleur de suie, souris que l'on appelle ici bleue. Il y a peu de chevaux bai clair (rus : *savrasyj* et *svetlo-gnedoj*) et on les rencontre seulement aux alentours de Iakoutsk. Ils sont sans doute le produit d'étalons russes de Tomsk croisés avec la race locale. » (Gol'man, 1871 : 123). En réalité, parmi ces nuances dominantes, les robes de chevaux présentent une grande richesse dans la langue iakoute, d'autant plus que, et c'est intéressant à souligner, les Iakoutes, pour les objets courants, ne distinguent que quelques couleurs¹²³. Mandar de Baajağa souhaite faire un travail sur les robes de chevaux en dessinant les différentes nuances sur le papier. N. D. Alekseev de l'Institut d'Agriculture de Iakoutsk a adapté les termes iakoutes aux normes internationales de la classification des robes de chevaux (Alekseev, 2006 : 183) qui ne tient pas compte des « points de vue » différents que peuvent avoir les éleveurs.

Me résolvant finalement à poser une unique question : « quelle est la robe que vous préférez ? », j'entendis les gardiens d'Appaany me répondre : « *Boroŋ* et *turağas*, car les chevaux se voient bien dans le paysage et les marques elles aussi sont bien visibles. Mais les gens qui ne s'y connaissent pas¹²⁴, aiment les chevaux de robe *elemes*, les dessins que forment les taches sur le corps permettant de bien distinguer les chevaux les uns des autres. »¹²⁵.

¹²² Voici celles que j'ai recueillies en Iakoutie centrale : *bitej xara* : cheval très noir, *xara sier* : noir-brun, *sier* : rouge-brun, *köröččör* : couleur métallique, *xara köğöččör* : noir et brillant, *küden arağas* : jaune avec nuances de gris sale, *čaykyr* : poils comme transparents (de *d'eŋkir* : transparent) et sabots transparents. Ce sont les chevaux des chamanes, *buluur* : rouge foncé avec nuances de gris, *keremes* : très beau rouge, *turağas* : brun foncé, rouge, presque bordeaux, *ulaan* : un peu plus clair que *turağas*, *majan* : couleur de la neige et du ciel clair, *boroŋ* : gris foncé (cette robe change au cours de la vie du cheval, jusqu'à ce que celui-ci devienne presque blanc). Pour les Iakoutes, la robe des chevaux Camargue est donc celle qui correspond à *boroŋ*, *xoŋor* : gris, *ürriŋ* : couleur venant des animaux blancs, *kytalyk majan* : (blanc comme les grues blanches) : blanc avec de toutes petits taches jaunes et un peu de noir, *elemes* : bai, *d'ağyl* : bai, une tâche sur les épaules, *siir* : gris, *arağas* : jaune

¹²³ Voici les couleurs couramment utilisées par les Iakoutes : *ot-küüx* : vert (couleur d'herbe), *kiip-küüx* : bleu foncé, *xaranga küüx* : bleu foncé (plus foncé que *kiip-küüx*, litt. bleu sombre), *xallaan-küüx* : bleu ciel (couleur de ciel), *syrdyk küüx* : bleu ciel (plus clair que *xallaan-küüx*), *arağas/saharxaj* : jaune, orange, *kyhyl* : rouge, *xara* : noir, *majan/ürriŋ* : blanc, clair, *boroŋ* : gris clair, *sieriej* (rus : *seryj*, gris) : gris

¹²⁴ Les gardiens de chevaux distinguent différentes nuances de gris notamment et ces nuances sont tellement infimes que les jeunes qui ne connaissent pas le métier sont incapables de les différencier.

¹²⁵ Informations, Afanass'ev, Appaany, 2003.

Le cheval est décrit de la tête à la queue et la description complète d'une robe peut prendre deux à trois lignes écrites. La robe est incomplète s'il manque des éléments, tels que les lignes de tête ou les balzanes. Les chevaux iakoutes se distinguent par deux types de marques sur le corps : un équidé qui porte une raie de mulet est appelé *d'uraalaax* (celui qui a une 'ligne' *d'uraa* de dos) et celui qui porte une marque sur l'épaule ou le cou *d'ağyllaax* (avec une 'tâche sur l'épaule' *d'ağy*). Ces chevaux sont également souvent zébrés sur le derrière des jambes. Les autres marques sont plus rares et moins mises en valeur. Il faut noter que pour les bovins elles sont en revanche d'une plus grande diversité. Il semble ainsi exister pour ces deux espèces des désignations standard de robe, complétées par la description de signes extérieurs particulièrement remarquables. Le phénomène est comparable à celui en place chez les éleveurs de rennes saames chez qui il existe soixante termes pour la robe, organisés en plusieurs catégories : tout d'abord une série de paradigmes principaux pour la couleur du fond de la robe, puis le nuancement des couleurs (clair, sale, brillant...) et enfin le lexique des taches (Delaporte, 2002 : 91-102). Ces termes complémentaires, utilisées surtout pour les vaches, désignent des taches sur le corps qui sont d'une plus grande variété que chez les chevaux. Un pourcentage important des chevaux de cette région possèdent une robe claire dans les tons blancs, dont il existe plusieurs variantes¹²⁶. Comme chez les Saames en ce qui concerne les bois des

¹²⁶ Voici les informations données par G. Potapov : La robe la plus claire est *kere*¹²⁶. Ce mot désigne aussi ce qui est « beau » et elle est attribuée aux chevaux les plus blancs. Viennent ensuite *boroy* (gris sombre, robe blanchissant avec les années), *ulaan* (gris clair, grivelé), et *sur* (gris-alezan, les crins étant de la même couleur que les poils). La robe *sier* est celle de chevaux aux poils clairs, aux crins bicolores (noirs et clairs) et aux jambes plus foncées. Il existe également des chevaux à la robe *turağas* (baie : les crins plus foncés que la robe) et *burul* (cette robe indiquée par nos informateurs est sans doute celle qui correspond dans le dictionnaire à *buuluur*¹²⁶ : clair, isabelle). A ces robes de base s'ajoutent des épithètes comme *syrdyk sier* qui nuancent la robe : aux poils très clairs, aux crins bicolores (noirs et clairs) et aux jambes plus foncées ; *xaraña sier* : aux poils foncés (sombres), aux crins bicolores (noirs et clairs) et aux jambes plus foncées ; *xara turağas* ; bai noir. Enfin, des marques sur le cheval peuvent être notées. On dira ainsi *d'aryllaax sier* pour un cheval aux poils clairs, aux crins bicolores (noirs et clairs) et aux jambes plus foncées portant sur l'épaule une tâche foncée, *D'uralaax sier* pour un cheval aux poils clairs, aux crins bicolores (noirs et clairs) et aux jambes plus foncées portant une ligne dorsale plus foncée (raie de mulet) et *d'aryllaax d'uralaax sier* pour un animal doté des deux marques sur le corps. Chez les vaches, les robes sont soit désignées par une couleur si celle-ci est uniforme (comme *manjan* : blanc ; *xara* : noir ; *kugas* : roux/alezan) ou par un adjectif définissant essentiellement les taches présentes sur le corps du bovin suivant leur grandeur et leur nombre. Ainsi *ala* désigne l'animal bicolore, tacheté de blanc ; *erien* l'animal bigarré avec des taches sur tout le corps de taille moyenne ; *ebir* l'animal à une couleur dominante mêlée de petites taches, *saad'ağaj* l'animal moucheté avec de grosses taches d'une même couleur sur les deux côtés du corps. Ces robes sont nuancées par des épithètes, comme pour *syrdyk ala* (pie clair), *kugas erien* (brun bigarré), *xara erien* (noir bigarré), *kugas saad'ağaj* (brun moucheté). Comme les chevaux, les vaches sont désignées par les marques particulières que l'on peut apercevoir sur leur corps. Ces désignations sont plus nombreuses chez les bovins que chez les équins. Elles désignent la présence d'une seule couleur ou bien de taches sur une ou plusieurs des parties du corps de l'animal. Les exemples suivants en sont de bonnes illustrations : *xara erien sirejdeex* (noir à visage tacheté), *saad'ağaj manjaas* (moucheté à tête blanche), *açkyllaax kugas* (brun à lunettes), *ebir xara töböliöx* (moucheté à tête noire), *ebir xara iedesteex* (moucheté à joues noires), *syrdyk ebirini xara kulğaxtaax* (robe claire mouchetée à oreilles noires), *manjan xara iedes* (blanc à joues noires), *manjan açkyllaax* (blanc à lunettes), *manjan xaastaax* (blancs à sourcils), *kugas manjan ojoğostoox* (brun à côtes blanches), *nyrdaax ala* (bigarré à selle, autrement dit avec le dessin d'une selle imaginaire), *manjan beremedjeex* (blanc à sacs « beremedj »).

Pour les chevaux, non seulement la robe, mais aussi les sabots peuvent avoir trois teintes différentes : *xara* (noir), *ürüñ* ou *manjan* (blanc) et *elemes* (bicolores noirs et blancs). Les éleveurs de rennes quant à

rennes, la diversité des termes provient surtout de « la variabilité individuelle qui, ici comme ailleurs, conduit les uns et les autres à porter des jugements souvent divergents sur une même réalité » (Delaporte, 2002 : 17).

Dans la région eveno-bytantaj, l'animal pourvu du plus petit nombre de robes est le renne : il n'en possède actuellement que quatre, dont deux se ressemblent beaucoup et portent parfois à confusion. Les plus faciles à reconnaître sont les rennes blancs (*boronj*) et bicolores blancs et bruns ou blancs et noirs (*elemes*)¹²⁷. Viennent ensuite les robes noires (*xara*) et (*kubağaj*), la première étant plus foncée et uniforme que l'autre et la deuxième plus orientée vers le blanc surtout sur l'encolure.

Modes de nomination des robes et de leur degré de fréquence les unes par rapport aux autres :

Type de robe	Cheval	Renne	Vache
Couleur de base	+++	+++	+++
Tâches régulières	-	-	+++
Marques corporelles	+	-	+++

Il convient de préciser que les Iakoutes pensaient autrefois que les différents esprits possédaient des troupeaux d'équidés de robes différentes. En voici quelques exemples (Alekseev, 1975 : 93-195¹²⁸) :

Xara Sylgylaax : qui a des chevaux noirs

Odun-xallan-kyysa, kygas sylgylaax Ko-Cemčej : la fille des cieus Odun aux chevaux roux

Küöx Elemes sylgylaax : qui ont des chevaux bleu tacheté

Xaxsaattyyr Xardang Buuraj, xara sylgylaax Kyyra Xaan : qui a un énorme cheval roux aux crins clairs

Kygas-magan sylgylaax : qui a un cheval roux à bouche blanche

Džeekei-magan sylgylaax : qui a un cheval complètement blanc

Kyraj xallan, xara mangaas sylgylaax yraas xallaan Adžaraj uola : habitant du ciel lointain, le fils d'Adžaraj, l'habitant du ciel pur qui possède l'étalon noir au front blanc

Xara Džugyl sylgylaax, aga uusa : la ligné qui possède des chevaux noirs ailés

Xara mangaas sylgylaax, xara mangaas turujalaax, xara mangaas agatyn uusa : la lignée à tête blanche, qui possède des grues noires à tête blanche et des chevaux noires à tête blanche

1.5.1.1.2.2. Par le marquage

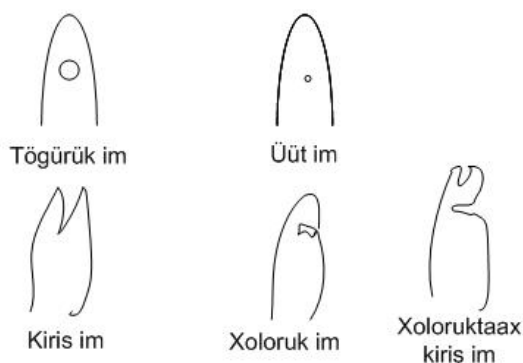
eux donnent des noms aux différentes parties des bois de leurs rennes. Ces noms sont certainement d'origine évène (*n'aan* : bois qui poussent en avant du front et qui prend une teinte rosée chez les mâles de robe *elemes* ou *iriin, sarapčy* : bois qui pousse sur les côtés devant ; *öjöpöön* : bois qui pousse en arrière des grands bois). Il n'y a que les longs bois presque verticaux qui portent un nom iakoute (*tojon muostara*, littéralement « les bois de seigneur »).

¹²⁷ Ces deux robes sont les plus appréciées pour les rennes. Elles deviennent néanmoins de plus en plus rares. F.I. Kurčatova explique dans son article (Kurčatova, 30.06.2001) que ces robes étaient celles attribuées aux rennes sacrés et que ce serait l'une des raisons pour lesquelles, lors de la collectivisation et dans le but de faire disparaître les croyances des peuples autochtones, les autres robes auraient été encouragées au détriment de celles-ci. Innokentij Maksimov, fils d'une lignée d'Évènes éleveurs de rennes, nous précise : « La robe *magan* (blanc pur) est extrêmement rare. La plupart des rennes blancs sont de robe *boronj* car ils présentent au moins quelque part ne serait-ce qu'une petite tache ».

¹²⁸ On peut aussi voir Popov A. (1879 : 96-99).

Aujourd'hui, les chevaux sont marqués de deux manières différentes : soit par des entailles aux oreilles, soit par des marques au fer chaud sur le corps. Je n'ai rencontré les entailles que dans le nord et les gardiens m'ont expliqué que ce sont les « anciens chevaux de sovkhoze et de kolkhoze qui sont marqués de cette manière ». Les chevaux sont identifiés par une marque, nommée *belie* en iakoute et *pečat'* (rus : tampon, sceau) ou *tovro* (rus). Cette marque est double : elle est composée, sur la croupe, des initiales de l'éleveur ou exceptionnellement d'un signe qu'il se sera attribué et du numéro du cheval marqué cette année-là, ainsi que, sur une épaule, de l'année de naissance. Les trois espèces d'animaux sont marquées à l'oreille (*im*) par des entailles d'un côté ou des deux et qui donnent au propriétaire un moyen supplémentaire de reconnaître son animal¹²⁹. « Les marques aux oreilles ont une fonction juridique puisqu'elles constituent la preuve d'un droit de propriété (...) et une fonction sémiotique, puisque les marques, visibles en permanence et de loin, sont utilisées dans le travail quotidien de contrôle du bétail » (Delaporte, 2002 : 191). Dans la région de Verkhoïansk, l'éleveur Ladin m'avait expliqué que ces marques étaient utilisées autrefois par les sovkhoses et que les chevaux qui en étaient pourvus étaient d'anciens chevaux de ces entreprises collectives gouvernementales. Ces entailles aux oreilles sont utilisées dans cette région également par les particuliers qui possèdent chacun leur *im*.

**Marques aux oreilles des chevaux (*im*)
d'après Savvin, archives, f.4, op.12, pp.47 et 51**



Les marques *belie* sont le plus souvent apposées sur la croupe droite ou gauche. Cependant, il peut arriver qu'elles soient situées plus bas, davantage sur le haut de la cuisse ou même sur l'épaule (mais c'est très rare). Les particuliers marquent aujourd'hui leurs chevaux par des lettres, le plus souvent par la première lettre de leur nom de famille, ou bien de leur prénom si cette lettre existe déjà dans les environs. Ainsi « G » pour Gogolev, « A » pour Afanass'ev...etc. A la base

¹²⁹ Le jeune prisonnier politique envoyé à Verkhoïansk à la fin du XIXème siècle, Xudâkov écrivait : « Les Lamoutes d'Elgeck sont les autochtones les plus riches de la région de Verkhoïansk. Les rennes sont leur richesse principale. N'ayant pas eu d'éducation à l'école, les Lamoutes comptent leurs troupeaux en marques : ils coupent à chaque renne une partie de son oreille et l'enfilent sur un fil et opèrent ainsi de suite avec tout le troupeau. Le fil se coupe en sagènes [unité de mesure russe] : chaque sagène compte environ mille oreilles. On dit qu'un Lamoute d'Elges possédait 16 sagènes de ces fils. Mais, étant donné que les rennes sont fréquemment perdus dans la nature, le nombre réel de rennes correspond rarement à celui de celui indiqué par les fils. » (Xudâkov, 1969 : 99).

d'Appaany on marque les poulains d'une ancre pour ceux de la base, de deux lettres correspondant aux initiales de l'entreprise qui possède un troupeau sur place. Lorsque I. Z. Afanass'ev a repris l'ancien sovkhoe avec un ami, ils apposèrent deux lettres correspondant aux initiales de leurs deux noms de famille respectifs. Si la lettre est déjà attribuée, la personne choisit en plus un numéro (n'importe lequel). Gregorij Potapov explique que les chevaux nés au printemps sont marqués à l'occasion du comptage du cheptel, fait en présence d'un responsable du service régional de l'agriculture au début du mois de juillet sur le campement de l'éleveur. « Cela a pour avantage que la peau brûle mieux et cicatrise avec plus de rapidité. » Un autre éleveur de la région nuance : le marquage est effectué en même temps que le comptage, après la fête de l'*yhyax*, une fois que tous les poils d'hiver sont tombés. En Iakoutie centrale, le marquage s'effectue plus tôt, au mois d'avril, lorsqu'il ne fait plus froid et afin que la plaie sèche avant les grandes chaleurs. L'article 12 de la Loi sur l'Élevage de Chevaux en Iakoutie (nouvelle version de 10/07/2003) stipule : 1/ que « le propriétaire de chevaux doit posséder une marque spécifique pour le comptage des chevaux, dont le modèle doit être enregistré dans les organes des autorités locales », 2/ que les poulains doivent être marqués avant l'âge de six mois ».

Les kolkhozes et sovkhoez marquaient les chevaux par des lettres ainsi que des chiffres qui déterminaient l'année de naissance (habituellement le dernier chiffre de l'année). Mais ceci date de l'époque où un réel travail de sélection était mené. Les chevaux, les rennes et les vaches sont tous marqués, dans un souci d'identification de leur propriétaire. Ces trois espèces ne sont cependant pas marquées de la même manière. Ainsi, les chevaux ne sont jamais marqués à l'aide de bagues posées aux oreilles, à la différence des vaches et des rennes, auxquels on appose un numéro. Les bagues posées sur les rennes servent à leur identification auprès du département de l'agriculture de l'administration locale, notamment lors de l'abattage par les éleveurs pour leurs besoins personnels. Les rennes, en particulier les rennes utilisés comme monture, sont les seuls à être marqués au couteau, par des entailles sur le flanc¹³⁰ désignant celui qui les monte.

¹³⁰ Le poil ne repoussant pas à cet endroit laisse apparaître une marque légère qui aide l'éleveur à reconnaître sa monture durant la capture quotidienne des rennes de monte. Les rennes ne sont en revanche pas marqués comme les chevaux sur l'épaule et la croupe, sans doute parce que les poils de renne trop drus ne permettent d'apercevoir qu'une marque grossière. Les marques des rennes sont faites à l'automne et vérifiées une nouvelle fois au printemps.

Types de marquages utilisés chez les différentes espèces :

Type de marquage	Chevaux	Rennes	Vaches
Bague à l'oreille	-	Oui	Oui
Entaille à l'oreille (<i>im</i>)	Oui	Oui	Oui
Marque au couteau au flanc (<i>pečat'</i>)	-	Oui	-
Marque au fer (nom éleveur et année) (<i>belie</i> ou <i>tovro</i>)	Oui	-	-

◆ 1.5.1.2. Protection

Dans ce chapitre consacré aux méthodes de protections, j'insérerai des notes concernant le gardiennage, les enclos, l'attache, le pansage et l'entretien, la coupe des crins, la médecine et le cas du poulain orphelin.

1.5.1.2.1. Gardiennage

Les éleveurs vérifient régulièrement l'état de leurs troupeaux. Ils sont parfois amenés à les protéger des prédateurs, ours et loups, qui causent chaque année des pertes au cheptel. A Xatystyyr, un éleveur m'expliqua : « Nous chassons spécialement l'ours au printemps car il manque des rennes. Puis on le chasse en automne quand on trouve des traces. Sur ces traces, on pose des collets (rus : *petli*). Ici, on ne chasse pas au piège (rus : *kapkan*).¹³¹ » Pourtant éloigner le danger s'avère difficile : « Ici, il est impossible de chasser le loup. Ils se sont habitués aux pièges et ne tombent jamais dedans. A partir d'août, ils attaquent les petits rennes et mangent les plus gras. Ils n'attaquent pas les rennes malades. Comme les rennes sont dans des enclos, les loups entrent, les acculent et les tuent.¹³² ».

Le travail de l'éleveur de chevaux est différent de celui de l'éleveur de rennes. En effet, l'éleveur de chevaux est davantage sédentaire, alors que l'éleveur de rennes est contraint de changer de campement tous les quelques jours ou quelques semaines. Par ailleurs le premier ne vérifie pas ses troupeaux tous les jours, ceux-ci restant sur son territoire, alors que dans les zones où l'élevage est de type extensif, le deuxième est contraint d'effectuer une surveillance quotidienne, le jour durant l'hiver et vingt-quatre heures sur vingt-quatre durant la période estivale où les troupeaux peuvent aller loin chercher leur nourriture. Ils habituent donc les rennes à venir se regrouper près des tentes durant quelques minutes de deux à trois fois par jour, profitant de l'occasion pour changer de montures.

Je consacre un passage plus important au travail du gardien de troupeau dans le chapitre six de ma première partie.

1.5.1.2.2. Clôtures

Il ne faut pas croire les Yakoutes lorsqu'ils affirment qu'il n'y a pas de clôtures en Yakoutie. En effet, il en existe deux catégories. Premièrement les enclos de capture,

¹³¹ Informations Kornilov, Xatystyyr, 2005

¹³² Informations Kornilov, Xatystyyr, 2005

petits et pouvant contenir quelques chevaux et un homme doté d'un bâton à lasso (voir plus loin) pour les capturer. La deuxième catégorie a été définie par Carole Ferret par le terme d'« exclos » (Ferret, 2006). En effet, il concerne les clôtures entourant les tas de foin sur les prés afin que les troupeaux n'y aient pas accès facilement, celles qui entourent certains lacs pour éviter que les chevaux ne s'y noient au printemps en allant s'abreuver, et enfin les clôtures qui s'étendent sur des kilomètres et qui n'ont pas pour fonction d'enfermer les chevaux mais plutôt d'éviter qu'ils ne se rendent sur certains territoires. Il est vraisemblable que la réintroduction de la propriété privée des terres conduise dans l'avenir les habitants à construire des clôtures supplémentaires.

1.5.1.2.3. Attache et techniques de mise en liberté temporaire

L'absence de foin sur les campements et sur les lieux où l'on s'arrête pour quelques heures, le temps de se reposer lors d'un long trajet, constitue la raison principale pour laquelle le cavalier enlève le harnachement de son cheval et le relâche en ayant auparavant pris soin de lui poser une entrave. Le cheval est remis en liberté, même pour une nuit, et pousse parfois le propriétaire à partir ensuite à sa recherche et à rester plusieurs jours supplémentaires immobilisé à l'endroit où il s'était arrêté, n'arrivant pas à retrouver sa monture. Par contre, une fois rentré d'un long trajet, le iakoute attache son cheval. Ainsi un témoin anonyme écrivait au début du XX^e siècle que « L'entretien des chevaux de selle [se faisait] « par l'attache » ; autrement dit par un arrêt long des chevaux sans nourriture avant et après un trajet, selon la règle iakoute : 'A cavalier repus, cheval affamé' » (*Obšee obozrenie...*, 1902 : 21). Car « un cheval qui a transpiré en hiver doit normalement rester attaché de la tombée de la nuit jusqu'à cinq ou six heures du matin sans nourriture, c'est-à-dire jusqu'à ce que le maître de ce cheval ne se réveille » (Gol'man, 1891 : 128). Par ailleurs, l'attache (*at baajjyta* : littéralement attacher le cheval) était pratiquée avant les trajets. Ainsi « on dit que toute sa vie Soluk Batyr ne monta que sa jument stérile (*miŋe bie* [jument de selle]). Elle sentait quand un long voyage les attendait et ne se nourrissait pas pendant neuf jours. En observant sa jument, Soluk Batyr connaissait la durée de son voyage. » (Ergis, 1960b : 89).

Cet emploi de l'attache demandait donc l'existence d'un nœud particulier. Le nœud universel iakoute est conçu de telle manière qu'il est impossible à ouvrir à partir de la longe à laquelle se trouve attaché l'animal ou l'objet, mais s'ouvre facilement en tirant simplement sur la partie courte qui pend. Ce nœud porte le nom de *tomto* et il est connu de tous. Il permet d'attacher très rapidement cheval, chien, renne qui sont tous susceptibles de se libérer d'un autre nœud qui ne serait pas spécialement conçu de telle façon qu'en tirant, l'objet ne fait que renforcer l'attache. D'une manière générale les personnes, qu'elles soient iakoutes ou évènes, n'utilisent que ce nœud, qui se décline en plusieurs variantes néanmoins très semblables les unes aux autres.

Si la boucle qui est insérée dans le nœud - tout en en dépassant légèrement - est tirée à l'intérieur, le nœud est indénouable, la longe ne formant plus qu'un nœud sans boucle. Ceci est rarement utilisé pour les animaux. Lors de la pose des entraves aux

jambes des chevaux, l'homme introduit un morceau de bois à l'intérieur de la boucle, afin que le *tomto* ne se défasse pas sous la tension des deux jambes attachées durant plusieurs heures ou plusieurs jours. Au moment d'ouvrir le nœud, il suffit de retirer le bâton et de tirer sur la partie courte de la corde.

Les rennes dont le rôle est de servir de montures ne sont jamais mis en liberté en cours d'utilisation¹³³ car ils rejoindraient le troupeau et seraient alors hors d'atteinte d'un cavalier qui, seul, ne parviendrait pas à capturer à nouveau l'animal sans l'aide d'autres bergers. Enfin, les bovins sont en liberté totale durant l'été (sauf durant les premiers mois de leur vie qu'ils passent dans la cour de la maison) et reviennent d'eux-mêmes matin et soir pour la traite.

1.5.1.2.4. Pansage et entretien

« L'entretien des chevaux ne fait presque pas partie des activités des habitants locaux ; ils s'en occupent seulement en été, et plutôt peu » (Bulyčkova I, 1856 : 166). Lorsqu'un Iakoute part à cheval pour un long trajet, il n'effectue pas de pansage particulier, mais veille cependant à ce qu'aucune partie de la selle ne gêne le cheval, notamment à ce que les sangles soient bien sur leur plat. On ne vérifie pas les sabots. Ceux-ci, quelle que soit la région étudiée, ne sont jamais ferrés. Dans la région de Verkhoïansk, à Elges, Tübe et Mačax, les gardiens de troupeaux n'accordent pas d'importance aux sabots du cheval. Ils ne les liment ni ne les coupent. Ils les laissent en l'état et les sabots tombent d'eux-mêmes au printemps. En Iakoutie centrale, en revanche, I. Z. Afanass'ev coupe les sabots des chevaux de selle deux fois l'an, pour éviter que les chevaux ne marchent mal. Les gardiens savent que les sabots blancs sont de mauvaise consistance par rapport aux sabots foncés. Ils veillent aussi aux maladies des pieds du cheval, notamment à la division des sabots (fourbure), qui fait que « le sabot du cheval ressemble à ceux d'une vache. ». Les habitants de la région eveno-bytantaj ne pansent pas leur cheval. L'animal, une fois capturé, est aussitôt harnaché sans même qu'un seul coup de brosse soit donné. Les sabots ne sont vérifiés ni avant, ni après la monte, quelle qu'en soit la durée. L'animal usant lui-même ses sabots sur les terrains durs ou perdant la partie superflue du sabot au printemps de manière naturelle, les sabots ne font l'objet d'aucun entretien particulier par les éleveurs ou les autres personnes qui montent les chevaux. « Nos chevaux sont plus petits que ceux de la Iana¹³⁴. Là-bas, il y a peu de pierres et les chevaux ont les sabots qui poussent. Ici, les sabots sont constamment limés et les chevaux sont habitués à marcher sur les pierres. Ceux de la Iana se fatiguent lorsqu'ils marchent sur ces terrains. Nous appelons nos chevaux *xaja sylgy* (chevaux de montagne) ou *taas sylgy* (chevaux de pierres) »¹³⁵.

¹³³ Lorsqu'ils se trouvent sur le territoire du campement, les rennes sont attachés à des arbres ou à des traîneaux. Dans la nature, si le terrain est arboré, les animaux sont attachés de la même manière. Dans le cas contraire, le berger garde l'animal en main ou l'attache à sa jambe à l'aide du nœud *tomto*, le renne n'étant pas fougueux comme le cheval et ne risquant pas de blesser son maître qui s'assied à un mètre de lui, pendant que l'animal broute ou se repose.

¹³⁴ Fleuve qui se trouve dans la région de Verkhoïansk à l'est de celle de Sakkyryr.

¹³⁵ Informations, Sergej Lukin, Sakkyryr, eveno-bytantaj, 2006.

On ne brosse pas le cheval. Par contre, les gardiens de troupeaux ramènent en hiver les chevaux qui ont de la neige sur la base de la colonne vertébrale afin d'enlever ces congères. Elles représentent, d'après leurs dires, presque l'unique cause de mortalité chez les chevaux en hiver : les chevaux ont beau s'ébrouer, la neige qui se trouve sur la colonne vertébrale demeure présente jusqu'à former une congère solide qui leur fait prendre froid. Les chevaux sont donc, un par un, dans le *labyax*¹³⁶, débarrassés de cette neige gelée, puis libérés, grâce à un ustensile¹³⁷ qui porte de nom de *kyryačy* (Bašarin, 1962 : 38). Les chevaux sont montés jusqu'à l'âge de vingt ou vingt-cinq ans.

1.5.1.2.5. Coupe des crins

Les Iakoutes procédaient autrefois à la coupe des crins chez les chevaux. Elle ne se pratique aujourd'hui pas partout ni par tout le monde et les avis divergent : Valera Makarov de Xamagatta s'est écrié en voyant les photos de juments à la crinière exceptionnellement longue de Verkhoïansk : « Ils ne savent pas élever des chevaux ! Il faut couper ces crins ! » A Baajağa, voici ce qu'on m'a dit : « On ne coupe jamais les crins de l'étalon. Une longue crinière lui donne l'impression d'avoir une crinière de lion (*xaxaj*). On coupe juste un peu la queue du cheval si elle touche le sol, car sinon il finit par s'y former des congères ». A Elges, un vieillard m'a dit pour sa part : « On ne coupe jamais les crins des juments, ni des poulains. Mon père disait que c'était interdit. Ni ceux de l'étalon bien sûr. On ne coupe que les crins des chevaux de travail, en automne, pas au printemps car il y a beaucoup de moustiques. » Effectivement, j'ai remarqué que la plupart des chevaux de travail, quelle que soit la région, ont la crinière et le toupet coupés, voire rasés de près. Certains chevaux dans le nord ont les crins simplement égalisés. Le cheval de selle porte donc dans la majorité des cas la crinière courte. On laisse de temps en temps un toupet afin de le protéger des moustiques. Quelquefois celui-ci est également rasé, même s'il repousse évidemment en cours de saison. On sait que certaines tontes de crins chez les Mongols avaient « pour but de faire croire que le poulain [était] laid et gauche, pour que les loups n'aient pas envie de le manger, alors qu'il était le favori de son maître » (Humphrey, 2001). En Iakoutie, je n'ai, tout au moins ni actuellement ni dans la tradition orale, trouvé d'autre raison que celle-ci : « Il est plus pratique que les montures aient les crins coupés. Ainsi il est aisé de leur passer

¹³⁶ A propos du *labyax* Carole Ferret écrit : « Rendu possible par les ressources en bois de la taïga, le raskol, par son artificialité et son appareillage, semble éloigner l'élevage iakoute du modèle originel du pastoralisme centrasiatique. Il ne serait cependant pas juste, dans une perspective évolutionniste, de l'interpréter comme un instrument de progrès par rapport à un type d'élevage primitif. En effet, cet élément artificiel permet, paradoxalement, de conserver les animaux dans un état de sauvagerie plus grand. Les perches de l'enclos haussent l'homme à un autre niveau, facilitant la prise de possession de l'animal. En le protégeant de ses coups, il l'autorise à effectuer des opérations de dressage et de prélèvement qui, sans lui, nécessiteraient un plus grand degré d'approvisionnement » (Thèse, Ferret, 2006 : 778)

¹³⁷ Cet instrument se présente sous la forme d'un manche d'environ quarante centimètres de long, sur la moitié duquel dépasse un bout de métal en arêtes grossières.

le filet. »¹³⁸. Ils laissent néanmoins longs les crins du garrot, auxquels le cavalier peut s'agripper lorsqu'il monte en selle.

1.5.1.2.6. Médecine

Je n'ai pu recueillir aucune donnée actuelle concernant la médecine équine, car les éleveurs font apparemment appel à des vétérinaires professionnels depuis, probablement, les années soviétiques. On trouve deux mentions chez Zelenin selon lesquelles « les Iakoutes soignaient les maladies des chevaux en soufflant dans les narines de l'animal malade une poudre faite à base de salamandre séchée » (Zelenin, 1936 : 56) ou « soufflaient dans les narines du cheval malade une poudre faite à base de putois sibérien [rus : *kolonok*] ou de souslik pilé (rus : *suslik*) » (Zelenin, 1936 : 61).

1.5.1.2.7. Poulain orphelin

« Quand un poulain n'est pas accepté par sa mère, on le prend à la maison et on le nourrit au lait de vache¹³⁹ ». Si le propriétaire ne le veut pas ou s'il appartient à une base où les gardiens n'ont pas le temps de s'en occuper, on donne le poulain orphelin (*tulajax kulun*) ou on le vend à la personne qui le demande. A Tübe, on le nourrit jusqu'à l'âge de cinq mois avec du lait concentré sucré (rus : *sgušenka*) coupé avec de l'eau, puis après le cinquième mois, avec du lait ordinaire. On en fait un animal habitué à l'homme (*iitijex kulun* : poulain de main, nourri à la main). Le poulain orphelin est installé au chaud dans le *xoton*, avec les veaux et les vaches.

Dans le nord, le poulain reste avec l'homme jusqu'à l'automne. Ensuite, si c'est une femelle, il est relâché avec les autres poulains et on le traite comme eux. Si c'est un mâle, on peut en faire un cheval de selle « mais ces chevaux sont souvent vicieux et prennent la mauvaise habitude de mordre car ils sont trop gâtés »¹⁴⁰. A Appaany, en revanche, selon I. Z. Afanass'ev on nourrit le poulain jusqu'à l'automne car il est de toute manière abattu parce que c'est un animal trop faible.

Les Iakoutes ont de l'affection pour les poulains, auxquels on dédie des chansons. La chanson « *kulunčuk* » (petit poulain) est apprise par tous les enfants à l'école. Et lors de mon séjour en 2003, la chanson de variété « *Saxam ata* » chantée par un enfant de Suntar est devenue très populaire.

Si c'est une femelle, on la laisse en vie et, si c'est un mâle, on le castré par la suite et on en fait une monture. « On ne tue jamais ces poulains car 80 % d'entre eux meurent avant la capture ou durant les soins », explique G. Potapov. Ce sont donc les plus résistants qui restent en vie et ils donnent des chevaux appréciés. Il arrive que les vieilles juments prennent ces poulains sous leur protection. « En 2004, il y avait au village de Sakkyryr cinq poulains orphelins. On leur donne des noms de personnes, parfois les noms des personnages des séries brésiliennes¹⁴¹ ». Les éleveurs de chevaux attribuent cependant généralement un nom à leur monture en fonction de leur caractère. Les pouliches orphelines peuvent quant à elles recevoir

¹³⁸ Informations Gregorij Potapov, Sakkyryr, eveno-bytantaj, 2004.

¹³⁹ Informations Evdokija Ladina, Mačax, 2003

¹⁴⁰ Informations Gregorij Potapov, Sakkyryr, eveno-bytantaj, 2004.

¹⁴¹ Ces feuilletons télévisés sont très populaires en Russie.

aussi le nom de la femme qui s'est occupée de les nourrir. Le poulain orphelin est nourri de foin dès qu'il est à même de se nourrir seul.

Quant aux veaux, « lorsqu'ils naissent, on les sépare de leur mère. Ils restent dans le *xoton*, attachés. On leur fait boire le lait à la main, parce qu'il faut bien pouvoir traire les vaches¹⁴² ».

◆ 1.5.1.3. Alimentation

1.5.1.3.1. Habitudes d'entretien

Nous avons vu précédemment que « l'entretien des montures comprend une longue durée d'attache après un trajet important.

Avant le XX^e siècle, un témoin écrivait : « Jusqu'au 15-20 juin les juments se nourrissent seules avec leurs poulains. Ces journées sont pour le Iakoute un événement particulier dans la vie domestique : on capture tous les poulains et on les attache dans un abri à côté de la yourte pour traire les juments. On attrape les poulains le matin et on les garde attachés jusqu'au soir durant huit heures ou plus, durant lesquelles on traite les chevaux environ trois fois. Après avoir traité les juments, on relâche les poulains au pré. Quand les poulains restent à l'attache, les juments ne s'éloignent pas de la maison. C'est pour la nuit que les poulains leur sont rendus. » (Gol'man, 1871 : 127).

Beaucoup de voyageurs et d'ethnographes ont écrit que les montures se nourrissaient seules. Ainsi « les chevaux fatigués par le voyage sont mis en liberté pour mordiller les bouts d'arbustes ou se nourrir d'herbe sèche qu'ils trouvent sous la neige. » (Šukin, 1844 : 138). Ceci ne voulait cependant pas dire que le gros du cheptel n'était pas nourri par ailleurs, au moins durant les périodes difficiles de l'année. Aujourd'hui en effet, même si selon l'opinion courante les chevaux iakoutes se nourrissent seuls et peuvent survivre sans l'aide de l'homme, les éleveurs fournissent un apport de foin au début (octobre-novembre) et à la fin (mars-avril) de l'hiver, afin surtout que les juments soient en bonne santé et ne subissent pas d'avortement. Par ailleurs, les poulains de six mois sont rassemblés et nourris durant tout l'hiver, ce qui leur permet de survivre et d'aller accroître le nombre des futurs reproducteurs.

1.5.1.3.2. La question de la faux

La question de la nourriture est celle dont dépend en réalité le développement de l'élevage. André Leroi-Gourhan notait que « sur la zone arctique, les hommes ont eu à choisir entre le cheval, le renne et le chien. Le cheval, quoi qu'on en dise, est parfaitement capable de s'adapter au climat de la toundra. La meilleure preuve en est que les Iakoutes l'utilisent encore très largement au-delà du cercle polaire, mais sa constitution physique est un obstacle au rendement. La nature particulière du terrain lui rend la progression pénible en été dans les marais en hiver dans la neige

¹⁴² Informations, Evdokiâ Ladina, Mačax, 2003

profonde (...). Son alimentation est un problème difficile à résoudre. (...) Il faut emmagasiner des vivres pour lui. » (Leroi-Gourhan, 1936 : 130).

Les Iakoutes s'efforçaient de procurer de la nourriture à leurs troupeaux. « Depuis très longtemps, les Iakoutes ont coutume au printemps de jeter des mèches enflammées : cette herbe grandit alors plus dense, plus pleine d'eau » (Klark, 1861 : 12). « Certains auteurs d'avant la Révolution (Gmelin, Seroševskij) ont gardé l'opinion que les Iakoutes au XVIII^e siècle et avant ne préparaient pas de foin et que le bétail se nourrissait lui-même. Mais, durant l'époque soviétique (...), on a montré que l'élevage de bétail en Iakoutie s'est conservé et développé uniquement sur la base de la production de foin, avec lequel on nourrissait le bétail en hiver. » (Zykov, 1986 : 88). Le mot le plus important est ici 'développement'. C'est en effet ce qu'a très probablement permis l'usage de la faux par les Iakoutes. Xudâkov, exilé à Verkhoïansk à la fin du XIX^e siècle écrivait : « Les Iakoutes se souviennent encore que jadis ils travaillaient avec des instruments en os (des faux, des haches, des pelles). Ils ne coupaient pas les arbres mais en coupaient les branches qui dépassaient jusqu'à ce que l'arbre tombe de lui-même. Les Toungouses de la région jusqu'à présent utilisent encore des pelles faites dans la partie large des ramures de l'élan. » (Xudâkov, 1969 : 390). « Vitaševskij a retranscrit une légende, selon laquelle les Iakoutes coupaient l'herbe avec une faux en os d'animaux. En ce temps-là il y avait peu de fer. D'après Seroševskij (1993, 273) autrefois on ne donnait pas de foin aux juments. Les Iakoutes fauchaient peu. Ils commençaient le 6 août ou le 16 et finissaient le jour de Semen [14 septembre]. » (Bašarin, 2003a : 102). Certes, il n'est pas bien certain que l'efficacité des faux en os, si elles ont existé, eût été grande, et il n'est pas à exclure que ces légendes eussent été le fruit d'une certaine idéologisation de la vie agricole. Pourtant, la production d'ustensiles en fer, si elle a apparemment permis aux Iakoutes de creuser leurs tombes plus profondément¹⁴³, permit par ailleurs un développement de l'élevage. « La production de faux en fer commença avec l'augmentation du cheptel bovin et quand les réserves de foin pour l'hiver devinrent nécessaires. » (Bašarin, 2003a : 103). Grâce à l'usage de la faux, la quantité de foin augmenta et la plupart des pâturages devinrent de potentielles prairies à foin. Ceci développa certes l'élevage de chevaux mais davantage encore celui des bovins. « Quand les chevaux étaient plus nombreux que les bovins, il existait des domaines de pâturages servant à la fenaison. Mais quand les bovins devinrent plus nombreux, on passa à des domaines de prairies à foin servant de pâturages. » (Bašarin, 2003a : 111). En effet, l'une des raisons principales de la faible productivité des bovins et de la stérilité des vaches est la faible base de nourriture, son insuffisance par rapport au besoin des animaux. (Čerskij, N. V., 1968 : 65). Pour le Iakoute le foin est le nerf de l'élevage, la garantie d'un recul des pertes hivernales et d'un avortement. « Mais voilà qu'arrive l'hiver. L'année est déterminée. Le Iakoute sait combien il a de foin, combien il peut s'en procurer et quelle quantité sera nécessaire à nourrir ses bêtes. Tout est décidé par le foin. Le foin est le principal nerf de la vie iakoute. »

¹⁴³ Voir le chapitre sur le défunt et son cheval dans la partie consacrée au rôle du cheval dans la société.

(Dmitriev, 1896 : 9). Cette citation est toujours d'actualité. Certes on peut pratiquer l'élevage sans un apport de nourriture suffisante (dans les zones à la limite de la toundra par exemple), mais celui-là ne sera pas aussi développé, les avortements et les morts de poulains restent nombreux et les animaux partent loin pour se nourrir et étant de ce fait difficiles à surveiller et à protéger. C'est pourquoi « les chevaux sont élevés dans toutes les régions du nord mais, dans les zones de toundra et de forêt mêlée de toundra, l'élevage est plus faiblement développé que dans le nord-ouest dans les zones de montagnes et de taïga de l'Indigirka et de la Kolyma, qui sont les régions principales d'élevage au nord de la Iakoutie. » (Čerskij, N. V., 1968 : 71-72).

◆ 1.5.1.4. Reproduction

1.5.1.4.1. Les bons reproducteurs

En écoutant les gardiens de chevaux, j'ai pu déterminer le type du « bon cheval », qu'il s'agisse d'un étalon ou d'une jument. Les critères qui en ressortent reflètent le mode d'élevage et les régions d'où le cheval est originaire. C'est d'après les qualités suivantes que sont choisis les reproducteurs dans les bases d'élevage.

Dans le nord, un bon étalon ne laisse pas un ours ou des loups s'approcher de ses juments et de leurs poulains. Il tourne autour de son troupeau. Il doit posséder entre dix et quinze juments et donner 100 % de naissances chaque année. Cet étalon choisit ses pâturages de manière à ce que ses juments ne maigrissent pas et donnent naissance à de solides poulains. On considère à Baajağa qu'un étalon est un bon reproducteur s'il maintient un troupeau de quinze juments et que dix à douze d'entre elles mettent bas chaque année. Le bon étalon travaille jusqu'à l'âge de vingt ans. Puis, l'éleveur en choisit un nouveau et abat celui-ci pour sa viande.

Les mauvais étalons (ceux qui donnent seulement six à huit poulains) et les juments stériles connaissent des sorts différents. Le premier est castré et fait un bon cheval de selle pour les gardiens. La seconde est tuée pour la viande. A Baajağa il est convenu de dire à cette occasion : « elle n'a pas donné de poulain mais elle n'est pas née pour rien » (*Bejete töröbötöx ol aata ölöriin oġostummut!*)¹⁴⁴. Il faut signaler cependant que, dans certaines régions, les mauvais étalons connaissent un autre sort. A Appaany, « un mauvais reproducteur est un étalon qui n'arrive pas à maintenir un troupeau supérieur à cinq juments et se les laisse voler par les étalons plus forts. Quelquefois il maigrit et on est obligé de le nourrir. Il n'a pas de graisse sur le cou. » On le tue alors pour sa viande. « On n'en fait pas des chevaux de selle, car ils sont faibles. » I. Z. Afanass'ev (Appaany) précise que « les gardiens de [sa] base ont déjà essayé de dresser ces chevaux, mais qu'ils ont cessé de s'y intéresser, car ils sont trop faibles ».

Cette variation de traitement des étalons est sans doute due aux différents types de chevaux iakoutes existants. Les chevaux iakoutes du nord sont en effet plus massifs et résistants que ceux de Iakoutie centrale. Un étalon faible de Iakoutie centrale ne

¹⁴⁴ Informations, Potapov S., Baajağa, 2003

peut donc pas constituer un bon cheval de selle, alors que tout cheval qui survit dans les rudes conditions des régions du nord, est capable de devenir un moyen de transport acceptable. Ce sont aussi ces différences de « type » qui expliquent que le premier critère qui m'ait été cité pour définir un bon étalon en Iakoutie centrale (Appaany) est « sa grande taille » et sa beauté (les gardiens regardent son œil, ses oreilles, ses sabots, sa queue qui ne doit pas être trop épaisse).

Les exigences vis-à-vis de la « bonne jument » sont bien moins nombreuses. Dans le nord, « la bonne jument donne naissance à un poulain chaque année et celui-ci est en bonne santé, car elle le nourrit de son lait », tandis qu'en Iakoutie centrale « on n'a pas besoin de la nourrir en hiver et elle donne chaque année un bon poulain. C'est tout ce qui est demandé à une jument. » (Appaany) Une mauvaise jument maigrit. Cependant, ce n'est pas l'unique moyen de déterminer quel individu est mauvais. En effet, « même si elle est maigre, une jument qui donne un poulain sain et bien portant est considérée comme une bonne jument ». A Baajağa une bonne jument donne un bon poulain chaque année parce qu'elle a beaucoup de lait. Il semble donc que la bonne jument se caractérise non par son extérieur mais simplement par ses qualités de mère et de reproductrice.

Les poulains nés de juments de bonnes lignées sont conservés en vie pour constituer les nouveaux reproducteurs.

Dans le nord à Tübe, les éleveurs m'ont raconté qu'il peut arriver qu'un taureau saillisse sa propre mère. « Ce n'est pas grave si cela reste dans la famille. Mais, par contre, un étalon ne doit jamais saillir sa propre mère ni sa grand-mère. On choisit toujours un étalon d'une autre lignée ».

A Sakkyryr, les bons reproducteurs doivent obéir à certains critères, parmi lesquels l'âge et l'apparence physique (robustesse, robes auxquelles sont prêtés certains caractères ou propriétés). G. Potapov explique : « Un bon étalon doit avoir les joues et des mâchoires solides pour bien se battre avec les autres étalons et garder son troupeau. Ceux qui ont de petites joues mènent mal le combat. Son corps doit être compact et on regarde ses testicules et sa cage thoracique ». L'étalon a à sa charge un troupeau d'une douzaine de juments. A un jeune étalon l'éleveur confie tout d'abord un petit troupeau de juments, constitué d'une jument expérimentée et de quelques jeunes femelles. Lorsqu'ils sont trop vieux, les étalons et les juments sont abattus : l'âge limite pour les étalons est de dix-huit ou vingt ans, pour les juments de quinze à dix-huit ans. « A vingt ans passés, la fécondité baisse. On abat les juments pendant qu'elles sont encore grasses. Si on ne le fait pas, la jument risque de maigrir et même de mourir d'elle-même avec la naissance du prochain poulain. ». Exceptionnellement, certaines juments sont laissées en vie jusqu'à l'âge de vingt-cinq ans. G. Potapov ajoute que certains nourrissent leurs chevaux à l'automne, au moment où les juments n'ont pas de poulain (*kytaraax bajtabyn*), mais que dans la région « personne ne nourrit les chevaux à ce moment-là ». On ne nourrit les chevaux que la première année, jusqu'à l'âge de six mois.

« Les juments doivent avoir les côtes larges. Celles qui les ont étroites sont abattues dès la première année. On regarde leurs yeux, leurs oreilles et les sabots. Les

poulains de robe *sur*, *arağas*, *kere* et *ulaan* sont considérés comme les meilleurs. La robe *buuluur* n'est pas recherchée. Les anciens considéraient que leur sang était mauvais. Ce sont des chevaux peu résistants et les juments ne vivent pas longtemps. Habituellement la couleur de la robe des chevaux varie quatre fois par an. Cette robe varie en revanche deux fois plus souvent et nous considérons que le caractère du cheval change autant de fois qu'il change de robe. Les plus résistants sont les chevaux de robe *sier* et blanche. Ceux qui ont les yeux jaunes (*čanyr*) sont abattus et ceux qui ont les yeux bleu-ciel (*xallan-keiöx*) sont conservés.¹⁴⁵ »

1.5.1.4.2. Castration

Je n'ai d'information sur la castration que de la part de Čolbon (nord) et Appaany (centre). Les chevaux mâles sont castrés à l'âge de trois ans. « Si l'on attend plus longtemps, ce sont des chevaux difficiles. Ils gardent leur caractère d'étalon et vont quelquefois monter des juments alors que vous êtes dessus, ou bien se battre contre les étalons. C'est trop risqué de monter de tels chevaux »¹⁴⁶. Les Iakoutes ne montent que les hongres. Monter des entiers lors de la tournée des troupeaux serait dangereux, car ils iraient affronter les étalons.

Alors que les chevaux évoluent généralement en liberté complète, un troupeau de jeunes chevaux est maintenu quelques jours dans un enclos. Le jour prévu, l'éleveur qui a fait venir des hommes pour l'aider à cette occasion, pousse le troupeau dans un petit enclos adjacent et capture l'entier voulu à l'aide d'un lasso en corde, appelé *ooğuur*, accroché à une longue perche en bois. Une fois le cheval capturé, les autres sont chassés vers l'autre enclos (*kybyy*), et le prisonnier rapproché d'un poteau, auquel on l'attache provisoirement. Un homme fait passer avec précaution une corde par dessous son ventre et entre ses jambes de telle manière que le cheval tombe à terre lorsque cette corde est serrée (cette technique est désignée par le terme *bakajj*). Les aides maintiennent alors fermement la tête du cheval, pendant que d'autres retiennent ses jambes liées et que l'éleveur procède à la castration. Pour ce faire, il entaille l'un des testicules et en retire la glande, avant de désinfecter la plaie et de la ligaturer. Le deuxième testicule est traité après le premier. Une fois les deux glandes ôtées, les hommes s'écartent et relâchent la corde, de sorte que le cheval se relève soudainement. Il est ensuite dirigé vers un enclos temporaire, afin que la cicatrisation soit surveillée durant quelques temps. L'opération dure au total une trentaine de minutes¹⁴⁷.

Les Iakoutes et les Evènes montent traditionnellement les mâles castrés. Le terme utilisé pour désigner le cheval hongre est en iakoute, par opposition à *atyrr*, le mâle entier. Deux termes différents désignent en revanche le renne castré, suivant qu'il est utilisé sous la selle (*nučax*) ou comme animal d'attelage (*buur*). Je n'ai pas assisté à une castration de renne. La castration des chevaux est pratiquée dans la région au mois de juin, lorsque le temps est favorable à la cicatrisation.

¹⁴⁵ Informations Sergej Lukin, Sakkyryr, eveno-bytantaj, 2004

¹⁴⁶ Informations, I. Z. Afanas'ev, Appaany, Nam, 2003

¹⁴⁷ Observation à Čolbon en 2004 d'une castration de cheval de trois ans.

A *Čolbon*, j'ai pu observer que les testicules ont été jetés aux chiens. A Sakkyryr en revanche, ils ont été conservés, coupés finement et cuisinés. D'après les dires des éleveurs, le plat, assez consistant, a été servi aux gens de passage, « sans qu'ils soient informés de la nature de la viande qu'ils étaient en train de consommer ».

◆ 1.5.1.5. Dressage

Le dressage des chevaux s'effectue différemment en fonction des régions et du savoir-faire des éleveurs. Il s'effectue avec plus ou moins de rudesse. « C'est en effet un travail d'homme de dresser les chevaux et les bœufs. »¹⁴⁸. Un témoin du XIX^e siècle note que « les Iakoutes commencent relativement tôt à utiliser leurs poulains pour la monte, vers l'âge de trois ans. Peu nombreux sont ceux qui ne dressent pas les poulains pour obtenir des montures. Autrefois les chevaux étaient dressés à cinq ou six ans. Mais à présent que la demande en montures fortes augmente, les poulains sont parfois dressés dès la deuxième année. (...) Les Iakoutes ne montent les étalons qu'en hiver et uniquement en cas de nécessité car l'étalon est le seul berger du troupeau. Les Iakoutes commencent actuellement à monter les juments et à les bâter. Elles sont particulièrement respectées par les habitants. » (Gol'man, 1871 : 135-136).

1.5.1.5.1. Débouillage

Aujourd'hui, à Baajağa, le gardien G. Neustroev débouille les jeunes chevaux en mai à la longe. A Appaany et Khamagatta, le cheval, lorsqu'il doit être débouillé, est attelé à un traîneau au mois de mars ou avril et épuisé, ainsi attelé, par quelques kilomètres de route. On lui fait passer une corde sous le menton qui fait office de gourmette, afin qu'il réponde mieux au mors. On lui apprend de la sorte à s'arrêter, tourner à gauche et à droite. Les hommes, même les gardiens de troupeaux expérimentés, ont peur de monter le cheval (qui a tendance à se rebiffer). Le cheval est monté une fois qu'il connaît ces rudiments.

Une différence est faite entre cheval débouillé et le cheval dressé : un cheval que j'avais monté pour me rendre à la base d'Appaany n'était pas dressé (rus : *priučennyj*), alors qu'il avait participé aux courses de Nikolcy en juin et qu'il tournait bien à droite comme à gauche, répondait à la voix et allait bien au pas et au trot. Il semble qu'un cheval considéré comme dressé est celui qui peut être monté les deux rênes du côté gauche (de la manière que je nomme « à la iakoute »), qui reste immobile au montoir et répond aux commandes de la voix. Dans le Nord, les chevaux à débouiller ne sont pas attelés mais montés dans la neige [méthode également mentionnée par Ergis (1980b : 96)]. Afin qu'ils répondent au mors, on leur entaille les deux bords de la bouche. Cette méthode quelque peu « barbare » est justifiée par les gardiens qui disent que leurs chevaux « ont la bouche très épaisse et dure ». Semen Maksimov, de mère évène et de père iakoute, m'expliquait : « On entaille parfois la commissure des lèvres avant de monter la première fois. Plus tard, lorsque

¹⁴⁸ Informations, Nikolaj Ladin, Mačax, 2003

le cheval est plus âgé, on peut même le monter sans mors avec un licol et une simple longe en corde. Nos chevaux sont à moitié sauvages. Ils ne sont montés que pendant quatre mois de l'année. En mai, quand on les capture à nouveau et qu'ils viennent de passer huit mois en liberté, ils sont récalcitrants ». D'après G. Potapov, son oncle, ces entailles ne sont pas toujours faites : « On commence habituellement lorsque le cheval est âgé de trois ans, après l'avoir castré. Dans un premier temps, on l'habitue à l'homme, puis on le selle et c'est tout. La première fois, le cavalier fait deux ou trois kilomètres aux alentours, puis chaque jour il allonge progressivement la distance. Si le cheval à débourrer se trouve au village, on se rend tout de suite au lac qui se trouve à proximité. Si on est dans la nature, cela ne pose pas de problème de monter le cheval dans la neige. On n'entaille pas les lèvres ». Malgré un dressage qui peut sembler sommaire, les chevaux gardent selon les Yakoutes, une bouche très sensible. Ainsi G. Potapov explique que son cheval Solovej (rus : Rossignol) n'apprécie pas que le cavalier ouvre trop les rênes. Il suffit de le diriger par des mouvements précis mais discrets.

Le renne est débourré plus tard que le cheval, vers l'âge de cinq ans. Il est tout d'abord conduit à la longe et attaché à un renne expérimenté durant les journées de travail du berger. Ce « renne apprenti » porte le nom de *taxxany*. Il est dit que le cavalier lui « apprend » (*iiöreter*). Cet animal est par la suite monté. Au bout de trois jours de monte, il est monté presque comme un autre renne, même s'il faut exagérer les aides de la main et des jambes pour le diriger. Pour tourner à gauche, le berger, qui tient la longe passant du côté droit de l'encolure dans la main gauche, fait une rêne d'appui en tirant vers la gauche par secousses et en donnant des jambes sur le flanc gauche. Pour tourner à droite, il effectue une rêne d'ouverture en tirant vers la droite par secousses et en donnant des jambes sur le flanc droit.

1.5.1.5.2. Dressage

Voici ce que les gardiens m'ont dit à la base de Tübe : « Le bon cheval doit avoir des membres solides, une poitrine large. On choisit le poulain dès la première année en fonction de la mère et du père. Les bonnes juments peuvent passer l'hiver sans manger de foin, seulement en cherchant leur nourriture sous la neige. On choisit les poulains de ces juments-là. Le dressage se fait à trois ou quatre ans ». A Baajağa, on dresse les chevaux les plus calmes et les plus forts car ce sont les plus rustiques. A Appaany, on choisit également le cheval de selle d'après ses ascendants. On accorde de l'importance à ses yeux, à la longueur de son dos, de ses jambes. « Certains comptent l'espace entre les côtes ». Le cheval de selle du gardien doit avant tout être calme. Ensuite, il doit être rapide.

Les gardiens ne s'aident pas des jambes pour diriger le cheval. Ils se servent pour cela uniquement des rênes, du mors et de l'assiette. Le cavalier monte fréquemment avec une charge importante (voir *beremedej* dans 'matériel spécifique') qui empêche le contact avec les flancs et oblige le cavalier à avoir les pieds en avant des épaules de sa monture. C'est pourquoi il semble que le cheval soit cependant habitué à des appels de jambe pour l'accélération non au niveau de la sangle, mais sur les épaules.

Vraisemblablement le gardien qui tient ses deux rênes du côté gauche se sert d'une rêne d'appui (qui a davantage action sur l'encolure) pour aller à droite et d'une rêne d'ouverture (qui a action davantage sur la bouche) pour aller à gauche.

« Les Iakoutes apprennent aux jeunes chevaux une allure entre le pas et l'amble (appelée *perestup*). Cette allure des chevaux de selle n'existe pas seulement chez les Iakoutes (...). Elle ne provoque pas de secousses. Dans les forêts entre les marécages et les racines la monte est désagréable et fatigante autant pour le cavalier que pour la monture. Grâce à cette allure, le Iakoute peut rester en selle du matin au soir durant douze heures pour parcourir de quatre-vingt à cent verstes. » (Gol'man, 1871 : 124). C'est effectivement l'allure qui permet sans doute à des éleveurs de parcourir de nos jours rapidement certaines routes qui mettent généralement deux jours¹⁴⁹.

1.5.1.5.3. Capture

Les rennes et les chevaux ne sont pas capturés de la même manière. En effet, la capture des premiers se fait dans un endroit non clôturé, tandis que celle des seconds a lieu dans un enclos. Le matériel utilisé est de ce fait différent, l'*ooğuur* iakoute n'étant pas lancé mais doté d'une longueur délimitée par celle de la perche à laquelle sont accrochés la corde et le lasso (*maxta*) évène permettant d'attraper un animal rapide évoluant dans un cercle ouvert.

Pour capturer un troupeau de chevaux (montures ou non), des cavaliers à cheval ou à renne partent à la recherche des animaux, qu'ils poussent en les encerclant par l'arrière vers un enclos dans lequel ils les enferment. Plusieurs hommes se postent à pied autour de l'enclos pour pousser les chevaux à avancer à l'intérieur si cela est nécessaire et les empêcher d'enfoncer la clôture en bois. D'autres sont debout à l'intérieur et capturent les chevaux. Les chevaux calmes peuvent être attrapés à la main, par la crinière ou la queue. On leur enfle un licol avec précaution puis, l'animal étant tenu, un des hommes met une entrave aux jambes du cheval. Saisissant d'abord une jambe, il met l'entrave à la jambe de devant en prenant soin de mettre dans la boucle du nœud *tomto* un bout de bois qui l'empêche de s'ouvrir. Il passe ensuite la corde, ou le bout de tissu, derrière le canon du postérieur parallèlement opposé et tire, afin de rapprocher les membres et, ainsi, de ne pas avoir à saisir la jambe à la main. Puis il noue l'entrave en mettant le bout de bois. Une fois que tous les chevaux sont entravés, les hommes leur enlèvent le licol et les relâchent s'ils n'en ont pas besoin immédiatement. La prochaine capture des chevaux pourra se faire à pied si nécessaire car, entravés, ils ne peuvent aller loin. Les chevaux sont particulièrement récalcitrants et se débattent entre le moment où l'éleveur les a attrapés à l'aide de l'*ooğuur*¹⁵⁰ et celui où ils sont entravés.

Chaque jour, sur le campement, les éleveurs de rennes procèdent à la capture des rennes de monte. Le troupeau de deux mille individus est ramené des pâturages de

¹⁴⁹ Observations dans la région eveno-bytantaj en 2003 et 2004.

¹⁵⁰ Cet instrument ressemble à l'*urya* mongol ou touva. Cependant, à la différence de ces peuples, les Iakoutes ne pratiquent pas la capture d'équidés à cheval. Ils utilisent ainsi le même instrument mais à pied dans des enclos.

une à trois fois par jour¹⁵¹ sur un terrain non arboré situé à côté des tentes. Les personnes présentes sur le campement s'efforcent d'aider les hommes munis de *maxta* en formant un barrage humain aux endroits vers lesquels les rennes sont susceptibles de vouloir s'enfuir. Cette action se nomme *taba xaaj* qui se traduit par « arrêter, retenir les rennes ». Ceci a pour action de faire se déplacer les rennes en un ou plusieurs grands troupeaux dans un cercle immense mais délimité, à l'intérieur duquel évoluent les éleveurs à la recherche des rennes marqués qu'ils souhaitent capturer. Chaque éleveur possède une dizaine de rennes de monte et il en change chaque jour. Dans le troupeau de deux mille individus, il sait reconnaître son animal et l'attraper sans se tromper.

1.5.2. Utilisation de l'animal

Selon Jean-Pierre Digard, l'homme « consomme de la domestication » (Digard, 1988 : 48) : les animaux ont pour lui une valeur utilitaire de stockage (réserve), d'accumulation (prestige), d'échange (alliance politique et matrimoniale), ainsi qu'une importance rituelle. (Digard, 1990 : 75). Je réserverai le commentaire symbolique pour la suite de ce travail et n'évoquerai ici que l'utilisation « concrète » de l'équidé par les Sakhas. J'évoquerai tout d'abord l'utilisation du cheval vivant, comme animal productif (de force de travail ou de produit laitier), puis celle du cheval mort. Dans cette dernière catégorie, je parlerai du cheval psychopompe mais une analyse plus détaillée sera faite dans le chapitre consacré au défunt et à son cheval (partie sur le rôle du cheval dans la société). Je décrirai par ailleurs, l'emploi alimentaire du cheval ainsi que celui du crin. Son analyse symbolique sera cependant réservée pour plus tard.

◆ 1.5.2.1. Utilisations de l'animal vivant

« Les Iakoutes (...) ne montrent pas d'amour pour les animaux domestiques. Mais le cheval, et surtout la jument, sont particulièrement utilisés, à l'instar de tous les autres animaux domestiques car il est le seul animal indispensable pour les trajets lointains, difficiles et donc dangereux pour l'homme. Pour cette raison, presque chaque Iakoute possède un cheval de selle et une jument à traire de race iakoute. » (Gol'man, 1891 : 122). Plus précisément, si en France nous nous plaisons à dire que le cheval est le meilleur ami de l'homme, il n'existe en revanche pas de doute en Iakoutie : le cheval est bien le meilleur ami de l'homme et non de la femme. Le travail avec les chevaux, leur entretien et même leur dressage revient aux hommes. Les femmes ne montent pas à cheval, sauf à de rares exceptions,¹⁵² car « elles n'en ont pas besoin »¹⁵³. A Elges, on m'a dit que « les femmes, comme les hommes, montent à dos de bœufs, mais seuls les gardiens de troupeau montent à cheval. » Le

¹⁵¹ Ces données correspondent au moment où je me trouvais sur le campement.

¹⁵² Ce sont alors généralement des filles ou des femmes de gardiens, comme à Baajağa la famille de G. Neustroev, dont les garçons comme les filles montent à cheval.

¹⁵³ Informations, Afanas'ev, Appany, 2003.

cheval de selle est le moyen de transport des gardiens et un bon cheval coûte autant qu'un bœuf de travail¹⁵⁴.

1.5.2.1.1. Sous la selle

Pour certains chevaux, le principal est le galop, pour d'autres, le trot, en fonction de l'usage que l'on en fait et de la saison durant laquelle on les monte. C'est à Appaany que j'ai appris une vérité élémentaire qui ne m'était pas venue à l'esprit : « un gardien ne peut pas monter le même cheval toute l'année. Il y a des chevaux d'été, des chevaux d'automne et des chevaux d'hiver. Ces derniers sont laissés en liberté tout l'été pour conserver toute leur résistance pendant la rude saison. Les plus faibles sont montés à l'automne et en été ».

Dans la région de Verkhoïansk, le prix d'un cheval dressé est de vingt-cinq mille à trente mille roubles, tandis qu'en Iakoutie centrale il est d'environ vingt mille roubles.

« On monte les *at oğus*, pas les *atyır oğus*. Chaque famille a des vaches et essaye d'avoir des *at oğus*. Un bœuf coûte autant qu'un cheval de selle. On ne mange pas les vaches. Pourquoi ? « Les bovins sont comme les femmes et les hommes ». Avec les bœufs, on va chercher de l'eau, on fait la fenaison. C'est le bœuf qui fait tout le sale travail. Ceux qui ont beaucoup de vaches n'ont pas de chevaux et inversement.¹⁵⁵ ».

Fréquence de l'utilisation des animaux en déplacement :

	Raison du déplacement	Cheval	Renne	Vache
Monté	Village-campement / lieu de fenaison	+++	+++	+
	Chasse	+++	+++	- (?)
	Courses	+++	+++	+
	Parade	+++	-	-
Attelé	Intra-village	+	-	- (?)

1.5.2.1.1.1. Pour la chasse

Restent les autres chevaux, ceux qui sont montés pour une autre course, plus mystérieuse mais tout aussi aléatoire : « la chasse à courre ». Si je me permets d'employer ce terme, c'est bien parce que les Iakoutes traquent l'élan à cheval et avec des chiens à partir de la fin octobre.¹⁵⁶ Cette chasse est impossible sans les chiens car ce sont eux qui trouvent la trace des bêtes. Une fois que les chiens ont flairé la piste, les cavaliers s'élancent à leur poursuite jusqu'à ce que les chiens aient épuisé l'élan et que les chasseurs puissent lui donner la mort, ce qui en soi évoque la chasse au cerf en Europe. Cette chasse est très éprouvante car elle se pratique dans la taïga, sur des terrains accidentés et couverts de neige, entre les mélèzes. Le cheval

¹⁵⁴ Informations, N. Ladin, Mačax, 2003.

¹⁵⁵ Informations Nikolaj Ladin, Mačax, 2003

¹⁵⁶ Cette chasse est en principe ouverte aux alentours du 17 septembre en fonction des régions. Le nombre d'élans autorisé est de un par permis de chasse, ce qui fait qu'un groupe de trois chasseurs peut tirer jusqu'à trois bêtes, ce qui est bien supérieur aux probabilités d'abattre un animal.

choisi doit être particulièrement endurant. Cette chasse ne peut être pratiquée que par des cavaliers, car l'élan est un animal rapide et qui passe partout. On m'a dit qu'il était déjà arrivé que des Yakoutes domestiquent les élans et leur fassent porter des charges importantes. « C'est un animal fainéant, mais il est doté d'une force exceptionnelle et il passe partout, même là où le cheval lui-même ne passe pas » (Appaany). Il est aussi indispensable de partir à plusieurs cavaliers : un élan représente des centaines de kilos de viande et un seul cheval est incapable de tout porter. Lorsqu'un individu est abattu, on procède immédiatement au dépeçage et au découpage et à la distribution des morceaux à chaque cavalier. Ivan Zaxarovič Afanas'ev raconte : « Un jour, nous chassions et avons entendu des aboiements de chiens. Nous sommes allés voir et avons aperçu plusieurs chiens étrangers qui encerclaient un élan. Nous avons abattu l'élan puis avons retrouvé les propriétaires des chiens. Ils les avaient perdus depuis deux jours et se sont réjouis en les voyant. Nous avons gardé la moitié de l'élan pour nous et leur avons donné l'autre, car ce sont leurs chiens¹⁵⁷ qui avaient trouvé l'élan. C'est ce qu'on fait lorsque les chiens et le tireur sont étrangers. ».

Les chevaux sont également utilisés dans la chasse à l'ours. Mais il faut alors des chevaux courageux car « les chevaux sentent l'ours et en ont peur ». La chasse à l'ours se pratique aussi à pied avec des chiens. Ceux-ci sont là aussi indispensables car, non seulement ils trouvent la trace mais protègent le chasseur.

Certains chasseurs possèdent un cheval, d'autres n'en ont pas : Semen Potapov est chasseur depuis toujours. Il est né dans un *balağan* il y a une soixantaine d'années et vit maintenant au village. Mais il ne peut se résoudre à rester longtemps au village où la maison est pour lui trop bruyante. Il possède deux chevaux, qu'il utilise à la fois sous la selle comme moyen de transport pour se rendre à la chasse et attelés pour faire la fenaison ou tirer les traîneaux. Il part pendant plusieurs jours à cheval et dort dans les maisons de chasseur qui se trouvent sur son chemin. Le cheval est utilisé pour la chasse d'automne et d'hiver car la neige est alors trop haute et un homme à pied se fatiguerait trop.¹⁵⁸ En selle, on va plus loin et on fait ainsi plus de chemin.

Les gardiens de troupeau, lorsqu'ils font leur tournée, en profitent généralement pour tirer du petit gibier qu'ils mangent. Cela permet de se distraire et de varier les repas. Pendant la saison de la chasse au canard par exemple (en mai et en août-septembre), les hommes prennent obligatoirement leur fusil s'ils sont amenés à faire un tour à cheval, « au cas où ». Le cheval est donc un auxiliaire ou un prétexte à la chasse.

¹⁵⁷ Les chiens expérimentés dans la chasse à l'élan et celle à l'ours sont très appréciés. On honore particulièrement le vieux chien, celui qui est capable d'apprendre aux autres l'art de la chasse. C'est une grosse perte lorsque celui-ci disparaît. Pour la chasse à l'élan, le chien est aussi important que le cheval, de telle sorte que l'on peut dire que l'un ne peut se passer de l'autre.

¹⁵⁸ Ceux qui n'ont pas de cheval utilisent des petits skis en bois.

1.5.2.1.2. Complémentarité du renne et du cheval en tant que monture

Les habitants de la région eveno-bytantaj montent tous les animaux qu'ils élèvent, excepté les chiens¹⁵⁹. L'originalité de la région consiste en la complémentarité tout au long de l'année de l'utilisation des montures, les chevaux étant montés durant la première moitié de l'année pendant la belle saison (soit de début mai à fin octobre) et les rennes durant l'autre moitié pendant la saison froide (soit de novembre à mai). Si l'éleveur de rennes n'a pas atteint ses troupeaux, il arrive qu'il monte à cheval jusqu'à fin novembre et qu'il change de monture à ce moment-là. Les bovins (*at oğus* : bœuf) sont montés par leurs propriétaires, lorsque ceux-ci ne disposent pas de chevaux pour la fenaison. Ce sont de loin les montures les moins utilisées. Sans être dévalorisées, elles ont tendance à reculer devant le cheval, plus rapide, la voiture tout terrain et le tracteur. Le cheval de selle est utile durant six mois de l'année à ceux qui le montent. De très rares personnes l'attèlent à un traîneau pour faire les trajets sur les cours d'eau gelés ou à l'intérieur du village. L'attelage à cheval n'est pas populaire dans la région, alors qu'il est relativement souvent utilisé en Iakoutie centrale. Le cheval de selle est en principe toujours un cheval hongre. La raison pour laquelle les montures sont toujours des chevaux castrés est certainement liée au fait que le cavalier est susceptible de rencontrer des troupeaux de chevaux : monter une jument, convoitée par l'étalon rencontré, ou un étalon à qui celui-ci voudrait se mesurer, lui ferait courir un grand risque. Néanmoins « certains montent les juments âgées de trois à six ans car, depuis 1998, année où les loups ont fait des ravages parmi les troupeaux, on manque de chevaux, ce qui pousse quelques personnes à monter les jeunes juments avant de les relâcher pour qu'elles poulinent »¹⁶⁰. Le cheval est castré à trois ans et dressé de la manière décrite plus haut. La qualité la plus appréciée chez un cheval de selle est d'être « à l'écoute, obéissant » et « d'avancer lorsque cela lui est demandé »¹⁶¹. Dans les troupeaux de rennes se trouvent toujours de cinq à douze chevaux, utilisés en été pour plusieurs raisons. Innokentij Ammosov, responsable de l'élevage à l'administration, raconte : « En hiver, on ne peut parcourir beaucoup de kilomètres à cheval car cet animal se fatigue vite. En revanche, on peut au besoin changer de renne chaque jour et ils ont plus de facilité à avancer dans la neige. Un gardien a besoin pour tout l'hiver de trente rennes de monte, car certains meurent d'amaigrissement, même lorsque celui-ci change quotidiennement de monture, parce qu'ils ont peu de temps pour manger. Les éleveurs qui ont des chevaux peuvent avoir des rennes, mais ceux qui ont des rennes ont forcément des chevaux ». En effet, les rennes sont moins rapides et, durant l'été, ils perdent leur fourrure et tombent facilement malades. Ayant les pieds très sensibles, les blessures qu'ils se font en été s'infectent et gagnent toute la jambe.

¹⁵⁹ Ce sont les Evènes qui vivent plus haut vers le nord, dans la toundra, qui attèlent les chiens à leurs traîneaux.

¹⁶⁰ Les juments qui n'avaient pas eu de poulain et qui étaient montées (*miye biè*) étaient considérées comme beaucoup plus résistantes que les hongres ou les étalons. Dans les légendes, les preux, plus grands et plus forts que les autres hommes, ne pouvaient être portés que par ces juments. (Ergis, 1960b : 19).

¹⁶¹ Les remarques entre guillemets, lorsque cela n'est pas précisé, sont des informations de l'éleveur de chevaux G. Potapov.

En outre, ils sont sensibles aux changements de climat et, débarrassés de leur poil d'hiver, ils attrapent en été des pneumonies au moment des brusques tombées de neige. Gregorij Potapov explique qu'il faut par exemple en été deux rennes pour faire dix kilomètres, trois ou quatre rennes pour en faire trente, alors qu'il suffit d'un seul cheval. Il arrive qu'on utilise les deux types de montures et qu'on laisse le cheval aux pieds de la montagne, car le renne a plus de facilités pour gravir les pentes. Gregorij souligne que la région est une zone de rivières de montagnes (autrement dit au lit en pierres) et que c'est pour cette raison que l'on ne monte pas à cheval. En outre les prairies sont peu nombreuses et le foin rare. L'éleveur doit donc laisser ses chevaux en liberté durant l'hiver afin que ceux-ci se nourrissent par eux-mêmes. Le cheval est utilisé pour la vérification des troupeaux, la chasse, le transport du matériel et de la nourriture du village au campement. Le renne, quant à lui, est employé lorsqu'il est monté essentiellement pour le travail de berger et la chasse. Un renne monté (*mučax*), qui porte généralement déjà l'équivalent de son propre poids ne peut transporter une autre charge que celle de son cavalier. C'est la raison pour laquelle, lors des déplacements, les éleveurs attèlent leurs animaux (*buur*: renne attelé) à deux types de traîneaux : l'un étant destiné au transport de personnes, l'autre au transport de charges (tente et autre matériel).

Les animaux qui servent de monture, ainsi que les poulains orphelins, sont les seuls à être dotés d'un nom. Voici les noms donnés à quelques rennes de monte des éleveurs du troupeau N°2 : *Belesipied* (rus : *velosiped*, bicyclette), *Uolčaan* (*uol*, petit garçon), *Dimitere* (rus : prénom *Dimitri*), *Boroŋ* (du nom iakoute de la robe des animaux), *Kekiliet* (rus : *kotlet*, galette de viande), *Pierevej* (rus : *pervyj*, le premier), *Bağa* (grenouille), *Kenguru* (rus : kangourou), *Tiksi* (du nom de la ville qui se trouve sur le delta de la Léna), *Doroobo* (bonjour), *Krasavčik* (rus : le beau), *Armân* (rus : l'Arménien), *Ütiliik* (moufle), *Ol'ga* (rus : prénom *Ol'ga*), *Xara Uuta* (eau d'œil). Ce dernier animal a reçu son nom des larmes qui ont coulé de l'œil de l'éleveur qui, en le dressant, a reçu un cou de bois de ce même renne.

En effet, les éleveurs disent qu'il est préférable d'abattre les montures pour les manger avant qu'elles ne meurent par elles-mêmes sur les pâturages, la viande ne pouvant alors pas être prélevée, de même que « mieux vaut qu'une jument meure de la main de l'homme qu'elle ne meure dans la nature »,

1.5.2.1.1.3. Pour faire la fête

D'après les écrits des ethnologues des siècles derniers, il semble que le cheval occupait une place centrale dans les fêtes, surtout lors de l'*yhyax*. Le nom de cette fête est formé à partir du verbe *y-* qui signifie «asperger, faire des libations» (mais plus anciennement «partager»). Aujourd'hui, la date de la fête *yhyax* est officiellement fixée le 21 juin ; elle est devenue la fête nationale, emblème de la culture sakha, iakoute. Dans le cadre du renouveau de la culture nationale dans les années 1990, la fête s'est trouvée une nouvelle identité, se reconstruisant autour du symbole unificateur du soleil, qui a ravi la place au cheval. La fête est aujourd'hui un accueil du soleil davantage qu'une fête des libations.

Le cheval est néanmoins présent en représentation. Chaque année, la fête évolue suivant de nouveaux concepts. A Iakoutsk, sur le terrain de la fête qui porte le nom de Üs Xatyŋ (Trois Bouleaux), il est difficile d'assister à tous les aspects de la fête compte tenu de l'immensité de l'espace et du nombre de spectateurs. L'ouverture a lieu vers midi sous la forme d'une grande cérémonie à laquelle je n'ai pas pu assister. Puis l'après-midi et la soirée se déroulent en de multiples endroits, où il est possible d'entendre des chanteurs de *tojuk* (technique de chant iakoute), des chanteurs d'épopées, d'autres concerts et animations. Le lendemain matin, au lever du soleil vers une heure du matin, une deuxième cérémonie importante a lieu à laquelle prend part un « chamane » et au cours de laquelle tous les spectateurs se tournent vers le soleil les mains levées devant eux, la paume tournée vers les rayons. Le reste de la journée se déroule comme la veille, avec des animations, des jeux, des concerts, l'animation la plus prisée étant la lutte libre iakoute.

Il est important de noter que les chevaux montés par les acteurs qui représentent les héros épiques iakoutes lors de la cérémonie d'ouverture sont des chevaux pur-sang (ceux de l'hippodrome de la capitale) et non des chevaux de race iakoute. Pas un cheval de race iakoute n'était présent en 2003 sur la scène. Sans doute, les petits chevaux iakoutes¹⁶² n'ont-ils pas fière allure aux yeux des organisateurs de la fête. Leur absence est peut-être également due à la difficulté de trouver des chevaux libres, dont les gens des villages n'aient pas besoin, et des individus de robe identique.

Dans la région eveno-bytantaj, l'animal occupe une place privilégiée lors des deux fêtes qui rythment la vie au village. Les animaux centraux sont le renne et le cheval, animaux respectivement élevés par les Evènes et les Iakoutes. La fête des éleveurs de rennes a lieu à la fin du mois de mars, alors que les éleveurs se trouvent sur la station de transhumance la plus proche du village, à D'ajbalaax situé à une trentaine de kilomètres. La fête donne lieu à plusieurs animations (concours d'ornements pour les rennes, concours de lutte, concours de lancer de lasso, concours d'habillement, de sauts, de tirs) parmi lesquelles les courses de rennes sont la source du plus grand enthousiasme. De nombreux éleveurs de rennes arrivent des campements pour la fête qui dure trois jours, moment de l'année où les rennes sont les plus nombreux sur le territoire du village de Sakkyryr. Le public vient de toutes les régions environnantes, notamment de celle de Verkhoïansk, pour assister à la fête. Le village se trouve en effervescence durant cette période, alors que la température commence enfin à monter et qu'il fait déjà environ -15°C et que les jours rallongent¹⁶³. Pour l'ouverture de la fête, les rennes, ornés de parures en perles sur les flancs et le front, sont mis à l'honneur lors du défilé des éleveurs à traîneaux dans les rues du village. Le journal de la région Bytantaj Uottara du 19 mars 2003 énumérait les courses suivantes : cinq kilomètres à traîneau (femmes), cinq

¹⁶² En employant ici le terme « petit », j'entends simplement distinguer le cheval iakoute, petit de taille (environ un mètre cinquante et moins au garrot), des pur-sang qui participent aux courses à l'hippodrome de Iakoutsk et qui sont, eux, de grande taille (plus de un mètre soixante au garrot).

¹⁶³ A Sakkyryr, durant les mois d'hiver, il n'y a que cinq heures de jour. J'ai assisté à cette fête lors de mon premier séjour dans le village fin mars 2000 et également en 2006.

kilomètres à traîneau (hommes), dix kilomètres à traîneau, course un kilomètre cinquante à dos de rennes et cinq kilomètres à dos de rennes (*Bytantaj uottara*, 2003 : 1).

Le cheval de selle peut jouir d'un grand prestige dans les villages alentour. « Jamais une vache ne pourra se faire une réputation parce qu'elle donne beaucoup de lait. Mais un bon cheval, un bon galopeur peut jouir d'une renommée qui dépasse la région ! ». A Appaany I. Z. Afanas'ev me disait en riant : « Lorsqu'à cheval on rencontre un autre cavalier, on a toujours envie de se mesurer à lui et de tester nos chevaux pour voir qui a le meilleur. On fait toujours une petite course ! ». Les gardiens d'Appaany ont fait participer trois de leurs chevaux aux courses organisées à Nikolcy, « histoire de voir ce que valent les chevaux. Juste comme ça, car nos chevaux sont de simples chevaux de travail, pas des chevaux de course », disent-ils. On souligne que certains hommes parcourent une longue distance pour assister aux courses de chevaux, jusque dans des régions éloignées, lorsqu'ils y ont des parents ou des amis pour les y accueillir. On parie des sommes parfois importantes. Certains jeunes « qui ne connaissent pas le travail de gardien » ont des chevaux qu'ils échangent sans cesse et font courir. Au village, avant de faire courir un cheval, on le garde quelques jours à la maison et on le met au régime car il est trop gras au retour des pâturages. Des courses sont organisées au mois de juin dans les villages à l'occasion de la fête *yhyax*. Apparemment, on organise également à Baajağa des courses de printemps (rus : *provody zimy*, fête pour l'arrivée du printemps, soit littéralement « pour raccompagner l'hiver ») et à l'automne. Ainsi, le cheval de selle le plus prestigieux est celui qui participe et gagne aux courses.

La fête iakoute de l'*yhyax* ne donne pas lieu à un enthousiasme comparable, ni à une participation du village entier. L'éleveur de chevaux Gregorij a la nostalgie des fêtes qui avaient lieu avant la création de la région nationale évène du Bytantaj : « Auparavant, l'*yhyax* était une fête. D'habitude, aux courses, la famille des Bočkarev amenait quatorze chevaux et moi aussi. Maintenant, cela n'est plus ça du tout. Avant, tous les gens avaient envie de participer aux différents concours, même si le prix (*miïöbè*) n'était qu'un petit morceau de viande. A présent, seulement une partie y participe car il y a peu d'argent en jeu. On participe seulement pour l'argent, alors qu'auparavant celui qui avait gagné à l'*yhyax* était considéré comme un maître (rus : *master*) tout le reste de l'année. L'intérêt de la fête a disparu. C'est peut-être parce que nous sommes une région nationale que la fête des éleveurs de rennes est devenue la fête principale et que la fête iakoute a perdu son intérêt. Pour l'*yhyax*, certaines personnes restent même chez elles. »

Cette année 2004, le village fêtait les quinze ans de la création de la région nationale et s'est efforcé d'organiser une fête digne de ce nom. L'*yhyax*, initialement prévu le 26 juin, a dû être reculé au 2 juillet en raison des inondations qui détrempaient la piste d'atterrissage de Sakkyryr, sur laquelle devaient galoper les chevaux. Cette piste d'atterrissage fut l'objet de discussions entre les principaux éleveurs de la région : Sergej Lukin¹⁶⁴ refusant de faire courir ses chevaux sur ce terrain trop dur pour les

¹⁶⁴ Celui-ci avait décidé de refuser de faire concourir les chevaux dans les mauvaises conditions de Sakkyryr et souhaité conduire huit montures à Verkhoïansk pour les faire concourir à l'*yhyax* qui avait

sabots et les jambes de ses chevaux, et les Bočkar'ev refusant de courir sur le terrain marécageux¹⁶⁵ proposé comme solution de repli par le responsable de l'administration I. Ammosov et sur lequel les cavaliers risquaient de chuter. Les jours qui ont précédé les courses furent mêlés d'intrigues et de négociations, G. Potapov acceptant officiellement de courir sur les deux terrains mais signifiant à I. Ammosov en privé qu'il s'alignerait sur les Bočkar'ev. Les éleveurs acceptèrent finalement de concourir sur les deux terrains.

Des courses de deux types furent organisées : l'une de mille deux cents mètres sur la piste en ligne droite, l'autre de deux mille quatre cents mètres sur le terrain herbeux en cercle. Aucune limite d'âge n'est fixée pour les montures, qui pouvaient participer s'ils étaient âgés de six à vingt-cinq ans. « Ici, dans les régions du nord, nous n'élevons pas particulièrement de chevaux de courses. Ceux qui galopent sont nos montures de tous les jours. » Les cavaliers étaient, quant à eux, de jeunes garçons¹⁶⁶ ou des adolescents.

Gregorij Potapov raconte la préparation aux courses : « Pour les courses, chacun se prépare comme il l'entend. Ici, ce n'est pas comme en Iakoutie centrale : on peut arriver au village et participer aux courses le lendemain. Début mai, mes fils sont venus sur mon campement pour essayer les chevaux, voir comment ils courent. Depuis, Solovej, qui n'a pas participé aux courses l'année dernière, est nerveux dès qu'un cheval marche avec lui de front. Il veut toujours être le premier. Avant, Piotr, mon fils aîné, participait à toutes les courses. Vitalij, mon deuxième fils, n'en a pas envie. Je ne sais pas qui participera cette année. En principe, on soumet les chevaux à un régime spécial, puis à la diète. Tous les jours durant la semaine qui précède les courses, on les fait trotter et tous les trois jours on les fait courir. Mais on ne les pousse pas. On les réserve pour la course. Lors des courses, ceux qui montent bien galopent sans selle pour que le cheval soit plus léger. Les autres galopent avec selle. » Les éleveurs de chevaux font participer leur fils et leurs gardiens. Les prix sont remis au cavalier et au propriétaire du cheval vainqueur. Les prix avaient été sponsorisés par l'administration de Sakkyryr, un magasin et la famille d'éleveur Bočkar'ev. Piotr, le fils aîné de Gregorij ainsi que son deuxième fils Vitalij participèrent aux courses et remportèrent une quantité importante de prix (téléviseur, magnétoscope), les Lukin également, de sorte que chacun ressortit satisfait du résultat des courses.

Pour le spectacle, une course de bœufs avait été organisée. Pour cause de manque d'organisation, les participants perdirent patience et, au départ de la course, arriva un unique bœuf monté par un adolescent qui avait également participé aux courses

lieu là-bas. Il ne put malheureusement pas traverser la rivière Bytantaj en raison des inondations qui venaient de frapper la région. Il se résolut donc à faire concourir malgré tous ses huit chevaux aux courses de Sakkyryr.

¹⁶⁵ Au XIXe siècle « On chois[issait] toujours un endroit au sol dur autour d'un lac. On y fai[sait] tourner dix galopeurs ou plus. En fonction de la grandeur du lac ils [faisaient] de deux à quatre fois le tour de ce plan d'eau, de manière à parcourir plus de dix verstes. » (Gol'man, 1871 : 134).

¹⁶⁶ Aucune fille n'avait émis le désir de participer aux courses, sinon une course spéciale aurait été organisée pour elles. Il y a encore quelques années une fille des Bočkar'ev participait, mais, m'a-t-on donné comme justification, « elle est aujourd'hui mariée et a des enfants ».

de chevaux. Celui-ci fit donc galoper son animal sur une dizaine de mètres et reçut le prix mis en jeu malgré le forfait des deux autres participants prévus à la course qui n'avaient pas attendu l'heure tardive du départ. Les courses de bœufs ne sont habituellement pas organisées. C'est seulement pour doter la fête qui se devait d'être réussie d'une animation supplémentaire, que l'administration avait décidé de l'organiser. Il est fort probable qu'étant donné le faible nombre de volontaires l'expérience ne sera pas retentée à l'avenir.

Comme m'avait prévenue Gregorij Potapov, la fête de l'*yhyax* n'est pas aussi animée et n'attire pas autant de monde que celle des éleveurs de rennes, appelée en russe *slet olenevodov* (rus : rassemblement des éleveurs de rennes, fête soviétique). Contrairement à cette dernière où il fait trop froid pour manger à l'extérieur et où chacun rentre périodiquement chez soi pour se restaurer, un espace dédié au repas sur place avait été organisé sur le terrain réservé à la fête, où des groupes de pique-niqueurs s'étaient formés en fonction des différentes organisations professionnelles. Les plats de la cuisine iakoute sont consommés ainsi que des plats évènes à base de viande de rennes. L'indispensable lait de jument fermenté est bu en grandes quantités. Pour le personnel de l'administration un bidon d'une trentaine de litres avait été commandé à la famille des Bočkar'ev. En Iakoutie centrale, l'*yhyax* est une grande fête où les gens restent, la nuit, pour accueillir le soleil. A Sakkyryr, en 2004, la fête s'est certes déroulée sur deux jours : le premier jour a été consacré au repas et à quelques jeux iakoutes : *pritâgivanie palki* (rus : tension de bâton), qui consiste à opposer deux adversaires assis jambes écartées, les pieds appuyés contre une plaque de bois verticale et tenant horizontalement un bâton qu'ils doivent ramener dans leur camp en déséquilibrant l'adversaire ; *xapsağaj* (lutte libre) et différents sauts sur deux pieds ou à cloche-pied. De nombreuses personnes sont rentrées chez elles avant la fin des jeux, les derniers participants demeurant en compagnie d'un petit public d'amis. Le lendemain a été entièrement consacré aux courses et aux paris qui étaient organisés en même temps et qui étaient de deux types : les paris entre amis et famille, le pari officiel où les sommes engagées allaient jusqu'à plus de mille roubles¹⁶⁷.

Rennes et chevaux constituent le prétexte des deux fêtes marquées par la parade calme des éleveurs de rennes, les allers-retours constants des cavaliers sur les chevaux excités par les courses, la récompense des vainqueurs. Ces deux moments représentent les fêtes symboliques de deux types d'activités traditionnelles d'élevage et l'occasion pour les éleveurs de venir au village se mesurer les uns aux autres. Certains éleveurs participent aux deux types de courses comme S. Lukin qui, toujours enthousiaste, prenait encore part les années précédentes aux courses de rennes et aux courses de chevaux. Joueur, il organisait lui-même aussi des courses « privées » pour ceux qui étaient intéressés, dans la nature. « Je proposais au moins des prix intéressants, pour lesquels il y avait une raison de participer ! La dernière fois, j'ai mis en jeu un renne de monte ! ». Après les courses de l'*yhyax* 2004, il invita

¹⁶⁷ Soit entre un cinquième et un huitième du salaire local.

dans sa famille le gardien qui travaillait pour lui et porta un toast à la victoire de son élevage.

1.5.2.1.2. Pour le bât

L'éleveur iakoute utilise communément son cheval pour le transport de charges (aliments, couchages). J'ai personnellement rarement vu des chevaux utilisés ainsi, sauf lorsqu'il s'agissait d'emmener des équidés qui allaient servir de monture au retour ou qu'il fallait ramener à l'endroit où l'on se rendait. D'ailleurs, ces chevaux sont rarement bâtés (voir technique des caravanes). Le Iakoute ne s'embarrasse généralement pas d'un cheval de bât et charge plutôt son propre animal.

Lorsque le Iakoute transporte avec lui des sacs, il peut soit les fixer à l'arrière de la selle, soit les faire passer sur la selle (car ces deux gros sacs en cuir sont toujours reliés entre eux par le dessus). Il ne charge pas son cheval sur les épaules car c'est là qu'il pose ses pieds. La selle présente l'avantage de pouvoir servir de bât pour l'attache de ces sacs iakoutes (*beremedej*¹⁶⁸) sur lequel peut s'installer le cavalier, ses pieds passant sur leur devant, de telle sorte qu'il semble assis dans un fauteuil.

J'ai effectué ainsi le trajet d'Elges vers Tübe (environ quarante kilomètres aller-retour) sur la croupe du cheval du gardien avec lequel je partais. Cette « habitude des Iakoutes de monter à deux sur un cheval, de manière à ce que le deuxième cavalier se trouve sur le croupion (rus : *kerstec*) » était déjà notée par Gol'man (1981 : 136). En outre, nous transportions des sacs et un fusil. Notre cheval était ainsi chargé de plus de deux cents kilos et trottait librement avec ses deux cavaliers et les sacs sur le dos. Je suppose que cette technique est utilisée par les gens qui possèdent un nombre réduit (voire un seul) cheval de selle, dans des régions où le déplacement à cheval s'impose sur de longues distances.

Le cheval est apprécié comme porteur de charge, alors que le renne ne peut supporter des jours durant une charge importante¹⁶⁹.

1.5.2.1.3. Comme animal de trait

Konstantinov écrit : « la présence dans les tombes des seuls harnachements montre que les Iakoutes auparavant n'utilisaient le cheval que comme animal de selle. Saryčev écrit à la fin du XVIII^e siècle que pour aller de l'Olekma à Iakoutsk, malgré le bon chemin, ils étaient obligés d'aller lentement car « les chevaux iakoutes sont utilisés seulement comme monture et ne sont ni habitués ni capables d'être attelés à des traîneaux ». Tokarev dit que dans les documents du XVII^e siècle il n'est pas

¹⁶⁸ D'après mon informatrice Marianna Samsonova ce nom viendrait du russe *bremâ* (rus : le poids, la charge) et sa grand-mère utilisait un tout autre mot pour désigner ces sacs.

¹⁶⁹ Un renne pesant environ cinquante à soixante-dix kilos, il porte l'équivalent de son poids, voire davantage, et se fatigue. Il ne peut donc être utilisé comme animal de bât et doit être changé chaque jour. La selle (*yyyyr*) de renne est fabriquée en fonction de la longueur des jambes du cavalier : la selle ne comportant pas d'étrier, le cavalier a la cuisse presque entièrement posée sur la selle et se retient en serrant les genoux. Le troussequin et le pommeau, qui sont presque entièrement cachés sous le coussin, sont faits dans l'embranchement des ramures du renne mâle entier, que l'on dit être les plus solides. Il existe deux variantes de la selle : celle d'été (*sajyn yyyr*), dont les deux pans sont faits de poils de rennes qui tombent au printemps recouverts d'une toile, et celle d'hiver (*kybyn yyyr*), dont les pans sont constitués chacun d'une demi-peau de renne retournée, poils en dedans.

mentionné que les Iakoutes savaient atteler les chevaux. Il est intéressant de remarquer que les mots concernant l'attelage des chevaux viennent du russe alors que ceux qui concernent l'attelage des bœufs ont des termes iakoutes dérivés du bouriate ou du mongol. Les termes concernant le harnachement de selle sont issus du turc. Les premiers auteurs écrivent que pour l'attelage les Iakoutes utilisaient les bœufs avec de petits traîneaux et qu'en revanche ils montent les chevaux comme les kalmoukes. On transportait même les morts en traîneau à bœuf. » (Konstantinov, 1971 : 9). Les Iakoutes auraient, selon les légendes, appris des Russes à atteler les chevaux : à l'époque du tsar, nos ancêtres n'utilisaient les chevaux que comme monture. Les Iakoutes du district Ospekski ont appris à atteler les chevaux l'hiver car Vasilij Gotovcev, qui avait servi dans l'armée du tsar, avait commencé à les atteler ainsi » (Ergis, 1960b : 39).

Le cheval de travail, celui que l'on voit en hiver attendre patiemment devant les maisons que l'on ait besoin de lui, vit une vie modeste. On le nourrit de foin, ce qui demande beaucoup de travail à la famille, notamment durant la fenaison estivale. Ne possèdent par conséquent de cheval de travail que les familles qui en ont une véritable utilité : on l'utilise soit en traîneau en hiver afin de transporter de l'eau ou des blocs de glace, soit en charrette à deux roues (ressemblant à l'attelage des trotteurs dans nos pays) au moment de la fenaison en été.

En hiver, durant toute la période où les cours d'eau sont gelés, c'est-à-dire de novembre à mars, on va en traîneau sur le fleuve ou le lac pour chercher de l'eau pour les bains et faire boire son cheval. On va également découper des blocs de glace qui constituent les stocks d'eau potable pour toute l'année.¹⁷⁰ Le cheval est donc utilisé soit en hiver, soit en été, soit les deux. Cela dépend des besoins et moyens du propriétaire, autrement dit de la quantité de foin dont il dispose pour la nourriture du cheval. A Appaany, la famille Sivcev se sert de son cheval en hiver. En été, elle n'a pas assez de foin. C'est pourquoi, durant les mois de juin, juillet, août et septembre, elle laisse son cheval en liberté ou bien le prête sans condition et sans rémunération à un voisin qui en a l'utilité et qui est capable de le nourrir.

Les Iakoutes disent que leurs ancêtres n'utilisaient le cheval qu'en tant que monture. Ils n'attelaient que les bœufs de travail. Le cheval de travail est donc un peu relégué au statut de bœuf, et c'est peut-être pour cette raison qu'il est privé de tout prestige. Ceux qui possèdent un cheval de travail ont souvent trop peu de moyens pour posséder un véhicule à moteur, mais ils sont en même temps d'assez bonne condition car ils ont les meules¹⁷¹ (rus : *stog*) de foin nécessaires : il faut avoir les moyens suffisants pour garder un cheval chez soi. Le nombre de chevaux attelés décroît en proportion de l'augmentation de celui des véhicules.

Si le cheval de selle peut se faire une bonne réputation, ce n'est pas le cas du cheval attelé. Aucune course de traîneau n'est organisée. Ce cheval reste néanmoins très

¹⁷⁰ On stocke des blocs de glace dans le *bulus*, que l'on ressort et fait fondre en été pour l'eau potable. Les Iakoutes pensent que la glace représente une source d'eau potable plus pure que l'eau sous la forme liquide.

¹⁷¹ Un stock de foin représente une meule de deux tonnes. On en met une devant le *xoton* pour les vaches et le cheval de travail lorsqu'il y en a un.

précieux pour la famille et on en prend soin. Il passe les nuits dans la cour de la maison près de la réserve de foin. Les vaches, elles, dorment dans le *xoton*. Le cheval perd totalement son autonomie pendant la période où il travaille pour son propriétaire, alors que la monture du gardien est régulièrement relâchée au retour des déplacements.

1.5.2.1.4. Pour la production de lait

Les juments servent à obtenir des poulains et du lait. Si la production de lait est en déclin depuis déjà le XIX^e siècle jusqu'à avoir pratiquement disparu à la fin du XX^e, il faut néanmoins mentionner quelques notes prises par des témoins : « Jusqu'au 15 ou 20 juin les juments se nourrissent seules avec leurs poulains. Ces journées constituent un événement important pour le Yakoute : ils attachent tous les poulains dans un bâtiment conçu spécialement pour eux, près de la yourte, afin de traire les juments. Ils commencent par capturer les poulains le matin et les gardent attachés jusqu'au soir. Durant huit heures on traite les juments trois fois. Après avoir terminé, ils relâchent les poulains. Il est connu que, lorsque les poulains sont attachés, les juments ne s'en vont pas loin de la maison. Mais, pour la nuit, ils sont tous relâchés. » (Gol'man, 1891 : 127).

« A présent, le koumys est moins répandu et on le coupe avec de l'eau et du lait de vache, ce qui, d'après les Yakoutes, abaisse la qualité du produit. On fait cela suite au manque de lait de jument, engendré par la diminution du nombre des troupeaux. » (*Obščee obozrenie...*, 1902 : 21). J'y reviendrai dans l'avant dernier chapitre de ce travail.

◆ 1.5.2.2. Matériel et techniques

1.5.2.2.1. Harnachement spécifique

Le matériel lié au cheval a pour usages la capture de l'animal, sa contention, le maintien en selle du cavalier et des charges ainsi que la protection de l'animal en liberté.

Partout est utilisée la selle de cavalerie russe, pratique car son troussequin et son pommeau se présentent sous la simple forme d'un arc de fer, auquel on peut attacher les sacs. Les barres de troussequin peuvent également servir au deuxième cavalier installé derrière la selle pour se tenir.

Les bases d'élevage se trouvant la plupart du temps à plus de cinquante kilomètres du village, les gardiens transportent couramment avec eux des cargaisons de nourriture et de cigarettes derrière la selle ou sur les flancs de leur monture. La selle est fixée sous le ventre du cheval par deux ou trois sangles. Le tapis de selle est soit une peau de cheval, les poils du côté des poils de l'animal, soit une couverture ou un ancien manteau.

Le harnais, le licol, les rênes sont tous faits dans le matériau qui « tombe sous la main » : larges bandes du même matériau que les sangles, cuir de vache ou cordes en plastique tressées (celles qui servent à lier les bottes de foin lorsque la fenaison est

faite au tracteur). Autrefois, les tapis et les harnais étaient faits en crin de cheval, car le crin est doué d'une résistance exceptionnelle. Les rênes sont toujours reliées entre elles à mi-longueur. Le cuir n'est jamais utilisé pour le harnais car il gèlerait et se briserait. Les mors sont faits artisanalement et sont toujours de simples « mors brisés ». Le harnachement du cheval présente également dans tous les cas une corde qui relie l'anneau droit du mors au côté droit de la selle accrochée de manière assez lâche pour pouvoir être saisie en main et servir de rêne de secours. Cette rêne semble constituer une spécificité iakoute, de même que la monte du cheval les deux rênes dans une main, comme s'il s'agissait d'une longe.¹⁷² Cette corde (*köntös*) est davantage utilisée pour l'attache du cheval. Elle n'existe pas chez le renne, qui, à la différence du cheval, est mené sans mors.

Lorsqu'il transporte un fusil, l'homme le fixe sur le flanc gauche du cheval dans le sens de la longueur, la crosse du fusil du côté des épaules.

Deux autres objets sont couramment utilisés en relation avec l'animal. Le premier sert au berger qui surveille les rennes. Il se présente sous la forme d'un bâton, dont il porte le nom : *talax* (un arbre fin qui pousse le long des cours d'eau et dont le bois est suffisamment tendre pour être travaillé.) L'éleveur de renne ne se sépare jamais de ce bâton, dont il se sert lorsqu'il est en selle pour garder l'équilibre en position d'arrêt et en déplacement sur un terrain accidenté ou pour prendre appui en se hissant en selle. Pour ce faire, il plante son bâton au sol à environ cinquante centimètres à droite de son renne, tout en passant une jambe de l'autre côté de la selle et en tenant la longe de la main gauche. C'est la raison pour laquelle le bâton doit avoir une longueur suffisante, un petit bâton ne procurant pas la force nécessaire pour se mettre en selle. Le *talax* sert également à cravacher le renne sur la croupe lors des courses de rennes. L'éleveur s'amuse souvent à graver son *talax* lorsqu'il est désœuvré. Le deuxième objet est utilisé comme signal sonore et se présente sous la forme d'une cloche suspendue au cou de l'animal, renne, cheval ou vache, ou de clochettes accrochées aux bois du cervidé. Elles servent à la fois de moyen de repérage des troupeaux ou des individus isolés et d'objet bruyant qui doit faire peur aux loups en hiver et aux ours en été. Le brigadier Vasilij Potapov me disait néanmoins que les prédateurs s'y habituent et n'hésitent plus à attaquer les troupeaux.

Afin que les chevaux de selle ne partent pas trop loin lorsqu'il les laisse dans la nature et qu'il risque d'en avoir besoin, le Iakoute utilise parfois une entrave en bois (*adağa*). A Baajağa, j'ai pu voir qu'elle est toujours utilisée. Elle emprisonne un pied du cheval et, de par sa longueur, l'empêche de marcher. Cette entrave en bois est

¹⁷² Nous avons eu à nous rendre par la suite en République de Touva, où nous avons montré nos photographies à comparer. Apparemment, les Touvas ne connaissent pas la corde *köntös* ni la monte du cheval que nous avons choisie pour plus de simplicité d'appeler « monte à la iakoute ». Ils montent leurs chevaux, comme les Iakoutes, avec un harnais surmontant un licol. A ce licol est en revanche attachée non la corde *köntös*, mais une longe assez longue pour avoir à être repliée en spirale et tenue comme un lasso dans la main gauche du cavalier et servir de corde pour attacher la monture à un piquet, afin que l'animal puisse brouter autour durant le temps où le cavalier n'a pas besoin de lui. Ce procédé est inconnu des Iakoutes qui laissent la plupart du temps leur cheval en liberté durant ce temps en lui posant une entrave.

parfois remplacée par une corde (*atax byata* : corde¹⁷³ de jambe), fixée savamment à deux pieds latéraux, voire à trois (deux latéraux et un opposé).

Chevaux, rennes et vaches peuvent être utilisés comme montures et harnachés de manière différente. Les bœufs sont ceux qui possèdent le matériel le plus simple : le cavalier dirige son animal par une simple longe liée à l'anneau de nez de l'animal et passant entre ses cornes et il est assis à l'arrière des épaules de l'animal, une corde faisant parfois le tour du ventre de l'animal à la manière d'une sangle à laquelle le cavalier peut au besoin se retenir. Le harnachement utilisé pour les rennes et les chevaux est davantage élaboré. Le cheval est monté avec une selle comportant des étriers, ces derniers étant absents sur celles des rennes¹⁷⁴.

Les Iakoutes utilisent pour attraper les chevaux à l'intérieur de l'enclos une perche munie d'un lasso qu'ils appellent *ooğuur*. J'en ai vu dans le nord à Elges, mais I. Z. Afanass'ev d'Appaany m'a dit que cet instrument était utilisé aussi chez eux en Iakoutie centrale. La capture des chevaux est faite à l'intérieur d'un enclos avec cette corde formant un nœud coulant (*ooğuur*) comparable à celui d'un lasso et qui est suspendu, ouvert, à une perche, de manière à ce que l'homme puisse en quelque sorte « pêcher » l'animal au milieu du troupeau affolé. Les vaches ne font pas l'objet d'une capture. Seuls les veaux, qui ne sont pas habitués à revenir d'eux-mêmes, portent parfois une corde au cou (*bya*). Pour attraper leurs animaux, les éleveurs de rennes qui attrapent leurs animaux en liberté utilisent le lasso (*maxta*), qui leur permet de les capturer en mouvement à presque dix mètres de distance. Ce travail se fait en liberté dans un cercle d'une centaine de mètres de diamètre que forme le troupeau et dans lequel il ne cesse de tourner.

Fréquence d'utilisation du matériel spécifique :

	Cheval	Renne	Vache
Bâton (<i>talax</i>)	-	++	-
Fouet (<i>kymn'y</i>)	++	-	+
Cloche au cou	+	+	+

¹⁷³ La corde est sans doute l'objet le plus utilisé. C'est elle qui constitue une entrave pour le cheval (*atax byata* : corde de jambe), un moyen d'attache sur la selle des rennes et des chevaux (*ygyr byata* : corde de selle), une longe pour le renne. C'est la base de la fabrication des harnais, comme en témoignent les noms de la têtère (*töbö byata* : corde de tête) et de la partie passant derrière les oreilles (*ketex byata* : corde de derrière). Avec une corde, l'homme est capable de confectionner tout ce dont il a besoin : longe, attache *setii*, entrave, sangle. C'est aussi grâce à une corde que le cavalier ferme et fait tenir les sacs iakoutes (*beremedej*) qui, reliés entre eux, passent par le dessus de la selle. Ces sacs servent au transport de charges importantes et le cavalier habitué se trouve assis comme sur un fauteuil, les jambes calées devant les sacs. Cela ne gêne pas la mise en place du pied dans l'étrier, car les cordes qui servent d'étrivières sont fixées au bord du pommeau en fer de la selle. Toutes les cordes utilisées sont rarement en cuir car ce dernier gèle en hiver. Les éleveurs lui préfèrent comme matériau la corde ou le tissu, en jute si possible pour plus de solidité. La corde sert aussi de corde d'attache pour les rennes femelles qui sont traites en été.

¹⁷⁴ Il est intéressant de noter cette spécificité. En effet, les rennes sont montés, par exemple, avec des étriers par les Tofalars qui sont des Touvas, peuple turc mongolisé habitant les montagnes de la République de Touva entre les régions de l'Altaï et du Baïkal. Le type de monte diffère d'une zone à une autre et l'on peut se demander quelle en est la raison. On dit couramment que c'est parce que certains ont découvert eux-mêmes la monte alors que d'autres l'ont empruntée à la monte du cheval pratiquée par les peuples voisins.

Clochettes aux bois	-	+	-
Sacs <i>beremedej</i>	++	++	-

1.5.2.2.2. La monte « à la iakoute »

Les gardiens fixent généralement les étriers au devant de la selle et non au milieu. De cette manière, leurs pieds se trouvent sur les épaules du cheval et les genoux ne sont pratiquement pas pliés, ce qui leur permet de passer de longues heures à cheval sans que les articulations en souffrent. Cela leur permet également de libérer l'espace sur les flancs du cheval et de transporter ainsi des sacs à cet endroit, ainsi que le fusil de chasse.

Dans les quatre régions étudiées tous les gardiens montent toujours leurs chevaux suivant une technique que j'appellerai « à la iakoute », tant elle est généralisée et particulière. Elle consiste à tenir les deux rênes de la main gauche sans les enfiler au-dessus de l'encolure du cheval.

Le cheval a un harnais doté d'un mors brisé¹⁷⁵ et de deux rênes. Ces deux rênes, qui partent du mors sur la gauche de l'encolure, sont rassemblés dans la main gauche du gardien. A partir de cet endroit, elles sont souvent cousues ensemble et passent au-dessus des épaules du cheval. Le gardien tient le reste dans la main droite, s'en servant comme fouet. Pour monter à cheval, le cavalier saisit les deux rênes ainsi qu'une touffe de crinière dans la main gauche, sans passer la rêne droite par-dessus l'encolure du cheval et se hisse en selle, comme s'il tenait la longe d'un licol. Si elles sont assez longues, le bout passe par-dessus l'encolure et la main droite s'en sert comme d'un fouet. Mais il est fréquent que les rênes soient trop courtes pour être utilisées de la sorte. Une cordelette, assez lâche, lie l'anneau droit de l'embouchure à la selle. Les habitants disent l'utiliser comme corde de secours, au cas où le cheval refuserait de tourner à droite. C'est sans doute ce qui lui vaut l'un de ses noms « *köntös* », signifiant littéralement « qui n'écoute pas » et peut tout aussi bien être employé pour une jambe qui ne répond que pour cette corde. Elle est faite dans le premier matériau qui se trouve à portée de main : corde ou tissu solide, jute. En revanche, je n'ai vu personne s'en servir. G. Potapov explique : « Il est plus simple de monter de cette manière. Les chevaux d'ici ne se conduisent pas par la bride. Si l'on monte à vive allure, on fait juste savoir que l'on tient les rênes. Le cavalier s'incline un peu. D'une manière générale, on monte à cheval comme on monte à renne. C'est la raison pour laquelle tout le monde est habitué à monter de cette manière. Les femmes en général, ainsi que les enfants qui ne savent pas encore bien monter, montent de manière « classique », en tenant les rênes des deux côtés de l'encolure.

Seuls les chevaux trop jeunes et donc peu expérimentés sont montés avec les rênes passant des deux côtés de l'encolure, comme nous montons en Europe ou ailleurs. Lorsqu'ils donnent leur cheval à monter à un cavalier qu'ils supposent non expérimenté, les gardiens le font monter de cette manière.

¹⁷⁵ Lorsque nous avons montré différentes photographies de mors iakoutes à des Touvas, peuple de cavaliers turcs de culture mongole, ceux-ci les ont trouvés très « simples ».

Les gardiens de troupeau ne savent pas expliquer pour quelle raison ils montent à cheval en se tenant de cette manière. Ammosov, responsable de la direction de l'élevage de l'administration locale, explique le phénomène par deux raisons. Premièrement, il est possible que les Iakoutes, aient côtoyé dans les siècles passés les Mongols, qui eux-mêmes montent de manière apparemment similaire¹⁷⁶. Selon Innokentij Ammosov, il est logique de penser que ce peuple guerrier tienne les rênes dans une main pour que la deuxième puisse tenir une arme. Ne pas passer les rênes sur l'encolure permet de monter et descendre rapidement et de donner les rênes à une tierce personne en cas de besoin. Deuxièmement, dans les conditions géographiques de la Iakoutie, il est bon de conserver libre la main la plus habile, afin d'écartier les branches rencontrées en chemin ou de faire fuir les innombrables moustiques à l'aide du *dejbiir*, chasse-moustique constitué par une queue de cheval que l'on agite autour de soi. N. D. Alekseev pour sa part me fait remarquer que les chevaux sont susceptibles de déstabiliser l'éleveur en baissant la tête et de le faire tomber, les rênes étant réunies déjà au niveau du garrot du cheval. C'est donc, selon lui, pour cela que les Iakoutes ne passent pas les rênes au dessus de l'encolure.

Un informateur de la région de Verkhoïansk justifie à Carole Ferret la tenue des rênes à gauche de l'encolure : « Quand le cavalier tombe, s'il tient les rênes à gauche, il les garde en main. S'il a une rêne de chaque côté, il les perd et le cheval s'enfuit. Quand on utilise les chevaux pour la chasse, on se dépêche, c'est plus rapide en gardant toujours les rênes à gauche, tout se fait à gauche, et on n'a pas besoin de passer les rênes par-dessus l'encolure ». Mais Carole Ferret a raison d'ajouter : « Les chutes ne sont pourtant pas fréquentes » (Thèse, Ferret, 2006 : 929-930).

Carole Ferret tente de donner une explication à ce mode de monte. Tout d'abord elle propose le froid¹⁷⁷ comme cause de ce type de monde originale : « Rendant le métal du mors très cuisant, il a pu inciter les cavaliers à monter avec un harnais sans mors, tel qu'un simple licol. (...) A force de monter leurs chevaux sans mors, avec une longe, les cavaliers auraient conservé la tenue des rênes unilatérale à gauche, même lorsqu'ils harnachaient leurs chevaux avec un bridon doté d'un mors et de deux rênes. (Thèse, Ferret, 2006 : 930-931). Force est de constater qu'il fait froid aussi à Touva ou dans les montagnes de Kirghizie et que les cavaliers ne montent pas de cette manière pour autant. Elle émet une autre hypothèse plus séduisante : « La pratique de 'équitation sur les rennes a également pu jouer, puisque ces animaux sont montés avec une longe unilatérale, passant à droite de l'encolure » (Thèse, Ferret, 2006 : 931).

¹⁷⁶ Informations, Gaëlle Lakaze, 2005.

¹⁷⁷ A ce propos, Carole Ferret remarque que ce type de monte est une originalité de la région de Verkhoïansk. Je l'ai pourtant observé pour ma part également dans la région de Nam près de Iakoutsk ainsi qu'à Taatta. Mon hypothèse est que montent de cette manière les personnes qui ont un contact régulier avec le cheval et qui ont, effectivement, à descendre et monter souvent, ainsi qu'à attacher leur cheval. Par ailleurs, les chevaux étant souvent montés dans la forêt dense, où tout ce qui dépasse du harnachement a tendance à s'accrocher, avec le risque d'effrayer la monture (une fois que je montais un cheval auquel était attaché en *setii* un deuxième, ce second passa à droite d'un mélèze alors que le mien était passé de l'autre côté. Nous frôlâmes l'accident, faire passer les deux rênes d'un seul côté limite d'une certaine manière les risques et permet, comme le disait un éleveur, de descendre rapidement en cas de besoin.

En effet, les rennes, comme les chevaux, sont montés à une main. Le cervidé est conduit au licol, autrement dit sans mors. Ceci n'est pas sans rappeler la monte « à la iakoute ». Sa longe, assez longue, part du bas du menton de l'animal et passe à droite de l'encolure. Elle est tenue très courte en spirale dans la main gauche du cavalier, celui-ci gardant son équilibre à l'aide d'un bâton dans sa main droite.

Les Evènes portent traditionnellement le couteau à droite et se hissent à dos de renne à partir du côté droit, tandis que les Iakoutes ont toujours le couteau à gauche et se hissent à dos de cheval du côté gauche. Les Evènes qui possèdent rennes et chevaux montent ces animaux de la même façon une fois qu'ils sont en selle. Gregorij Potapov explique : « De la même manière que l'on dirige un vélo avec son poids, c'est en s'aidant de son poids et de l'assiette que l'on monte à cheval et à renne. On monte les rênes dans une main et on dirige l'animal avec les jambes et le poids. » Les rennes sont montés à l'aide d'une corde qui passe autour du cou et du haut de la tête de l'animal. Ce harnais ressemble davantage à un licol qu'à un harnais, car il est dépourvu d'embouchure. Le cavalier tient dans la main gauche une corde attachée à la base du cou de sa monture et, dans la main droite, un bâton qui lui sert aussi bien à se tenir en équilibre sur la selle en position d'immobilité ou sur des terrains difficiles qu'à battre sa monture pour l'obliger à accélérer.

On distingue deux types de monte : l'une quotidienne et habituelle, l'autre employée lors des courses. Dans la vie de tous les jours, les gardiens de troupeau, qui ont tout intérêt à ne pas fatiguer leurs bêtes s'ils souhaitent parcourir avec elles de longues distances, montent généralement au trot, lent ou rapide, gardant cette allure régulière parfois pendant plusieurs heures lorsque le terrain n'est pas trop accidenté. Les marécages sont traversés au pas s'ils sont profonds, afin de laisser le cheval choisir son chemin et poser lui-même les pieds. La monture trotte même sur les terrains les plus difficiles, qu'il s'agisse de marécages peu profonds, de mousses et de tourbières. Le cheval a le pied sûr et traverse ces terrains aussi bien que les rivières. Ces dernières ainsi que les glaciers, lorsque les cavaliers sont nombreux, sont traversés à la queue leu leu, le premier cheval tâtant le terrain. Jusqu'à une profondeur d'eau déterminée, le cavalier ne retire pas ses bottes des étriers. En revanche, lorsque le niveau d'eau est supérieur au milieu des flancs de l'animal, le cavalier remonte ses jambes, tout en faisant attention de se retenir à l'animal. Les gardiens expérimentés qui sont parfois amenés à traverser de grandes rivières durant l'été disent nager à côté de leur cheval.

Lors des courses officielles qui ont lieu au début de l'été, certains cavaliers, sûrs de leurs chevaux, tiennent les rênes d'un côté, comme lors de la monte quotidienne. Les autres montent les rênes à deux mains, en tenant celles-ci des deux côtés de l'encolure de l'animal, de manière plus « classique ».

Lorsqu'on monte à cheval longtemps et sur des terrains divers, on est obligé de rectifier souvent le sanglage et la position de la selle sur le dos de l'animal, car celle-ci ne possède ni croupière ni martingale, lui permettant de tenir en place durant les montées et les descentes.

Dans le nord, certains gardiens habituent leur cheval à transporter un second cavalier sur leur croupe, à l'arrière du premier. Cette technique n'est pas utilisée dans la région de Nam.

Fréquence d'usage des styles de monte des animaux :

	Cheval	Renne	Vache
Les rênes/la rêne dans la main gauche	+++	+++	+++
Monte rênes à gauche	+++	-	-
Monte rêne (longe) à droite	-	+++	-
Monte rêne (longe) au milieu (des cornes)	-	-	+++
Monte rênes de chaque côté de l'encolure	+	-	-
Monte avec mords	+++	-	-
Monte sans mords	+	+++	+++
Monte avec anneau	-	-	+++
Rêne d'ouverture et d'appui	+++	+++	?
Action des jambes	+++	+++	+++
Commandes vocales	+++	-	?

1.5.2.2.3. Utilisation de la voix et technique de monte

La voix est utilisée à la fois à pied et en selle pour le travail avec les chevaux et les rennes. Les commandes sont différentes selon les espèces et la nature de ce qui est demandé à l'animal. Lorsqu'il est à pied, l'homme ne parle pas à son cheval et n'utilise aucune commande spécifique. C'est une fois en selle qu'il utilise des commandes qui sont cependant en nombre restreint et concernent les allures et la tranquillité de l'animal. Le passage à une allure inférieure ou la stabilité en position arrêtée sont encouragés par la commande « *trrr* » (variante *brrr* en Iakoutie centrale). L'homme demande à son animal de bouger ou, plus souvent, de passer à l'allure supérieure ou de conserver la bonne cadence de celle-ci par un « *höj* » (variante *haj* dans le nord) efficace.

Il existe en outre une troisième commande, « *huss* », utilisée pour exciter les animaux et qui les pousse à leur vitesse maximale. Cette commande est connue des chevaux et des rennes dressés à la course. Elle peut être utilisée également par jeu entre des cavaliers qui veulent se mesurer l'un à l'autre lors d'un trajet sur un terrain adéquat ou lors de la préparation des montures aux courses durant les jours qui les précèdent. Cette commande peut être remplacée, pour les montures qui y sont accoutumées, par un sifflement ou un « *sss...* » continu, glissé entre les dents, qui possède la même propriété de les exciter.

Illustrant le travail d'éleveur de rennes, S. Lukin reconverti dans l'élevage de chevaux, me dit : « Avant, je travaillais comme éleveur de rennes. Tu cries comme un imbécile du matin au soir. Puis quelqu'un m'a dit de me reconvertir. Avec les chevaux, tu passes des journées plus tranquilles sans crier »¹⁷⁸. Lorsque les hommes

¹⁷⁸ Nous n'avons pas entendu les éleveurs de rennes user de commandes spéciales à l'adresse de leurs animaux. En revanche, la voix est utilisée dans deux cas de figure : le premier pour attirer l'animal, le deuxième pour le repousser. Les petits rennes et leur mère, lorsqu'ils se perdent de vue ou se

traient leurs bêtes, que ce soient des juments, des vaches ou des rennes, il est possible qu'ils emploient des huchements afin de calmer leurs animaux¹⁷⁹. Je n'en exclus pas l'éventualité, mais je n'ai pas assisté à la traite des rennes.

Utilisation de la voix pour les trois espèces en fonction du travail :

	Cheval	Renne	Vache
Commandes/dressage	+++	-	?
Cri pour attirer le troupeau	-	+++	?
Cri pour repousser le troupeau	-	+++	?

1.5.2.2.4. Technique des caravanes

Je choisis d'appeler « caravane » la technique iakoute d'attache des chevaux non montés lors de déplacements. Cette technique porte deux noms différents suivant les régions : en Iakoutie centrale, on la nomme *kötöl* (verbe *kötöllöhön*) et dans le nord, cette technique est désignée par le mot *setii*. Elle consiste à attacher au cheval monté un ou plusieurs chevaux, sellés, bâtés ou non et permet d'effectuer le trajet nécessaire durant plusieurs heures, voire plusieurs jours. Ces caravanes sont rendues possibles par la solidité des crins des chevaux qui servent d'outil principal d'attache aux animaux entre eux.

Lorsqu'il souhaite attacher un cheval à un autre, l'éleveur pose un licol au cheval qui suit en l'attachant de la façon décrite ci-après au cheval précédent, qu'il soit lui-même monté ou non. Il confectionne pour le cheval suité une sorte de collier à l'aide d'une corde solide. Ce collier doit être assez lâche, de manière à ne pas serrer l'encolure, mais à être porté par les épaules de l'animal. A ce collier, l'homme fixe la longe du cheval suivant en prenant soin de la nouer solidement à une touffe de crins de la queue du premier cheval. Lorsque le cheval suivant tire sur sa longe, il tire la queue du cheval qui le précède en exerçant en même temps une tension sur le collier. Cette technique permet de transférer plusieurs chevaux de manière à ne pas les voir s'enfuir en route. Elle présente néanmoins le désavantage d'être dangereuse en forêt car, lors du passage risqué entre des arbres, le cheval qui suit peut décider de passer à droite d'un arbre, alors que son meneur prend par le chemin de gauche. Ceci peut conduire à l'accident. La technique *setii* est couramment utilisée par les hommes qui ont à se rendre d'un point à un autre, soit pour rapporter des provisions et du matériel, soit pour ramener des montures à des personnes qui ont à faire un voyage plus ou moins long pour rejoindre le village ou d'autres campements. Ainsi, par exemple, un éleveur qui souhaite se rendre de Sakkyryr à Verkhoïansk pour faire participer ses chevaux aux courses estivales du mois de juin sera obligé de recourir à ce procédé.

retrouvent dans des troupeaux différents, poussent des cris répétés assez comparables à des cris de canards : « *mè, mè, mè...* ». C'est ce cri nasal qui est imité par l'homme lorsque celui-ci veut attirer les rennes et leur montrer qu'il a du sel pour eux. Lorsqu'il est en selle et qu'il pousse les troupeaux devant lui, l'éleveur de rennes pousse tous les cris qu'il peut et qui ne le fatiguent pas à outrance : « *aba* », « *trrr* », « *brrr* », des sons aigus et des sifflements.

¹⁷⁹ Comme le font les Touvas notamment avec leurs bêtes.

La technique *setii* peut également être utilisée pour le transfert d'une vache d'un endroit à un autre. Si je ne l'ai pas vu faire à Sakkyryr, je l'ai observée à Mačax en 2003. La vache est alors attachée au cheval meneur de la manière décrite ci-dessus, la longe étant reliée non à un licol mais à un anneau lui perçant le museau.

Un cavalier ne tient jamais un deuxième cheval directement en main mais l'attache toujours en *setii*. La technique décrite ne peut pas en revanche être utilisée avec les rennes, car ceux-ci n'ont qu'une petite queue. Mais, avant de le monter pour la première fois, les éleveurs tiennent en main la longe du renne qu'ils débourent en lui donnant l'habitude de suivre leur monture.

Seroševskij notait même à la fin du XIX^e siècle : « les chevaux sont si obéissants qu'une caravane peut compter jusqu'à cinquante chevaux à la queue leu leu. Elle est conduite par deux Yakoutes à ses deux extrémités. » (Seroševskij, 1993 : 164).

1.5.2.2.5. Pistage

Les habitants de la région eveno-bytantaj laissant leurs montures en liberté lorsqu'ils ne les utilisent pas, celles-ci peuvent s'enfuir loin du lieu où elles ont été relâchées et le cavalier dans le besoin est contraint de les rechercher. Lorsqu'un propriétaire doit retrouver ses bêtes, tous les gens susceptibles de les avoir aperçues participent indirectement à leur recherche en indiquant l'endroit où ils les ont vues. Le propriétaire part à cheval s'il dispose d'une monture personnelle supplémentaire ou du cheval du voisin, ou à pied, ce qui arrive le plus souvent. Les habitants de la région qui possèdent des chevaux savent les retrouver en les pistant à partir de l'endroit d'où ils se sont enfuis.

L'empreinte des sabots dans le sol permet d'identifier des chevaux seuls ou des troupeaux avec ou sans poulains. S'il recherche deux chevaux, l'homme ne tient pas compte des pistes labourées par de nombreux sabots. Il recherche parfois les traces particulières laissées par un cheval dont le sabot est abîmé et laisse une empreinte spécifique dans le sol, ou les traces de deux sabots opposés rapprochées, particulières au cheval entravé. Sur les sols recouverts de mousses, l'homme guette la moindre trace de mousse arrachée ou abîmée de la dimension d'un sabot. La hauteur de la mousse permet aussi de situer dans le temps le passage des animaux, car elle ne remonte pas immédiatement mais se redéploie progressivement. Dans la région, les montagnes sont nombreuses et les gravir permet d'observer à l'aide de jumelles l'étendue de la vallée afin de tenter d'y apercevoir les animaux. Si l'on perd les traces, on balaye dans la largeur la vallée afin de les apercevoir. Le crottin est lui aussi un indice temporel de la présence des chevaux. Si ceux-ci ne sont pas retrouvés en l'espace de quelques heures, les recherches sur place sont abandonnées. Le propriétaire sait généralement où sont partis ses chevaux. « Mes chevaux ne restent pas longtemps au village, ils retournent au campement de Laxxaj qui se trouve à soixante-dix kilomètres. C'est pour cela que je ne reste jamais longtemps au village une fois que j'ai relâché mes chevaux », explique Gregorij Potapov. Les troupeaux de juments, de même que les chevaux hongres utilisés sous la selle qui constituent généralement un troupeau à part, ont leurs prairies préférées où on peut

les retrouver. Parfois, la recherche des chevaux nécessite plusieurs jours, car il faut partir chaque jour dans une direction différente et passer une demi-journée à marcher droit dans un sens déterminé. Ainsi, par exemple, lors de mon séjour en 2004 dans cette région, nous avons attendu trois jours sur le campement de General pour repartir, car G. Potapov ne trouvait pas les montures. Ainsi, comme l'écrit Carole Ferret, on peut dire qu'« en Iakoutie, les éleveurs sont avant tout des 'chercheurs de chevaux' » (Thèse, Ferret, 2006 : 387).

La recherche la plus importante pour l'homme concerne ses chevaux de selle, dont dépendent ses déplacements futurs. Les troupeaux, quant à eux, peuvent rester plusieurs jours hors de vue sans que leur propriétaire s'en inquiète. La recherche des troupeaux, pour vérification de leur bonne santé et lors de la mise bas des juments au printemps, est davantage aléatoire et moins fondée sur une technique de pistage. Elle se fait à cheval à travers les forêts et les prairies où les animaux ont l'habitude de paître.

L'éleveur de rennes qui a perdu sa harde part à sa recherche à dos de renne dans les montagnes. C'est la raison pour laquelle il garde toujours des montures à proximité, qu'il attache à des arbres ou aux traîneaux sur le campement. Les rennes se divisent en troupeaux allant de quelques individus à près d'une centaine et se dispersent dans la vallée où est installé le campement, sur et au-delà des montagnes qui l'entourent. Le travail essentiel des éleveurs consiste donc en la recherche quotidienne des troupeaux, afin que ceux-ci ne partent pas trop loin du campement. Plusieurs pasteurs partent le matin vers neuf heures à dos de renne, avec souvent une monture de rechange tenue à la longe, et rentrent le soir. Si les rennes restent longtemps sans surveillance, ils peuvent partir trop loin et leur recherche peut nécessiter plusieurs jours d'affilée. La recherche consiste en l'observation aux jumelles des troupeaux qui forment de petites taches noires sur les flancs des collines.

L'éleveur de vaches ne piste pas ses animaux. Ceux-ci reviennent en été d'eux-mêmes pour être traités à la fin de la journée. Il peut arriver que les vaches s'égarer en partant à la recherche de champignons. Elles sont retrouvées par des gens qui les repèrent en chemin.

◆ 1.5.2.3. Utilisations de l'animal mort

Les Iakoutes utilisent l'animal mort à plusieurs fins : alimentaires, usuelles ou rituelles. Une fois encore, je n'analyserai pas le contenu symbolique de ces pratiques dans le chapitre présent et me bornerai à les décrire.

1.5.2.3.1. Comment abattre l'animal

L'abattage des rennes et des chevaux est effectué généralement au mois d'octobre, au moment où il fait assez froid pour que la viande gèle sur place. La viande est ensuite conservée dans des caves (*bulus*) creusées à même le sol et généralement recouvertes d'une maisonnette en bois qui permet d'en fermer l'entrée, le sol étant gelé en permanence. Une fois que la couche supérieure qui dégèle au printemps a

regelé, le sol permet la conservation de la viande tout au long de l'année et, par conséquent, l'utilisation de celle-ci même durant l'été où l'on ne procède pas à l'abattage. Un abattage exceptionnel de chevaux peut être pratiqué en vue de la fête de l'*yhyax* pour le festin des participants. L'abattage qui constitue les réserves pour l'hiver est nommé en iakoute *idebe*.

Dans la région eveno-bytantaj, l'abattage des chevaux est effectué à Söntörööküj en automne, le même endroit servant aux éleveurs de rennes pour le marquage de leurs bêtes au mois de mars. Ces animaux ne sont pas abattus de la même manière. Les rennes sont abattus pour les besoins alimentaires des éleveurs de rennes, surtout hors période de chasse. Sur le campement de D'ooloon les éleveurs qui sont au nombre de onze tuent un animal tous les dix jours¹⁸⁰. Pour tuer un renne, l'éleveur plante son couteau dans la nuque de l'animal, dans un point précis situé derrière le milieu des bois et désigné par le terme *sünnüi*. Le renne est capturé parmi le troupeau et tenu par les bois par au moins un homme. Un autre est chargé de lui porter le coup fatal. Si le point a été bien choisi, l'animal meurt en quelques secondes et les hommes procèdent immédiatement au dépeçage. La peau des jambes est découpée à hauteur du corps. Cette peau des jambes est conservée précieusement, car c'est elle qui sert à la confection des bottes d'hiver. On la suspend à un buisson pour qu'elle sèche. Le reste de la peau sert de « table de travail » pendant que la viande est préparée. L'animal est couché sur le flanc droit. A l'arrière des côtes, l'homme fait un trou dans le ventre et perce avec son couteau l'organe assez imposant qui contient à la fois de l'herbe et de l'air. Les organes sont extirpés. L'intestin grêle est vidé et lavé dans le sang à l'intérieur du corps¹⁸¹. Le cœur, le foie et les reins sont conservés pour être mangés en premier lieu. Le sang est jeté versé sur le sol¹⁸². Un homme, tranchant la tête, mange un morceau de graisse autour de l'œsophage (ou un bout de cet organe). Le foie est entaillé afin de pouvoir être porté plus aisément en main. Les jambes sont tranchées à hauteur des cuisses et des genoux pour être consommées.

Les hommes procèdent différemment pour l'abattage des chevaux¹⁸³. L'animal est assommé d'un coup de plat de marteau. Puis on entaille le côté gauche de l'animal afin d'atteindre le cœur et l'aorte est sectionnée. L'animal est ensuite dépecé, certaines parties étant consommées immédiatement. Je n'ai pas pu assister à l'abattage d'un cheval. L'abattage concerne deux catégories d'âge : les poulains et les adultes. G. Potapov explique que, fin octobre ou début novembre, les propriétaires des chevaux dont l'éleveur a la surveillance viennent chercher la viande et restent sur le campement une dizaine de jours. J'ai un témoignage équivalent de la part des éleveurs d'Appaany en Iakoutie centrale. Pendant leur séjour, on abat un poulain

¹⁸⁰ Il faut sans doute compter également la nourriture des chiens.

¹⁸¹ Lorsque nous avons décrit à *Nataliâ* Maksimova, fille d'éleveur au village, le dépeçage du renne sur le campement de *D'ooloon*, elle nous a dit qu'en réalité le sang était conservé et qu'apparemment, dans le cas cité, les éleveurs n'avaient pas pris la peine de le traiter.

¹⁸² Les éleveurs n'ont, dans le cas présent, pas pris la peine de confectionner de boudin.

¹⁸³ Il est intéressant de noter qu'un éleveur de chevaux de Touva nous a expliqué que les chevaux étaient abattus d'une manière similaire à celle des rennes des Evènes, ce qui montre d'une certaine manière que le type d'abattage n'est pas obligatoirement fonction de la taille imposante de l'animal.

pour tous les participants. Les parties qui sont mangées tout de suite sont le foie (*byar*) et la partie située entre le cœur et l'estomac (*üös, öröbö* : aorte, diaphragme). Certains poulains sont laissés en vie jusque fin décembre et l'éleveur part les chercher à dos de renne pour les mener sur le lieu d'abattage. Les adultes tués sont soit des juments stériles ou âgées, des étalons dont la fécondité a diminué ainsi que les montures affaiblies. L'éleveur préfère abattre son cheval de sa propre main et le manger plutôt que de trouver son cadavre à la fonte des neiges.

Actuellement, la république a mis en place une directive qui s'oppose à l'abattage des rennes durant une période de cinq ans, afin que le cheptel puisse avoir le temps de se reconstituer progressivement. Les éleveurs de chevaux expliquent qu'aucune directive de la sorte n'existe pour les chevaux.

Les vaches sont plus rarement abattues que les chevaux et les rennes, car elles fournissent du lait. Certains mâles sont conservés comme reproducteurs. La vache iakoute étant, selon mes sources, en voie de disparition, peu d'individus sont tués pour la viande. Certaines d'entre elles sont donc quelquefois vendues dans d'autres régions qui demandent des vaches de race iakoute pour l'amélioration des qualités de résistance de leurs bovins.

1.5.2.3.2. Pour se nourrir

Le cheval est aujourd'hui élevé en Iakoutie prioritairement pour la viande. Auparavant, il l'était également en vue de la production de *kymys* (lait de jument fermenté. Rus : *kumys*). A Tübe, les éleveurs me disent : « Autrefois était mené un travail de sélection (rus : *plemennaâ rabota*) avec un livre des naissances. Ce travail était fait par les kolkhozes. Maintenant, tous les chevaux sont simplement destinés à la viande. »

Les Iakoutes ont le souci constant que leurs chevaux soient bien en chair. La meilleure illustration de cette préoccupation se trouve sans doute dans les représentations du cheval dans l'art, où il est toujours doté de contours arrondis, de larges sabots, d'une encolure et d'un ventre bien gras. En automne on tue des poulains en disant que c'est pour qu'ils n'amaigrissent pas leurs mères pendant l'hiver. Les chevaux faibles sont, en Iakoutie centrale, ramenés à la base pour recevoir un complément de nourriture sous forme de foin. Dans la région de Verkhoïansk, on envoie les chevaux faibles sur les prairies où pousse une herbe nommée *čybaağy* (ou *čybağa, čybağa*) qui redonne de la force et engraisse les animaux en l'espace d'un mois. En outre, cette herbe, qui pousse dans les régions de Verkhoïansk et de la Moma (plus à l'est) donne à la graisse de cheval une couleur rosée très appréciée : la viande de Tabalax, un village éloigné de la région où pousse cette herbe, possède un goût et une couleur légendaires.

Comme je viens de le mentionner dans le chapitre précédent, les juments stériles sont tuées pour leur viande. A Baajağa, les habitants considèrent même que la viande des juments qui n'ont jamais pouliné (*bajtahyn biè*) est la meilleure, au même titre que la viande de poulain. Cependant, on mange également les vieux étalons et les vieux chevaux de selle. Lorsque j'ai questionné I. Z. Afanas'ev, il a convenu du

fait qu'il n'était pas logique qu'un cheval de selle coûte autant qu'un cheval de boucherie, car le cheval de selle demande beaucoup de travail en dressage. C'est un travail de longue haleine. Mais, aujourd'hui, comme les Iakoutes me l'ont dit partout, « on n'élève que pour la viande ».

L'élevage de chevaux pour la viande est plus intéressant que celui de la vache à la fois financièrement et au regard du travail qu'il demande. En effet, les vaches nécessitent d'être maintenues tout l'hiver dans des *xoton*, quelquefois chauffés. Elles consomment une quantité considérable de foin que les Iakoutes sont contraints de ramasser en été afin de ne pas être obligés d'abattre de vaches, ce qui les priverait de leur lait l'année suivante. Il faut nourrir les veaux à la main et les maintenir à l'écart de leur mère afin qu'ils ne tètent pas et que le lait demeure au profit de la famille. Ainsi, I. Z. Afanas'ev explique : « Nous avons essayé d'élever des vaches pendant un certain temps. Mais c'est trop de travail : il faut se lever tôt et se coucher tard pour la traite. Et les enfants n'étaient pas habitués à la viande de vache : elle a un autre goût et ils n'aimaient pas ça. Nous sommes habitués au cheval. Et puis, moi, je suis toujours en chemin, entre la base et ici. Ce n'était pas pratique et nous avons laissé tomber. (Appaany) »

La viande de cheval est considérée par les Iakoutes comme la meilleure. Ils lui attribuent des propriétés médicinales. On la sert lors des fêtes, pour les mariages et lors de réceptions d'hôtes importants. C'est la viande de cheval et non celle de bovin qui fait partie de la cuisine traditionnelle iakoute. On la présente habituellement en morceaux entiers, gras, que l'on découpe au couteau. A la fête nationale, les stands de Iakoutsk proposent des brochettes de viande d'où pendent de gros morceaux de graisse jaune. Tous les organes que contient le ventre du cheval sont considérés comme une délicatesse. Plus ils sont gras, meilleurs ils sont. Les Iakoutes aiment dire « Dans notre pays froid, le Iakoute ne peut vivre sans viande ».

On me l'a dit à la fois dans le nord et en Iakoutie centrale : « le cheval à l'ouest [autrement dit « en Europe »] n'est pas mangeable car il sent la transpiration. Le cheval iakoute est mangeable car il ne transpire pas et qu'il se nourrit de nourriture naturelle dans la taïga. » Cette question de la transpiration parvient toujours au centre de toutes les discussions, sans que les gens s'en rendent compte. A Batagaj, les éleveurs m'ont expliqué : « le cheval iakoute est comme le Iakoute : il ne transpire pas. Le Iakoute n'a pas de poils sous les bras et ne transpire pas à cet endroit. » La réponse à cette étrange question de la transpiration se trouve sans doute plutôt dans le fait que les Iakoutes ne mangent pas les chevaux de travail : ils ne mangent que des chevaux non dressés qui vivent en liberté pendant presque toute l'année dans la taïga et sur les *alaas*. En chemin vers la base d'Appaany et voyant l'écume sur les poils de ma monture, je fis remarquer à I. Z. Afanas'ev que les chevaux transpiraient. Ce à quoi il répondit : « Ils transpirent car ils sont trop bien nourris. En général, il faut les laisser deux ou trois jours près de la maison après les avoir attrapés sur les pâturages, afin qu'ils se débarrassent de la graisse qu'ils ont en trop ». Les chevaux qui sont dans la nature ne transpirent pas car ils

sont en bonne condition et habitués à l'endroit où ils vivent. Ils ne galopent pas inutilement. Un cheval qui transpirerait en hiver ne vivrait pas longtemps à une température de -50°C.

L'abattage s'effectue à la fin octobre, lorsqu'il fait assez froid pour que la viande se conserve, c'est à dire gèle sur place. La famille Gogolev de Khamagatta explique : « Toute la famille se rassemble auprès du gardien qui ramène tous les poulains au village. Nous décidons avec lui des poulains à garder pour remplacer les vieux chevaux et des poulains à abattre. Puis, nous les tuons et découpons les corps en morceaux avant de les redistribuer entre nous. On ne fait pas de fête spéciale. ». A la base d'élevage d'Appaany, les choses se passent un peu autrement : « Les propriétaires de chevaux qui le peuvent viennent à la base, où nous avons rassemblé tous les poulains. Tout le monde assiste à l'abattage. C'est une grande fête chez nous : elle dure de deux à trois jours. ». Les parties qui sont mangées tout de suite sont généralement *iiös* (la partie autour de la vésicule) et *ojögös* (la côte), dont la cuisson est très rapide, et (*iiöl et* : viande préparée sous forme de gros morceaux sur une brochette), la viande qui se trouve près du dos et des reins, qui se cuit au feu sous forme de brochettes. A Baajağa, Xatylaev m'explique que les parties préférées sont le foie (*byar*), « la viande qui remplace le beurre » (*xaba*), la langue (*tyl*), et les *xatta* i *aččata* (intestin grêle), ainsi que la moelle des os des jambes (*siliiz*). On compte parmi les meilleures parties la côte de poulain. On aime la viande de poulain parce qu'elle est tendre. On tue les poulains à six ou huit mois pour éviter qu'ils maigrissent durant l'hiver. A Mačax, les éleveurs précisent qu'ils aiment aussi les chevaux adultes, mais moins pour leur viande que pour leurs viscères qui sont bien grasses.

En octobre, on ramène les chevaux à la base d'Appaany et on fait entrer les troupeaux dans le grand enclos (*ulaxan dal*), où ils prennent place à une certaine distance les uns des autres. On fait ensuite entrer les chevaux dans le petit enclos, puis dans le plus petit (*kyra dal*), triant de la sorte les chevaux à garder en vie (juments, étalons) et ceux à abattre (poulains pour la plupart). Les chevaux à garder sont conduits dans le dernier *dal*, d'où on les relâche ensuite.

Les chevaux à abattre sont conduits, un par un, dans le *labyax* où ils reçoivent un coup de plat de hache sur le front et tombent inconscients. A Baajağa Xatylaev me confie que durant les soixante-dix ans de communisme, on tuait « à la russe », c'est-à-dire on égorgeait les chevaux. « Mais la viande n'était pas bonne. Elle est bien meilleure lorsqu'on assomme le cheval et qu'on lui sectionne l'aorte, comme les Iakoutes ont toujours fait. »

Les Iakoutes justifient l'abattage des poulains par la phrase suivante : « les poulains sont tués avant qu'ils n'épuisent leur mère. » Les juments ne supporteraient en effet pas d'allaiter leurs poulains durant l'hiver, où elles ont elles-mêmes besoin de force pour supporter la mauvaise saison. Les poulains qui sont gardés en vie sont ainsi de toute manière séparés de leur mère et rassemblés dans un enclos où ils sont nourris par les gardiens durant tout l'hiver, « sinon, ils ne survivraient pas ». Je n'ai pas trouvé à ce propos de commentaires sur les pratiques anciennes.

On mange la viande de cheval toute l'année, jusqu'à ce que les réserves soient épuisées. En été, il n'en reste généralement plus. La famille Gogolev de Khamagatta mange durant l'année une vache et un poulain. Les gens de la campagne envoient de la viande à leurs enfants qui vivent en ville. Ceux qui en ont trop vendent le surplus, comme par exemple N. Ladin du village de Mačax, par exemple pour payer les études à leurs enfants. La viande est servie en gros morceaux bouillis durant l'hiver, ainsi qu'en soupes. En été, en revanche, lorsqu'elle se fait rare, elle est servie avec du riz, des pâtes ou des pommes de terre (lorsqu'il y en a), coupée en petits morceaux. Les juments, nous l'avons vu dans le chapitre consacré aux bons reproducteurs, est honorée non pour sa beauté mais pour le poulain sain qu'elle donne chaque année et, par là même, pour son lait abondant.

Au cours de nos séjours précédents, les rumeurs nous ont fait croire que les Iakoutes ne faisaient du lait de jument fermenté qu'en très petites quantités et uniquement au moment de l'*ybyax*. Mon séjour de l'année 2003 m'a démontré le contraire. Dans les régions où je me suis rendue, sauf dans celle de Nam (sauf informations contraires), on fabrique du koumys tout l'été. A Verkhoïansk existent plusieurs camps (rus : *lager'* : colonies de vacances) où l'on produit du koumys. Le camp D'öhögöj (du nom de l'esprit protecteur des hommes et des chevaux) accueille des enfants qui boivent du koumys chaque jour. Cet emploi du lait de jument est donc plutôt réservé à certaines personnes et ne concerne pas toute la population.

Dans la région d'Appaany, on traite les juments au moment de la fête nationale, pour le 21 juin. Pendant ce temps, les poulains sont nourris de lait de vache coupé avec de l'eau et sucré.

A Baajağa, je me suis rendue au *sajbyk* où vit le gardien Gregorij Neustroev. En hiver, il mène sa vie de gardien. En été, sa femme reste au village tandis que ses enfants viennent le rejoindre. Ils ont créé une sorte de camp de repos où les enfants ont le statut de *volonter* (rus : travailleur « volontaire » qui perçoit un petit salaire), la loi prévoyant un nombre limité d'heures de travail pour les enfants. Il possède à l'heure actuelle trois ou quatre chevaux de selle et deux juments, qu'il traite. C'est pour lui un essai : en cas de succès, il traitera davantage de juments les années suivantes. Il vend pour le moment la bouteille d'un litre au village au prix de quatre-vingt roubles.

Les juments sont traitées quatre fois par jour et donnent à chaque reprise un litre de lait, comptabilisé en kilos. Les juments sont maintenues séparément de leurs poulains dans des enclos. Puis, on les conduit, l'une après l'autre, dans le *labyax*. Le poulain est maintenu par un homme afin que sa mère le sente près d'elle. On traite rapidement la jument afin qu'elle n'ait pas le temps de commencer à s'agiter. J'ai été très étonnée de la rapidité de la traite et de la quantité de lait obtenue. Après avoir traité l'autre jument de la même manière, la personne remet juments et poulains dans leurs enclos respectifs et le lait est passé au filet pour éliminer les impuretés.

Le Iakoute de Pokrovsk qui possède paraît-il cinquante chevaux et cent vaches produit du koumys pour l'*ybyax*. Les Iakoutes font avec le lait de vache une boisson

légèrement ressemblante à laquelle ils donnent le nom de *byppax*. Cette boisson est disponible toute l'année contrairement au koumys.

Le cheval, la vache et le renne sont tous trois utilisés comme nourriture une fois abattus. La vache est beaucoup plus rarement consommée du fait de l'épuisement du cheptel. La vache de race iakoute est en effet en voie de disparition, d'après les dires des habitants, même si l'administration affirme qu'il n'en est rien.

L'animal est consommé dans son entier, tête, sabots, chair et entrailles compris, excepté les produits non consommables (crins, peau, bois secs). Les produits consommables issus de l'animal peuvent être distingués en deux types : les produits mangés frais sur place immédiatement après abattage et ceux que l'on consomme plus tard en les cuisinant. Chez la vache, tous les produits font partie de la deuxième catégorie : on ne mange jamais son foie frais et tiède comme on le fait avec le cheval ou le renne. Les habitants expliquent qu'il est toujours un peu dangereux de consommer le foie de renne sans le faire cuire car il peut contenir des parasites. Le foie de cheval, en revanche, est réputé pour pouvoir être consommé sans risques.

J'ai consommé de la tête de renne sur le campement de General. Cette tête était congelée et entreposée dans la cave creusée sur le site. Semen, ami de Gregorij, ôta la peau au couteau et coupa à la hache le haut de la tête, à la manière d'une trépanation. Puis, il sortit le cerveau que je pus immédiatement manger cru gelé en tranches avec du sel. Le cerveau, aux dires de Semen, peut également se manger cuit. Puis il coupa le museau, ôta les yeux. Ceux-ci ont été coupés en tranches et mangés sous forme congelée. En riant, Artur, gardien de troupeau, me dit, avec un sourire : « On mange le cerveau pour devenir intelligent. » Puis Semen coupa la tête transversalement, de sorte à obtenir huit parties, dont le sang avait été lavé avant de les faire cuire à l'eau. La langue manquait : « Elle manque toujours sur les têtes congelées. C'est une délicatesse : elle est coupée et préparée (donc mangée crue) directement après l'abattage. » La tête de cheval est mangée comme la tête de renne. On donne le reste des os aux chiens. En revanche, on fait bouillir la tête de vache entièrement pendant plusieurs heures jusqu'à ce qu'elle se transforme en gelée (*xolodec*), ce qu'on ne fait ni avec la tête de cheval, ni avec celle de renne. La tête est la partie la plus appréciée chez l'animal, avec le foie, la moelle et les bois (chez le renne).

Lors de l'abattage, les pattes du renne sont tranchées à hauteur des cuisses et des genoux. La partie inférieure aux genoux est à peine recouverte de chair. L'homme ouvre les os et mange le tendon (*silge*), substance longue et élastique qui se trouve à l'intérieur et qui est tranchée en petits morceaux que l'on qualifie de chewing-gum (rus : *ževačka*). La moelle est extraite des os. Pour saler ce que l'on mange, on plante la pointe du couteau dans le sel. La moelle (ou graisse ?) qui se trouve à l'intérieur du dessus du sabot est également mangée, aspirée à même le sabot. Le foie est mangé cru alors qu'il est encore tiède : on en découpe de petits bouts sanglants que l'on trempe dans le sel. Il peut également être consommé légèrement grillé comme les reins sous forme de lamelles posées à même le poêle, lorsqu'on le mange sous la tente. Les éleveurs de chevaux mélangent parfois le foie de cheval passé au moulin à

viande à de l'oignon pour en faire une pâte qu'ils font congeler, qu'ils mangeront après l'avoir sortie du froid.

La viande de cheval ou de renne, lorsqu'elle est cuisinée, est généralement servie sous l'une des deux formes suivantes. La première manière, la plus souvent employée, consiste à bouillir la viande avec du sel. On la sert sous forme de morceaux de taille moyenne que chacun saisit et ronge jusqu'à ce qu'il n'en reste plus qu'un os blanc. Pendant que la tablée mange, on fait bouillir des pâtes dans le bouillon ainsi obtenu, de façon à servir ensuite une soupe, que l'on ne débarrasse jamais de son écume. La deuxième façon de cuisiner la viande consiste à la couper en petits morceaux et à la faire rissoler dans l'huile. Pendant ce temps, des pâtes sont cuites dans une casserole et ajoutées dans la poêle. Lorsque la cuisinière en a le temps, la viande peut également être passée au moulin et servir à la préparation de *pelmeni* (raviolis russes) ou de *piroski* (petits pâtés russes, à la viande ici).

Utilisations des produits consommables issus de l'animal abattu :

Type de consommation	Partie du corps	Cheval	Renne	Vache
Frais (non cuits)	Foie	++	+++	-
	Yeux	+++	+++	++
Bouillis ou frits	Chair	+++	+++	+++
	Foie	++	++	++
	Reins	++	++	++
	Autres entrailles	++	++	++
	Bois	-	+++	-
	Langue	++	++	++
	Tête	+++	+++	+
En gelée	Tête	-	-	++
	Sabots	++	++	++
Frais en état de congélation	Foie	+++	++(?)	- (?)
	Chair	-	+++	-

1.5.2.3.3. Utilisation des crins

Les Iakoutes utilisaient autrefois les crins de chevaux et la peau, de sorte que rien ne se perdait de ce qui restait de l'animal. On utilisait les crins pour le harnachement des chevaux (harnais, tapis de selle). On en faisait également des cordes pour attacher les veaux et des filets (*ilim*) pour la pêche des carassins (*sobo*). Dans la peau, on taillait des vêtements et, avec le bas des jambes, des bottes d'hiver (*umty*).

Aujourd'hui, la plupart de ces savoir-faire se sont perdus : on ne fait plus ni vêtements, ni cordes pour les veaux, ni tapis. Seules quelques grands-mères savent encore faire ces objets et leurs créations sont précieuses : une grand-mère d'Aldan a offert des cordes à veaux à Mandar de Baajağa et celui-ci les utilise dans la vie de tous les jours ; une grand-mère de sa famille a offert à Valerij Makarov de Khamagatta un harnais en crins que celui-ci n'utilise que les jours de fêtes. Ces objets sont très longs à fabriquer et demandent une technique particulière de tressage et une quantité très importante d'heures de travail.

Par contre, les *unty*, indispensables en hiver, sont portés et faits dans la peau (cuir et poils) ou dans celle du bas des pattes des rennes ou des chevaux.

D'après les dires de mes informateurs, on coupait autrefois la crinière des juments au printemps. La coupe n'est plus pratiquée partout et tous les témoignages divergent. En octobre, la crinière et la queue des chevaux abattus sont récupérées et données ou vendues à des femmes qui les utilisent pour en faire des objets. I. Z. Afanas'ev d'Appaany explique que, la plupart du temps, les crins sont jetés, mais que lorsque des vieilles femmes souhaitent s'en procurer, on les leur donne. On leur donne aussi la peau des bas des jambes pour qu'elles fassent des *unty*. Le reste des peaux n'est pas utilisé. Selon lui, « la peau de cheval n'est pas très résistante et on ne peut pas en faire des vêtements car au bout d'un an les manteaux sont trop abîmés. Pour les manteaux, la peau de renne est bien meilleure et plus chaude. ». A Elges également, un vieillard m'a dit que « certaines personnes font encore des cordes en crin pour les veaux, mais le savoir s'est perdu et on ne fait plus rien ni avec les crins, ni avec les peaux. Plus personne ne sait travailler les peaux et elle traînent un peu partout ». A Mačax, j'ai vu brûler des crins de chevaux, abandonnés dans la rue.

Néanmoins certaines femmes confectionnent encore des objets en crins. Il semble même que les petits tapis et les gants de toilette en crins connaissent une popularité grandissante grâce à leur vertu bénéfique. Les seuls objets que confectionnent les hommes sont les *dejbiir*. Cet objet se présente sous la forme d'un manche en bois plus ou moins décoré et orné de gravures à partir duquel pend une queue de cheval reconstituée (sous forme d'une multitude de petites touffes de crins).

Les peaux de cheval sont utilisées par les gardiens et les gens des villages pour recouvrir les portes et constituer ainsi une bonne isolation. On les utilise également comme tapis d'entrée. J'ai vu à la base d'Appaany de véritables balais, dont les poils étaient en crins de cheval denses et solides. Les artistes font à présent des panneaux muraux en crins de cheval qui sont très onéreux et constituent généralement des cadeaux destinés à des institutions ou des personnalités. Les souvenirs vendus à Iakoutsk sont pour la plupart en poils de renne ou en poils de cheval, ces derniers étant de couleur plus variée que ceux des rennes.

Sur l'animal peuvent être prélevés les produits non consommables : peau, crins et bois. Les crins sont cependant prélevés de préférence sur les animaux vivants. Ceux des animaux morts sont souvent abandonnés sur place. Selon les dires des habitants, durant la période soviétique où les rennes étaient nombreux et où leur chair et intestins nourrissaient les renards élevés dans la ferme d'animaux à fourrure de Sakkyryr, les peaux, bois et os étaient jetés au bas de la colline de Sirem-Alyy à proximité du village. Les peaux étaient trop nombreuses pour être toutes traitées. Aujourd'hui, les costumes évènes en peau de renne ne sont plus portés qu'aux occasions festives et les peaux sont abandonnées sur le lieu d'abattage. Une partie est cependant conservée, clouée au mur de la maison pour être séchée, puis utilisée comme matelas sur les campements des éleveurs de rennes aussi bien que sur ceux des éleveurs de chevaux. La peau de renne constitue un excellent isolant et rend moins dures les couches en bois des maisons. C'est aussi le cas des peaux de

chevaux¹⁸⁴. Le travail des peaux n'est pratiquement plus pratiqué dans la région, sauf celui de la partie inférieure des jambes des chevaux et des rennes qui sert exclusivement à la fabrication des bottes en fourrure (*umty*).

Les peaux de bovins sont, du fait de leur rareté, utilisées presque exclusivement pour la fabrication des lassos des éleveurs de renne. La peau est réputée être plus solide que celle des rennes. Elle sert aussi à faire les cordages qui se trouvent sur les traîneaux.

Les bois de rennes (rus : *pany*) sont souvent abandonnés. Certains sont accrochés à l'entrée des maisons d'éleveurs ou de famille d'éleveurs. Il est également possible que les bois soient collectés et vendus à Iakoutsk ou à l'étranger (Chine, Japon) pour leurs propriétés aphrodisiaques.

Les os des animaux sont abandonnés aux chiens, qui ne reçoivent pas d'autre nourriture, à la fois sur les campements et au village, que des restes de pain, de soupe et d'os dépouillés de leur moelle.

1.5.2.3.4. Comme animal psychopompe

Dans tous les ouvrages d'ethnographie concernant la culture des Iakoutes, on peut lire que les Iakoutes enterraient autrefois leurs morts avec leur cheval de selle, soit dans la même tombe que le cavalier décédé, soit dans une fosse située à quelques pas. Cet enterrement est celui qui a commencé à se pratiquer à la venue des Russes au XVII^e siècle (les Cosaques ont fondé Iakoutsk en 1632), qui ne trouvaient pas de bon ton que les Iakoutes pratiquent les funérailles aériennes. Autrefois, les corps étaient en effet déposés dans des *aranyas*, « tombes » aériennes en bois constituée d'une plate-forme sur laquelle on déposait le corps enroulé dans une peau ou directement dans les branches d'arbre.

Toutes les sources confirment que ces traditions ont disparu depuis longtemps. C'est pourquoi notre surprise a été grande de découvrir à Mačax, lors d'une promenade à pied commentée autour du village, une tombe à quelques mètres de laquelle se trouvait, suspendue à un arbre à environ deux mètres du sol, une tête de cheval recouverte de sa peau. On m'expliqua que c'était la tombe d'un gardien de troupeau et que l'on avait suspendu la tête de son cheval de selle parce qu'il mènerait dans l'autre monde la même vie de gardien. Son cheval devait l'accompagner.

J'ai retrouvé le même cheval « psychopompe » à Elges qui se situe dans la même région. Dans un premier temps, un vieil homme me dit que, dans le village, lorsqu'un homme meurt, on abat son cheval de selle. Puis, les gens du village me conduisirent au cimetière, où j'ai vu plusieurs têtes de cheval suspendues à des arbres ou simplement posées sur des branches épaisses. La tête de cheval n'était jamais seule : elle était accompagnée des quatre extrémités des jambes, comprenant les sabots, liés ensemble. Deux arbres supportaient ces chevaux : sur le premier, une tête était simplement suspendue au tronc par des fils de fer. Le deuxième, qualifié d'arbre « intéressant » par les habitants car son tronc se divisait en trois à environ

¹⁸⁴ Les peaux de mouflon sont également de très bons isolants.

deux mètres cinquante du sol, supportait une tête suspendue à partir de la fourche et une autre déposée à cet endroit. Une troisième tête était visiblement tombée car des restes étaient présents au pied du tronc. Ces deux arbres se trouvaient à quelques mètres des tombes. Un peu plus loin, les habitants me désignèrent un *arajas* : à environ deux mètres du sol, entre trois mélèzes, était construite une plate-forme en bois, sur laquelle on avait déposé une peau de cheval. On m'expliqua que cette peau contenait la tête du cheval et le bas des jambes. Je n'ai rencontré que ces deux types de funérailles de cheval.

D'après le témoignage des habitants, les funérailles se passent de la manière suivante : lorsqu'une personne meurt, on tue son cheval de selle (*at*). On ne tue jamais de jument. Il est possible de tuer à la place un bœuf (*at oğus*) mais jamais une vache (*ymax*). Le troisième jour après la mort, lorsqu'on enterre le corps, on organise un banquet avec la famille et les proches et on mange le cheval. On enterre le mort sans faire de cercueil définitif : on entoure sommairement la tombe avec des jeunes mélèzes coupés. Non loin de la tombe on dépose les parties du cheval indiquées dans le paragraphe précédent et de la manière que j'ai déjà décrite. Certaines personnes accrochent la tête entière avec les poils, d'autres accrochent le crâne après l'avoir bouilli et les gens viennent et mangent des bouts de viande qu'ils détachent du crâne.

De passage à Boronuk, petit village à deux kilomètres de Verkhoïansk sur l'autre rive de la Léna, sur le terrain arboré d'une maison, j'ai aperçu quatre bas de jambes de cheval avec leurs sabots suspendus à un arbre à hauteur de tête d'homme. Dans l'arbre voisin était suspendu ce qui ressemblait à des entrailles. A ma question, Nikolaj Ladin a répondu que c'était « une habitude de suspendre les pieds du cheval abattu ». Je vis durant la tournée des troupeaux un crâne blanc accroché à une grosse branche. N. Ladin m'expliqua que l'on faisait de même pour un cheval mort sur les prairies : « lorsqu'on trouve un crâne de cheval dans la nature, on le suspend à un arbre à l'endroit où on a trouvé le cheval mort. »¹⁸⁵.

Des traditions séculaires se sont vraisemblablement conservées dans cette région. A bien d'autres égards, d'ailleurs, la région présente un grand intérêt pour d'autres thèmes ne touchant pas seulement au cheval.

Dans la région eveno-bytantaj, tout comme l'animal vivant accompagne l'homme vivant, l'animal mort accompagne l'homme décédé. La coutume actuellement veut que, lors des funérailles de certaines personnes, la peau, la tête et les sabots du cheval de monte, de préférence ayant appartenu à cette personne, sont déposés sur un *arajas*, plate-forme en branches construite entre trois arbres près de la tombe.

¹⁸⁵ Je signale ici que j'ai été frappée, durant les dizaines de kilomètres que nous avons effectués à cheval dans le nord, par le fait que les bouteilles vides ne traînent jamais à terre. Elles sont toujours enfourchées, par leur goulot, à des branches d'arbre (l'arbre est bien sûr le mélèze), à hauteur d'homme. A certains endroits il était tout simplement frappant de voir la grande quantité de bouteilles accrochées aux arbres. En revanche, les villages d'Elges et de Mačax étaient couverts sur des centaines de mètres carrés par une multitude d'os (pas de crânes, uniquement les os du corps), dont je n'ai pas pu identifier la provenance (os de cheval ou de bovin).

Les gens de cette région considèrent que le cheval est monté par le gardien dans l'autre monde où il effectue le même travail.

Dans la région de Sakkyryr, où vivent des éleveurs qui possèdent non seulement des chevaux mais d'autres animaux, l'enterrement de l'éleveur est accompagné de l'abattage de rennes. La coutume diffère par le nombre de rennes abattus. Le jeune éleveur Artur explique que « lorsqu'un éleveur de rennes meurt, on tue un renne et on le mange durant les funérailles, puis on suspend sa peau, ses pattes et sa tête à côté de la tombe. On considère que, dans l'autre monde, la personne montera aussi à renne. Si la personne possédait encore son principal renne de monte, c'est celui-ci que l'on tue. Sinon, on en tue un autre, qui n'est pas obligatoirement un renne de monte. Certains font comme-ci, d'autres font comme ça. » Le thème ne plaisant pas à notre interlocuteur, je n'ai pas prolongé l'entretien.

Les familles du village possèdent un lieu préféré pour les funérailles de leurs proches. Certains se trouvent sur les collines aux alentours du village, d'autres non loin d'une petite rivière à proximité du village. On peut y voir des peaux de rennes comprenant têtes et sabots, pendant sur des bâtons plantés initialement de manière horizontale mais qui, avec le temps, commencent à s'incliner. Un ami Evène m'expliqua il y a quatre ans que les affaires de l'éleveur, traîneau compris, étaient déposées sur une plateforme *arayas* non loin de la tombe.

Il semble donc que les funérailles de l'homme accompagné de son animal psychopompe soient entièrement en adéquation avec le mode de vie de ces deux peuples. Le Iakoute qui possède un cheval de monte et l'Evène qui possède non seulement plusieurs rennes de monte (*umčax*) mais d'indispensables rennes d'attelage (*buur*) se font accompagner dans l'autre monde par ces animaux.

L'éleveur de chevaux possédant aujourd'hui encore souvent des rennes, il n'est pas exclu que ses funérailles soient faites parfois avec des rennes.

Il apparaît intéressant de mener un travail comparatif entre régions. La Iakoutie étant grande comme six fois la France, il est logique que des disparités apparaissent dans les modes de production et d'utilisation du cheval. Les Iakoutes connaissent mal les traditions des régions autres que celles où ils sont nés : ainsi, tous les gens de Iakoutie centrale auxquels nous avons parlé des funérailles de chevaux dans le nord ont été surpris que cela existe encore. Les dialectes sont nombreux et les habitants de Iakoutie centrale disent de ceux du nord qu'ils « chantent ». Il n'existe pourtant, dans l'état actuel de nos connaissances, pas d'ouvrages spécialisés par région, sauf celui de Maak (1887) sur la région de la Vilùj et de Xudâkov (écrit en 1869) sur celle de Verkhoïansk. Pour le reste, le chercheur est contraint de se contenter de notes dispersées dans les différents ouvrages.

Voici donc en conclusion un petit tableau comparatif de trois régions : celle de Verkhoïansk au nord, celle de Nam près de la capitale et de Taatta en Iakoutie centrale. Les différences sont les plus flagrantes entre le nord et la Iakoutie centrale, ce qui peut se traduire également en matière d'éloignement par rapport au centre et aux régions plus russifiées.

	Région		
	Verkhoïansk	Taatta	Nam
Type de cheval	Iakoute	Iakoute et croisé	Croisé
Paysage	Taïga (petits arbres) et <i>alaas</i>	Taïga (grands arbres) et <i>alaas</i>	Taïga (grands arbres) et <i>alaas</i>
Accès	Région reculée	Région accessible	Région facilement accessible
Population	Iakoutes	Iakoutes (et descendants d'anciens exilés)	Iakoutes et Russes (dont certains parlant iakoute)
Présence de <i>balağan</i> abandonnés	Nombreux	Quelques uns loin	Très peu et mal conservés
Terrain	Très accidenté	Peu accidenté	Peu accidenté
Fenaison	Cheval	Tracteur et cheval (suivant moyens)	Tracteur (prédominant) et cheval (suivant moyens)
Migration bi-annuelle des chevaux	Oui	Oui	Oui
Chasse à cheval	Oui	Oui	Oui
Monte du cheval deux rênes dans une main (gardiens)	Oui	Oui	oui
Monte des bœufs de travail	Oui	Non	Non
Confection de koumys	Oui	Oui	Non (on dit)
Etriers en bois	Oui	Non	Non
<i>Ooğuur</i> (perche-lasso)	Oui	?	Oui (on dit)
<i>Adağa</i> (entrave)	Oui	Oui	?
Parage des pieds du cheval	Non	?	Oui
Poteaux commémoratifs	Oui	Oui	Oui
Poteaux de mariage	Non (pas vu)	Oui	Oui
Poteaux d'attache	Oui	Non	Non
Barrière d'attache	Non	Oui	Oui
Coupe des crins du cheval de selle	Pas forcément	Oui	Oui
Croyances concernant les crins	Oui	?	Non
Cheval psychopompe	Oui	Non	Non

1.6. PARADOXE OU LOGIQUE : LA PENSÉE DE L'ÉLEVEUR ET L'IDÉAL DU CHEVAL SAUVAGE

1.6.1. La pensée de l'éleveur projetée sur la pêche

Commencer par la pêche un chapitre consacré à la pensée d'éleveur et à l'idéal du cheval sauvage peut sembler inapproprié. En réalité, le sujet n'est pas si éloigné qu'il y paraît au premier abord. J'évoquerai la pêche d'un poisson bien déterminé, dont l'étude permet de faire ressortir des éléments liés à l'élevage.

La question « quel est le poisson le plus important pour vous ? » à laquelle j'avais fait répondre cent personnes en 2005 (rapport non publié Ethnoequid 2005) m'avait permis de mettre en avant l'importance de certains poissons comme l'esturgeon (*xaty*), le brochet (*sordon*) et la lotte (*syalyar*). Mais celui qui remporta la préférence fut, de loin, le carassin (*sobo*, lat : *carassius carassius*) : sur un total de quatre-vingt-quatre réponses, quarante-deux nommèrent le carassin, dix l'esturgeon, six le brochet et quatre la lotte. Même s'il faut noter l'importance de la localisation géographique des personnes interrogées et que, de cette manière, une personne habitant le bord de la Léna nommera plus facilement l'esturgeon, le *sobo* est, selon mes observations faites depuis 1999, le poisson le plus nommé par les Yakoutes, que ce soit dans le nord ou dans le centre de la république.

Une question me semblait poser une énigme : pourquoi les Yakoutes, alors qu'ils se réclament être des mangeurs de viande et qu'ils parlent moins des autres nourritures, aiment tant faire les louanges d'un poisson de la famille des carpes ? Et pourquoi tant de codes à respecter existaient-ils pour ce poisson, alors qu'ils semblaient ne pas concerner les autres animaux de cette catégorie ?

Je menai l'enquête et continuai d'effectuer mes investigations de terrain et dans les bibliothèques écrivant un article consacré à ce poisson (Maj, 2006a), dont je me permettrai de citer certains passages. S'il ne constitue pas l'objet de ma recherche, le *sobo* est à étudier comme un poisson particulier qui ressemble au bétail par plusieurs points : sa localisation géographique, son élevage, ce que j'appellerai son « abattage » et ses techniques de consommation.

◆ 1.6.1.1. La localisation géographique

Voyons en premier lieu la localisation géographique de ce poisson. Celle-ci a lieu sur les *alaas*, ce qui implique une nécessaire sédentarité.

1.6.1.1.1. Un habitant des *alaas*

Le carassin est un poisson de la famille des carpes (cyprinidés). Il évolue non pas dans les cours d'eau, mais dans l'eau stagnante des lacs. Or, les lacs sont concentrés en Iakoutie centrale. L'essentiel de ces plans d'eau se trouve dans les régions de la Vilûj et de Taatta (Maj, 2006a : 304-305), considérées comme les foyers importants de la culture sakha. La région de Taatta est particulièrement abondante en lacs. Ces points d'eau appartiennent à l'écosystème des *alaas*, que j'ai décrit plus haut comme le lieu idéal d'élevage de bétail pour les Iakoutes.

Les poissons que l'on trouve dans les régions du nord, plus montagneuses et faites de vallées et de marécages, comme par exemple à Verkhoïansk, résultent d'implantations récentes. Ceux qui sont pêchés dans le nord ne disposent pas de la renommée de ceux originaires de Iakoutie centrale. Les animaux « *bult* » plus prestigieux de Iakoutie septentrionale sont le lièvre ou le renne sauvage. En somme, le carassin vit dans les régions de Iakoutie appelées de nos jours « les régions les plus traditionnelles de Iakoutie, celles où vivent les vrais Iakoutes ».

1.6.1.1.2. Le *sobo* sédentaire

Ce poisson, au regard de son lieu de vie sur les *alaas*, peut être considéré comme un animal sédentaire. Pour illustrer cette idée, je donnerai comme exemple un conte, que je ne retranscrirai pas ici dans son intégralité. Il présente clairement le *sobo* comme un poisson sédentaire, en l'opposant au butor (*botaurus stellaris*) migrateur dont la figure est peut-être une allusion au nomadisme.

« C'est alors qu'avec l'automne arriva le froid. Le butor annonça tristement qu'il fallait se séparer, qu'il fallait s'envoler vers le sud, pour les pays chauds. Cela fit de la peine au carassin, mais que pouvaient-ils faire ? Il alla passer l'hiver dans un trou au fond du lac avec les autres carassins. (...) En automne, lorsque les lacs commencent à geler, les carassins s'affolent. Ils se rassemblent en bande, font le tour du lac et se fauflent entre les roseaux. Ils sautent même hors de l'eau : il faut bien souhaiter aux butors et à leurs parents bon voyage. Malheureusement les carassins sont toujours en retard, car les butors et les autres oiseaux sont à ce moment-là déjà partis pour leur lointaine migration vers le sud. » (Šampurin, 1989 : 113).

« Si le carassin revêt une telle importance dans la culture des Iakoutes, c'est bien parce qu'il est lui aussi un habitant des *alaas*. Ici, la différence entre lacs et rivières, entre plans d'eau fermés et cours d'eau dont il est impossible de voir à la fois la fin et le début, est fondamentale. Dans les *olonxo*, l'eau se manifeste toujours sous la forme de mer, que le héros ne peut traverser qu'avec le secours d'un tiers et, dans les légendes, il est souvent dit qu'un Iakoute était si riche qu'il pouvait remplir de lait tout un lac. Il n'est question de cours d'eau dans la tradition orale que lorsqu'il s'agit d'indiquer ou de suivre une direction (...). Pour le Iakoute, le cours d'eau, en particulier la grande rivière, est, avec le soleil, le plus sûr le moyen de trouver son chemin, les principaux cours d'eau se dirigeant vers le nord¹⁸⁶. Les rivières, moyens

¹⁸⁶ Les cours d'eau sont utilisés aujourd'hui par les éleveurs de chevaux surtout lorsqu'ils doivent parcourir de longues distances pour trouver leurs troupeaux, ou lors de transhumances dans les régions où ils ont leurs pâturages d'été, très éloignés de ceux d'hiver.

temporaires de se déplacer, sont donc bien différentes des lacs, lieux de résidence permanente. De même que les Iakoutes habitent sur l'*alaas*, le carassin, en tant que poisson de lac, est un poisson résidant. C'est sans doute la clef du conte dans lequel interviennent les deux amis *sobo* et butor, qui se trouvent séparés l'un de l'autre de manière temporaire, durant l'hivernage de l'oiseau dans les pays du sud entre la fin de l'été (début septembre) et la fin de la saison froide (début juin). Ainsi, le butor migrateur abandonne son compagnon le carassin sédentaire. » (Maj, 2006a : 314).

Certes, les Iakoutes ne restaient, avant la collectivisation, pas constamment au même endroit mais se rendaient de leur maison d'hiver à leur résidence d'été, sans oublier les campements temporaires de fenaison. Leur attachement va surtout à leur résidence d'été et à celle d'hiver, qui constituent leurs deux lieux de vie principaux. Le poisson qui nous intéresse ici est donc, parmi les autres, le plus proche du lieu de vie des Iakoutes parce qu'il reste avec eux sur les *alaas*.

◆ 1.6.1.2. Elevage et pêche du poisson-bétail

Proche du Iakoute de par son lieu de résidence, le carassin l'est aussi par les similitudes qu'il a avec le bétail. Loin d'être un simple poisson, il n'est pas si différent de la viande. Par ailleurs, les techniques de pêche employées ont davantage rapport à un « ramassage » ou encore à « l'entretien d'un troupeau » qu'à la capture d'animaux migrants comme c'est le cas pour l'ombre arctique (*xarius*)¹⁸⁷ dans les rivières. Enfin, les poissons pêchés ainsi que ceux qui vivent dans le lac constituent un stock à disposition, comparable au bétail.

1.6.1.2.1. Un remplaçant de la viande

Dans un chapitre antérieur, j'ai montré que tous les Iakoutes ne possédaient pas de bétail. Par conséquent, tous ne consommaient pas de la viande, mais certains étaient pauvres, pêchaient et des pêcheurs (*balyksyttar*), qui mangeaient le produit de leur pêche.

Au milieu du XIX^e siècle, Bulyčkova notait : « La pêche est la principale source de nourriture et presque l'unique » (Bulyčkova, 1856 : 171). Quarante ans plus tard, Seroševskij étudiant la consommation d'une « famille moyenne » montra que les produits laitiers, qui font partie des produits issus des animaux vivants, étaient les premiers produits consommés, devant le pain, les produits issus des animaux morts que sont le poisson (de 100 à 10 *pud*¹⁸⁸) et la viande ainsi que la graisse (de 24,5 à 16 *pud*) (Seroševskij, 1993 : 313). A la même époque, Elisée Reclus écrivait : « Les Iakoutes mangent de la viande et préfèrent la chair du cheval ; mais ils sont fort économes de la vie de leurs animaux et ne les tuent que lors des grandes fêtes. » (Reclus, 1881:777).

¹⁸⁷ Ce poisson n'a pas été mentionné dans le questionnaire car il fait essentiellement le régal des gens du nord. Or cette année-là j'étais restée en Iakoutie centrale.

¹⁸⁸ Le *pud*, je le rappelle, correspond à 16,38 kg.

Notre informateur de Taatta indiquait, dans le même registre, que les Iakoutes, lors de leurs migrations vers les terres du nord, ne pouvaient pas se permettre de tuer leur bétail.

Au début de l'époque soviétique, Tkačenko écrit que « les Iakoutes mangent une fois par jour de la viande, habituellement le soir. Parfois, à la place de la viande, ils mangent des carassins. Ils préparent ce poisson de la même manière qu'ils cuisinent la viande. » (Tkačenko, 1929:40).

Les questionnaires posés lors de ma mission 2005 sur l'alimentation m'ont montré qu'aujourd'hui encore, durant la période où les réserves de viande viennent à s'épuiser (fin du printemps et été) et où les Iakoutes utilisent les produits laitiers, le poisson est souvent consommé en plus grande quantité que la viande.

Par ailleurs, il faut noter que le carassin n'est pas un poisson carnassier¹⁸⁹, contrairement au brochet ou à la lotte, et que ses entrailles possèdent les mêmes qualités que celles du bétail végétarien, (et sont consommées) à la différence de celles des poissons carnassiers qui sont jetées¹⁹⁰. Il en résulte qu'il est davantage à rapprocher du bétail. Ainsi, si les Iakoutes ne se désignent pas aujourd'hui comme des mangeurs de poisson, mais comme des mangeurs de viande (« Sans viande, nous ne pourrions résister au rude hiver qui dure huit mois ! »), il n'en demeure pas moins inéluctable que le *sobo* possède toutes les propriétés capables de faire de lui un bon remplaçant à la viande.

Ceci est d'autant plus intéressant que sa chair est traitée comme celle du bétail : « L'éventail de plats est très large. Bouillis, deux, trois ou quatre *sobo* sont mis à bouillir dans une casserole et servis dans une assiette, tandis que le bouillon, rendu épais par la décomposition des entrailles lors de la cuisson, est servi à part dans un bol. Frit, le *sobo* est d'abord salé et recouvert de farine puis rissolé, côté gauche en premier, afin que les viscères fraîches ne s'échappent pas par l'entaille. Il peut être farci au riz et ses œufs, abondants, prennent une couleur orange à la cuisson. A *Elges*, au nord de Verkhoïansk, on m'a servi des galettes de carassin. Celles-ci avaient été préparées ainsi : une fois la vésicule retirée et les nageoires égalisées ou coupées, les poissons écaillés avaient été coupés en trois : tête, corps et extrémité du corps avec queue. Le tout, branchies, arêtes et viscères comprises, avait été passé à la moulinette (la même qui servait à la viande) puis mélangé à du sel et de la farine, avant d'être frit à la poêle. » (Maj, 2006a : 318)

Ainsi, « le mode de consommation du *sobo*, de même que son évidage tel qu'il est décrit plus haut, se rapprochent de celui du cheval. En effet, les entrailles (*öļ*) sont considérées aussi bien chez ce poisson que chez le bétail comme une délicatesse. Les dictionnaires précisent que le terme *öļ* désigne spécifiquement les entrailles du carassin et non pas celles d'autres poissons. Par ailleurs, pour le bétail c'est le mot *iz* qui est utilisé. A l'image de la viande, plus un poisson est gras, meilleur il est¹⁹¹.

¹⁸⁹ Tout comme le *mundu* (vairon).

¹⁹⁰ Exception faite cependant du foie de la lotte.

¹⁹¹ Il existait d'ailleurs selon Alekseev un rite ayant pour fin de rendre les poissons plus gras dans le lac. Cf. Alekseev, 1980, p.247 : « On attrapait un écureuil de Sibérie [*Tamias striatus*], on l'installait

Selon notre informateur Mandar (2003), « La langue de *sobo* est très bonne. Chez les grands poissons, elle est grande, nourrissante et tendre. C'est comme du gras d'animal (*salo*¹⁹²) ». Une femme d'*Elges* m'a raconté que lorsqu'un homme souhaitait jadis faire une visite nocturne à une femme, il pouvait lui offrir un petit paquet de langues de carassin ou une côte de cheval. Dans une époque antérieure à celle de l'Union Soviétique, les adultes donnaient aux enfants quelquefois trente langues (*sobo tyla*) de *sobo*.¹⁹³ Il est intéressant de faire remarquer qu'en fait de langue, il s'agit du palais de l'animal, comme dans le cas de la carpe. « Au lieu de langue, [les carpes] ont le palais charnu : ce morceau de chair ne peut néanmoins se séparer du palais, et alors il a la forme et le goût de la langue d'autres animaux, ce qui lui en fait donner le nom » (Bérard 1988 :176). Ainsi, dans le carassin au contraire des autres poissons, les entrailles et la « langue » constituent les parties les plus succulentes, comme c'est le cas du cheval ou de la vache. » (Maj, 2006a : 319).

1.6.1.2.2. Techniques d'élevage et de pêche

Le *sobo* est le seul poisson à faire l'objet d'un élevage et d'une pêche s'apparentant à un véritable ramassage. L'un de mes informateurs¹⁹⁴ de la région de Taatta me raconta que, jadis, les Iakoutes d'un *alaas* faisaient transférer un certain nombre de carassins de l'*alaas* voisin dans le leur, afin d'améliorer l'espèce si ceux-ci étaient réputés gros et gras. La règle voulait alors d'attendre trois ans avant de juger du résultat. Le bénéficiaire était tenu de rendre la pareille à son donateur. Cette pratique est encore valable aujourd'hui et révèle un véritable contrôle de l'espèce par l'homme.

C'est peut-être ce qui fait dire aux Iakoutes la devinette suivante : « *Byykajkaan süöhüüeen süüs kömüs mann'yaty süge syld'ar ühü*, (« On dit qu'il y a une petite vache qui transporte cent petites pièces de monnaies sur son dos ») » (Artamonov, 1975 : 119). Elle est d'autant plus révélatrice que je n'ai pas trouvé de comparaison du même ordre concernant d'autres poissons.

Il faut ajouter que le *sobo* est un poisson particulièrement prolifique et que les filets, une fois retirés de l'eau, sont souvent remplis de poissons, ce qui n'est pas le cas pour les autres habitants des lacs que sont la lotte (*syalybar*)¹⁹⁵ et le brochet¹⁹⁶ (*sordonj*) qui se pêchent à l'unité. De plus, la pêche au carassin se pratique tout au long de l'année. La chasse au renne sauvage, pour sa part, reste aléatoire. En effet, elle dépend de l'arrivée des troupeaux de rennes lors de leurs migration qui n'est pas systématique, autrement dit qui a lieu une fois par année, mais pas tous les ans.

Le *sobo* est pêché tout au long de l'année au filet sur les petits et grands lacs de Iakoutie centrale et dans les autres régions où il a été introduit durant les dernières

sur un petit traîneau qu'on promenait sur l'eau, en ayant attaché son museau à l'arrière de l'embarcation par une corde ».

¹⁹² Mot russe désignant le gras blanc présent chez les gros animaux.

¹⁹³ Informations Mandar, 2003

¹⁹⁴ Informations A. A. Kolodeznikov, Taatta, Baajağa, 2005

¹⁹⁵ En russe *nalim*, en latin *lota lota*.

¹⁹⁶ En russe *šuka*, en latin *Esox lucius*.

décennies et où il s'est reproduit avec facilité. La pêche d'été est pratiquée en barque, plusieurs filets étant posés à différents endroits du plan d'eau. Leurs extrémités sont attachées à des bâtons, souvent des troncs de mélèzes, plantés dans le fond du lac¹⁹⁷. En hiver, les filets, profonds d'environ un mètre, sont immergés sous la glace, les bâtons dépassant de deux trous pratiqués à une distance de trente mètres environ l'un de l'autre. Au-dessus de la glace, leurs extrémités sont reliées par une corde, de sorte qu'il suffit de tirer la corde pour ramener le filet à soi, puis le remettre à l'eau. Le lac gelé permet au pêcheur d'atteindre les abords du trou. Dans les deux cas, les filets peuvent être relevés plusieurs fois par jour. Les autres poissons sont pêchés de manières différentes. Les vairons¹⁹⁸ sont pris au piège en été à la nasse le long des berges envahies d'algues. L'ombre arctique, présent dans les rivières et les lacs du nord de la Iakoutie, est pêché quant à lui à la fois à la canne et au filet, dont l'une des extrémités est reliée à la rive du cours d'eau et l'autre dérivant librement au gré du courant. La pêche au *sobo* se présente donc comme une pêche groupée en eau stagnante (Maj, 2006a : 317). J'ai omis dans mon article de mentionner un autre type de pêche intéressant qui se pratique durant l'hiver : par un trou dans la glace, l'homme place une grosse épousette qu'il fait tourner durant plusieurs minutes. C'est la force centrifuge qui attire les poissons engourdis dans le filet.

La pêche au *carassius carassius* est en somme une pêche féconde qui se pratique tout au long de l'année sur de vastes bancs de poissons peu rétifs, élevés dans un espace clos.

1.6.1.2.3. Stock de nourriture contre les aléas

Le carassin, en tant que réserve certaine de nourriture et animal résidant qu'il est toujours possible de trouver en un endroit donné, se rapproche davantage du bétail, réserve de nourriture sur pied, que du gibier.

En effet, à la fin du XIX^e siècle, « Les Iakoutes de Nam dis[ai]ent que les pêcheurs *balyksyttar* (*sic*) se nourrissant uniquement de poissons fai[saient] aussi des réserves de *mundu* en hiver » (Seroševskij, 1993 : 308). Ainsi, peuplant en grand nombre les lacs des *alaas*, où les Iakoutes habitent et pratiquent l'élevage de bœufs et de chevaux, les carassins représentent, comme les bovins, une réserve de nourriture, accessible à côté de la maison à toute époque de l'année. La pêche à ce poisson se pratique effectivement tout au long de l'année, été comme hiver, et fait du lac « un lieu de réserve permanente de nourriture fraîche, autrement dit vivante » (Maj, 2006a : 313). De cette manière, il est assimilable à un stock de nourriture qui relève davantage de l'élevage que de l'aléatoire lié à la chasse.

« Si, comme l'écrit Roberte Hamayon, « la pêche [dans les cultures sibériennes] apparaît comme un doublet mineur de la chasse, rappelant le statut du milieu

¹⁹⁷ Les lacs de Iakoutie ne sont généralement pas très profonds et se sont formés à la suite d'une modification du paysage et d'une décongélation progressive de la merzota.

¹⁹⁸ Le vairon n'apparaît pas non plus dans les résultats du questionnaire car il est surtout pêché pour servir de nourriture aux chats.

aquatique à l'égard du milieu forestier » et si « le poisson, semble se situer à mi-chemin entre les produits de la cueillette et du gibier (...) du point de vue des techniques par lesquelles l'homme l'acquiert et qui le laissent à mi-chemin entre l'état de produit et celui d'être » (Hamayon, 1990 : 298), alors le *sobo* révèle une particularité des « systèmes » culturels : celui de projeter les représentations qu'une société se fait d'un objet sur un autre élément, apparemment étranger, pour se l'approprier plus aisément. Ainsi, le carassin est pêché en filet et cet acte pourrait certes être assimilé à un acte de « ramassage », mais son « abattage » vient l'individualiser et « animer » tous ses congénères de la même espèce. » (Maj, 2006a : 323)

◆ 1.6.1.3. L'abattage du poisson-bétail

Si le carassin présente des analogies avec le bétail bovin, il offre encore une caractéristique curieuse qui le rapproche du bétail équin. En effet, le geste d'ôter la bile de l'animal tout en laissant à l'intérieur les intestins qui font partie des délicatesses peut être comparé à celui de l'arrachage de l'aorte chez les chevaux, permettant ainsi la comparaison avec l'abattage du bétail.

« Quel que soit le mode de cuisson choisi, les Iakoutes procèdent dans un premier temps à l'ablation de la vésicule biliaire (*iïös*¹⁹⁹) par le flanc. Pour cela, ils couchent le poisson sur le côté gauche, la tête orientée vers la droite, et font une fine entaille entre les première et deuxième arêtes en partant des branchies. Puis, ils arrachent la vésicule en passant un doigt, le petit pour les plus habiles, dans l'entaille, tout en prenant soin de ne pas briser la membrane contenant le liquide jaunâtre et de ne pas retirer l'intestin grêle qui y est relié. Certains enlèvent également les intestins et la vessie, d'autres les laissent en disant que ce sont les meilleurs morceaux. Le carassin ne meurt pas immédiatement lorsque l'homme lui ôte la vésicule biliaire et, souvent, il bouge encore au moment de l'écaillage. Le poisson est ensuite prêt à être cuisiné. Cet évidage partiel s'apparente plus à l'abattage d'une tête de bétail qu'à l'évidage d'un poisson. (...) Le *sobo* est le seul poisson sur lequel les Iakoutes pratiquent une telle technique d'évidage, qu'il n'est pas juste d'appeler ainsi car il n'est que partiel et la seule partie retirée est celle qui, par son goût, gâcherait celui de sa chair. Les autres poissons sont réellement « évidés », ou littéralement nettoyés (*yrastyyr*) : pour eux, on désigne les entrailles le terme *is*, à la différence du *sobo* (*ibin yraastyyr*²⁰⁰, nettoyer les entrailles). Les Iakoutes leur ouvrent le ventre dans le sens de la longueur, et leurs intestins sont enlevés dans leur totalité²⁰¹. Le geste de retirer la

¹⁹⁹ Ce terme désigne : 1/ le centre, le milieu de quelque chose, 2/ la vésicule biliaire, 3/ l'aorte.

²⁰⁰ *Ibin* : complément d'objet direct de *is*.

²⁰¹ Durant notre enquête de terrain à l'ouest de Verkhoïansk, nous avons recueilli la description suivante : les ombres sont ouverts dans le sens de la longueur, de la gorge à l'orifice anal. Si le poisson contient des œufs, ceux-ci sont mis à part avec la graisse rosée qui entoure les intestins, et la préparation est salée, huilée et mangée à la cuillère ou avec du pain. On peut prélever le foie, en recueillir un certain nombre et le manger après l'avoir laissé reposer quelques jours, ce qui lui donne le goût de sardines (rus : *šprotty*), mais on le fait rarement car cet organe est très petit. Le reste des entrailles est jeté. On racle le sang qui reste fixé le long de la colonne vertébrale. Le poisson est ensuite salé, bouilli ou frit.

vésicule biliaire (*üöstüür*, du mot *üös*) chez le *sobo* s'apparente à celui d'arracher l'aorte (*üös tardar*) chez le cheval. » (Maj, 2006a : 317).

Si le carassin est un poisson, il peut aussi en réalité être traité à la manière d'une petite vache. Comme les Iakoutes, habitant sur l'*alaas* et menant une vie sédentaire, il fait partie des animaux classés sous le terme de *bult* (« ce qu'on trouve », autrement dit le gibier et le poisson) mais s'apparente davantage aux animaux proches de l'homme (*süöhü*) en raison de son mode d'élevage, des techniques de sa pêche et de sa consommation.

Il est une bonne illustration de la force des représentations de l'élevage chez les Iakoutes : d'abord éleveurs dans l'âme, les Sakhas projettent la symbolique liée aux animaux « domestiques » sur un animal « sauvage » qui vit près de lui et qui est bien différent des animaux de la forêt ou des cours d'eau.

1.6.2. Les éleveurs urbains

Si les représentations d'éleveurs sont si fortes parmi les Iakoutes, il convient de s'efforcer de comprendre la force de ce symbolisme au sein de la population. En effet, la population ne vit actuellement pas de manière uniforme : certains Iakoutes vivent en ville, loin des campagnes. Malgré cet éloignement, les représentations liées à l'élevage restent fortes et je n'hésiterai pas à parler d'« éleveurs urbains » pour désigner les citadins possédant du bétail au village mais ne le voyant jamais. Il est intéressant d'étudier l'interaction entre villes et villages pour comprendre qui sont ces citadins ayant conservé leur âme d'éleveurs et ces éleveurs des villages qui travaillent pour les gens des villes.

◆ 1.6.2.1. Interaction entre ville et village

Les villes sont des espaces créés essentiellement au cours de la période soviétique pour les besoins de l'industrie extractive. Elles accueillent à présent les familles ayant suffisamment de moyens financiers pour quitter les conditions difficiles de travail dans la nature. Le secteur minier représente plus des trois quarts de l'industrie. Pour comprendre la relation intime entre la nature, le lieu d'extraction, la ville et la population, on peut remarquer que villes et cités minières sont situées sur les zones mêmes d'extraction. Leur économie et celle du pays dépendent de l'environnement immédiat.

1.6.2.1.1. Dichotomie apparente entre ville et village

Je vais me permettre, dans les chapitres qui suivent, de citer un article que j'ai consacré à la nature et la ville dans l'espace post-soviétique : « Avant d'être visible dans les relations économiques, le clivage entre nature et ville se fait d'abord sentir à travers l'ennui des villageois dans les villes et l'inadaptation des citadins au village, voire de manière encore plus notable sur les campements. Du temps de l'Union Soviétique, toute personne ayant terminé ses études à la capitale était envoyée pour trois ans au minimum dans un village pour faire son stage. Aujourd'hui, ceci n'est

plus une obligation. Attirés par les salaires plus élevés, certains s'exilent pourtant pour quelques temps, mais ceci n'est vécu que comme une période de transition avant un retour à la capitale favorisé par l'achat d'un appartement avec les économies réalisées. Il arrive cependant qu'un mariage favorise l'installation définitive au village, ce qui concerne davantage les femmes que les hommes. La plupart des jeunes en fin d'études natifs de la ville ne souhaitent pas partir travailler en région. (...) Pour les Iakoutes des campagnes en revanche, mieux vaut habiter au village et être occupé avec les bêtes que d'être inactif en ville, ou avec des horaires de travail de bureau qui laissent trop de temps libre : à la campagne on ne peut survivre qu'en s'affairant aux travaux de fenaison, à la traite des vaches ou à la coupe du bois. Très proches de la nature, les autochtones ne trouvent pas « d'occupation » citadine. Par ailleurs, les éleveurs qui vivent sur les campements, ainsi que les vieilles personnes dont le mode de vie a été lié à la nature, n'aiment pas vivre au village où ils disent « ne pas pouvoir respirer », même si celui-ci se trouve au milieu des montagnes. Les vieilles personnes ont du mal à s'adapter à la vie dans les maisons où elles se retrouvent vouées à l'inoccupation alors qu'elles disent avoir toujours à faire dans la nature. » (Maj, 2006b : 272).

1.6.2.1.2. Des vies similaires

« Ainsi, pouvons-nous réellement parler de dichotomie entre la ville et la nature en Iakoutie ? Les citoyens des villes sont-ils si éloignés de la nature ? A cette question, la réponse sera sans hésitation négative, car la ville en Sibérie extrême-orientale subit de manière plus forte l'influence de la géographie et du climat qu'une ville d'Europe. Les habitants des villes sont contraints aux mêmes températures que ceux qui habitent en pleine nature. Dans une certaine mesure, leur organisme continue de suivre le rythme des saisons et la fatigue constante de l'hiver laisse place à la vie nocturne pendant les très longues journées estivales²⁰² et à une consommation importante d'aliments gras en hiver. Les difficultés économiques et les [habitudes] font que les habitants des villes, qui n'ont pas accès facilement aux produits de l'élevage, de la chasse et de la pêche, se rendent chaque année dans la nature pour y ramasser baies et champignons²⁰³. Les gens des villages peuvent faire davantage de réserves que ceux des villes, car ils possèdent une cave gelée en permanence qui leur permet de faire des stocks importants. En ville, en revanche, les gens utilisent en hiver le balcon et des sortes d'armoires extérieures fixées aux fenêtres qui servent également de congélateurs. » (Maj, 2006b : 278)

1.6.2.1.3. Ville, village et parenté

« Les citadins possèdent souvent une ou deux juments ou vaches à la campagne chez des proches, famille ou amis, ce qui leur assure une ressource en viande qu'ils disent plus fraîche et meilleure que celle vendue dans les magasins. Par ailleurs, on

²⁰² Durant une grande partie des mois de juin et juillet, le jour laisse la place aux nuits blanches.

²⁰³ Même si le ramassage des champignons est une activité plus russe que iakoute, aujourd'hui tous les Iakoutes en mangent.

observe en été une migration rufo-citadine à double sens : les gens qui possèdent une datcha (rus : *dač'a*) vont y habiter tout en travaillant en ville, le temps des cultures potagères. Ceux qui ont des parents dans un village s'y rendent et ceux-là font l'inverse. On s'échange les appartements ou, si les obligations professionnelles empêchent de partir, on échange au moins les enfants, les neveux, les cousins. Pour les parents des villes, le souhait d'envoyer les enfants à la campagne est lié à la volonté de leur montrer ce qu'est une vie laborieuse, car ils devront inévitablement participer aux travaux de fenaison. Les enfants des campagnes ont l'occasion de profiter des avantages de la vie citadine : cinémas et magasins. Cependant, la grande majorité de cette migration ne concerne que les populations autochtones et le pourtour des villes importantes, dont les villages sont accessibles en voiture ou en bus. L'attachement des Iakoutes à leur terre est également significatif dans les dénominations : ils appellent « patrie » (rus : *rodina*, ou *min dojdum* en iakoute) le village ou bien la région dans laquelle ils ont grandi. Les gens des campagnes, voire du nord, mêmes s'ils ne souhaitent pas vivre dans leur village natal car ils s'y 'ennuient', disent pourtant vouloir y retourner au moment de leur retraite. Il est important pour eux que leurs funérailles se déroulent là où ils sont nés : celui qui est né dans la nature marque ainsi son attachement envers elle et entre dans un système de cycle de vie (naissance-vie-mort) dans la nature, même s'il vit la majeure partie de sa vie en ville. » (Maj, 2006b : 278)

◆ 1.6.2.2. Confier ses chevaux

Du temps des Soviétiques, chaque village possédait son sovkhoe ou son kolkhoze, où étaient élevés, par centaines, vaches et chevaux. Tous les habitants étaient employés dans ces fermes collectives. Aujourd'hui une forte nostalgie se fait sentir chez les gens qui se retrouvent sans travail depuis la fermeture des sovkhoes. Certains ont ouvert des entreprises unipersonnelles. Les autres villageois ont trouvé une bonne solution en confiant une ou plusieurs juments à un gardien de troupeau.

1.6.2.2.1. Système « D »

Les familles possédant de nombreux chevaux s'arrangent actuellement pour les faire surveiller par un gardien de la famille. Les autres les donnent à surveiller à un gardien qui rassemble plusieurs juments de provenances différentes dans un même troupeau. Le paiement s'effectue en nature, c'est-à-dire sous forme de viande, poulains vivants ou encore, comme dans la majorité des cas, en pièces sonnantes et trébuchantes. Les propriétaires sont tenus de fournir le foin aux gardiens. Les poulains sont tués au mois d'octobre et la viande est distribuée à tous les membres de la famille. Ainsi, la famille Gogolev de Khamagatta²⁰⁴ possède deux troupeaux de chevaux qui se partagent de la façon suivante :

- la sœur aînée (*edji*) : une jument ;
- le frère aîné (*ubaaj*) : trois juments et un étalon ;
- le deuxième frère (du milieu : *orto byraata*) : une jument et un étalon ;

²⁰⁴ Informations, famille Gogolev, Khamagatta, 2003

- le troisième frère (*ikkis orto byraata* : littéralement le deuxième frère du milieu) : huit juments ;
- la petite sœur (*balyt*) : deux juments ;
- le petit frère (*byraat*) : une jument.

Le frère aîné et le deuxième ont reçu chacun une jument du kolkhoze en récompense de leur bon travail quinze ans auparavant. Le petit frère, lui aussi, a reçu une jument, qu'il a offerte à sa grande sœur, puis une deuxième qu'il a conservée. Le Ministère de l'Agriculture propose par ailleurs des poulains à crédit venant d'autres régions pour les échanges de sang.

Cette famille fait garder les deux troupeaux par un des gendres qui est aussi chasseur. Au mois d'octobre, tous les membres se rassemblent auprès du gardien qui ramène tous les poulains au village. Ils décident ensemble, parmi les poulains, lesquels ils garderont en vue du remplacement des vieux chevaux et lesquels ils vont abattre. Puis, les poulains sont tués et découpés sur place, la viande, quant à elle, est donnée aux membres de la famille sans qu'une fête spéciale soit organisée.

C'est avec le gardien que la famille villageoise gère ses chevaux. Un rapport de confiance existe donc entre les deux parties qui repose sur la contribution donnée par les uns et le service rendu par les autres. Mais dans tous les cas c'est au gardien que revient le dernier mot : si le propriétaire ne donne pas assez de foin ou une somme d'argent trop insuffisante, il est probable que le poulain « disparaisse malencontreusement » ou « ne passe pas l'hiver ».

1.6.2.2.2. Des hommes forts entre nature et village

Il existe en fait deux types de gardiens des chevaux : ceux qui sont rémunérés par l'Etat et ceux que payent les particuliers²⁰⁵. Les gardiens privés sont des hommes qui vivent au village et contrôlent les troupeaux chaque jour par des rondes aux alentours. Les chevaux qui se trouvent plus loin sont rattachés aux bases d'Etat et sous la surveillance des « gardiens publics ». Dans les deux cas, les particuliers voient le sort de leurs juments dépendre entièrement du bon vouloir et de l'honnêteté des gardiens qui sont seuls à avoir accès aux troupeaux.

Ces gardiens de troupeau vivent en effet entre deux mondes : celui du village et celui de la nature. Prenons deux exemples en Iakoutie centrale.

Au village de Baajağa, dans la région de Taatta, vivent une quinzaine d'hommes dont la profession officielle est celle de gardiens de chevaux. En effet, il m'a été donné plusieurs fois de rencontrer des jeunes qui avaient travaillé un an ou deux en tant que gardiens, juste après ou avant le service militaire. Il n'existe pas, à proprement parler, de telle profession : seuls existent des grades « brigadier ; chef de brigades » (rus : *brigadir*), lorsqu'ils travaillent dans les bases d'élevage d'Etat. Les hommes sont absents du village pendant de longues périodes et ne touchent souvent pas leur salaire et sont alors rémunérés en nature : ils revendent la viande de cheval qu'ils reçoivent en paiement. On leur permet de maintenir leurs propres chevaux avec ceux de l'Etat.

²⁰⁵ Sans parler des gardiens qui gardent leurs propres chevaux dans le cadre d'une entreprise personnelle (*ČP : častnoe predpriatie*)

Près d'Appaany, dans la région de Nam, se trouve une base d'élevage, ancien sovkhoze repris par Ivan Zakharovitch Afanas'ev et un ami à lui au début des années quatre-vingt-dix. I. Z. Afanas'ev y travaille comme gardien de troupeau depuis vingt ans. Les autres gardiens de la base ne sont pas sur place en permanence ; ils s'y relayent sans cesse. Les années précédentes, son frère a travaillé là durant quelques mois et a construit le *balağan* dans lequel vivent les gardiens. L'été, des jeunes hommes (étudiants ou écoliers) viennent aider, notamment pour la fenaison et la préparation des stocks de foin qui permettent de nourrir les troupeaux en hiver. La base surveillait en 2003 quatre troupeaux (ainsi que quatre autres qui se trouvaient plus près d'Appaany), comprenant pour chacun un étalon et plusieurs juments, le meilleur ayant quinze juments et le plus jeune six. Ces troupeaux étaient répartis comme suit :

- 11 juments et 1 étalon appartenant à une organisation
- 80 chevaux appartenant à une trentaine de particuliers (et se trouvant plus près d'Appaany)
- 3 juments et 1 étalon appartenant à I. Z. Afanas'ev²⁰⁶

Lorsque les gardiens de troupeaux effectuent leur tournée et qu'ils rencontrent des troupeaux étrangers, ils vérifient toujours les marques de chacun des chevaux, afin de s'assurer qu'il n'y a pas d'individus appartenant aux troupeaux qui ne sont pas à leur charge. Lorsqu'ils rencontrent des chevaux étrangers ou qu'ils observent l'absence des leurs, ils préviennent les autres gardiens.

En Iakoutie centrale, le calendrier de travail commence pour les gardiens à partir de la fin octobre où l'on opère le tri entre les troupeaux et l'on sépare les poulains des mères (*ubaha byhyyta*). En novembre, les poulains de deux et trois ans sont nourris (*tyj tijehe xomura*) avant et après le Nouvel An. Durant tout l'hiver, on nourrit les chevaux lorsqu'il le faut (quand il fait froid) et on nettoie la neige qu'ils ont sur le dos lorsque celle-ci forme une congère. En mars, durant dix jours, on les nourrit sur les *alaas* où est stocké le gros des réserves de foin. En avril, a lieu le gros du travail, comme à l'automne : on ramène à la base les juments qui vont pouliner pour les nourrir et les surveiller, on marque les jeunes chevaux et on castré les mâles de trois ans destinés à être montés. En mai, on nourrit et on vérifie les troupeaux en notant les naissances et les robes des poulains dans le carnet de bord de la base. En été, il y a peu de travail, on profite de ce que les chevaux se réfugient à l'ombre, fuyant les gros taons pour les compter entre une et deux fois par mois.

Aujourd'hui, peu de jeunes peuvent se targuer d'être de « vrais gardiens de troupeau »²⁰⁷ : peu de gardiens sont chargés de la surveillance d'une centaine d'individus. La majorité ces jeunes possèdent un troupeau et viennent demander des conseils aux « véritables gardiens », lorsque c'est nécessaire. Ils échangent leur étalon avec les autres propriétaires et n'effectuent pas un travail sur la durée. « Ce n'est pas un travail de gardien, ils ne comprennent pas que le « sang » est important. »²⁰⁸

²⁰⁶ Il a peu de juments car il ne laisse pas vivre les poulains. « Mais il faut bien manger », dit-il.

²⁰⁷ Informations, Afanass'ev, Appaany, 2003

²⁰⁸ Informations, Afanass'ev, Appaany, 2003

Le métier est difficile et les jeunes ne veulent pas ou n'ont pas la condition physique pour le faire. En 2003, à Appaany, seuls deux garçons étaient bons pour le service militaire. Les autres avaient subi des traumatismes ou avaient d'autres ennuis de santé qui ne leur permettaient ni d'effectuer le service militaire, ni de travailler en tant que gardiens de troupeau.

Les gardiens de troupeaux qui travaillent pour l'Etat vivent un peu en marge des villageois. Leur femme et leurs enfants restent en général au village, alors qu'eux vivent seuls dans des maisons en bois rudimentaires, comportant uniquement des lits, une table, des bancs et un poêle. De par leur intérieur, la maison des gardiens ressemble à l'ancienne habitation des Iakoutes. C'est un lieu de repos et de repas, bien isolé du froid, où les gardiens vivent seuls, à deux ou en groupes ne dépassant pas cinq ou six personnes.

Les gardiens mènent une vie comparable à celle des ancêtres des Iakoutes du temps où ils n'habitaient pas dans des villages mais dans des *balağan* espacés les uns des autres par des kilomètres de forêts et de prairies. La différence essentielle réside dans le fait qu'ils ne vivent pas en famille, comme auparavant, et qu'ils n'ont la surveillance que de chevaux. L'éloignement des familles, l'ennui et le travail pénible de surveillance à cheval par des températures atteignant au mois de janvier les - 50°C (voire -60°C) dans le nord, poussent les gardiens à vivre dans des conditions difficiles. Les gardiens employés²⁰⁹ ne rentrent dans leur famille que pour les fêtes, tout comme les éleveurs de rennes, que les femmes suivent rarement sur leurs campements. Leurs maisons se trouvent généralement sur une prairie, où sont construites des clôtures en bois à l'usage des troupeaux et à côté desquels sont disposés quelques poteaux d'attache. Chaque gardien peut surveiller une centaine de chevaux, sachant qu'un troupeau est généralement composé de dix à quinze individus. Ce qui signifie qu'un gardien surveille près d'une dizaine de troupeaux, disséminés dans la nature autour du village ou de la base d'élevage. Ces gardiens se nourrissent essentiellement de viande de cheval et de pain ainsi que du gibier chassé lors des tournées de surveillance.

Ils disposent à la base d'élevage de chevaux de selle sur lesquels ils font les tournées et qui sont leur unique moyen de déplacement pour rejoindre le village.

Les gardiens qui travaillent pour des particuliers peuvent avoir une autre activité : ainsi le métier de chasseur convient bien à leur double activité et donne la possibilité de traquer le gibier en même temps que l'on surveille les troupeaux. Les autres gardiens sont des hommes du village qui font des tournées aux alentours n'excédant pas une journée, soit de quelques kilomètres à cent kilomètres quotidiennement. Dans tous les cas de figure, une tournée des troupeaux ne peut se résumer à une simple vérification car il est toujours besoin de relever quelques pièges à petits animaux à fourrure en cours de route, de vérifier l'état de la glace, le niveau de l'eau, la qualité de l'herbe en prévision de la fenaison et de trouver les bonnes prairies à

²⁰⁹ Nous avons rencontré un certain nombre de jeunes gens qui ont travaillé comme gardiens pendant une année ou deux et ont ensuite cessé cette activité.

faucher en été. Les gardiens de troupeau sont non seulement des bergers mais aussi de bons conseillers et de fins connaisseurs de la nature.

1.6.2.2.3. Appel de la nature et prestige

Même s'ils sont conscients de la rudesse de leur vie, les éleveurs aiment leur profession. Ils éprouvent le besoin de ces mouvements et des allers-retours incessants entre leur base et la maison. « Au village, il y a du bruit, trop de gens. Lorsque je suis trop longtemps à la maison, j'ai envie de retourner dans la taïga. Et au bout d'un moment, là-bas, j'ai la nostalgie de la maison. Je n'aime pas rester plus d'une semaine au village. Au bout de quelques jours, j'ai déjà envie d'être sur mon cheval ! »²¹⁰. Dans le nord, Gricha m'a raconté sa rencontre avec des ours, la noyade de son collègue, les risques que la glace se brise sous les sabots du cheval au printemps, les glissades sur le verglas, ses côtes cassées après que deux chevaux affolés lui soient passés sur le corps. Malgré tout, il ne peut rester longtemps au village. Sur ses campements où moi, femme occidentale, je trouvais peu d'occupation, il a toujours à faire : couper du bois, vérifier ses troupeaux, chasser, pêcher, réparer les clôtures et le matériel.

Les hommes qui sont gardiens de troupeau jouissent d'un certain prestige dans les villages et même au-delà. Ainsi, la famille de Piotr Nazarev à Khamagatta possède beaucoup de chevaux : « ce sont des gens forts » (rus : *silnye ljudi*). On dit également à Khamagatta qu'un grand-père vivant à Pokrovsk, possède cinquante chevaux et cent vaches. « Il vit comme un *baaj* (« homme riche ») : il boit du koumys et en vend pour l'*ybyax*. Le président lui a donné un tracteur et une voiture pour son travail. Ici à Khamagatta, personne n'a plus de vingt ou trente chevaux... »²¹¹, disent les habitants de Khamagatta. Les éleveurs à Sakkyryr sont des personnes respectées et même jalouées. La vente de la viande leur permet de financer les études de leurs enfants, voire d'acheter une voiture. En outre, ils ont toujours de la viande à disposition et « mangent bien », à la différence de certains habitants du village qui n'élèvent ni chevaux, ni rennes, ni bovins et ne disposent pas des moyens nécessaires pour garnir chaque jour leur table de viande, alors que sans elle il n'y a pas de vrai repas pour le Iakoute.

Ainsi, les éleveurs jouissent d'un prestige indéniable, même si certaines personnes considèrent leur mode de vie comme « sauvage » (rus : *dikij*) et par conséquent éloigné des mœurs villageoises. C'est avec eux qu'est organisée la fête de l'*ybyax*. Ce sont eux en effet qui fournissent le principal divertissement de la fête : les courses de chevaux, où s'affrontent les fils des différents éleveurs ou les éleveurs eux-mêmes. Les courses de chevaux, dans les villages iakoutes, sont ainsi le moment où se mesurent les principaux pouvoirs du village, supportés par les paris des villageois. Par ailleurs, les grandes décisions administratives sont prises en concertation avec éleveurs.

²¹⁰ Informations Afanass'ev, Appaany, 2003

²¹¹ Informations, famille Gogolev, Khamagatta, juillet 2003

Mais si c'est d'eux que dépend la vie des villageois, ils ont aussi un poids sur celle des citadins.

◆ 1.6.2.3. La dépendance des gens des villes

Quelle est la situation des citadins par rapport aux villageois ? Au premier abord, nous pourrions croire qu'ils se trouvent mieux lotis que les villageois du fait de la proximité et de la profusion des magasins. Il n'en est rien. Les raisons économiques font que les citadins, pour beaucoup, ne peuvent se passer de la campagne. En effet, l'unique accès par avion et par route à Iakoutsk engendre l'augmentation du prix des vêtements et des fruits et légumes non produits dans la république. En réalité, les Iakoutes restent fortement dépendants de la nature et des gardiens de chevaux.

1.6.2.3.1. Dépendants de la nature

Le lieu de vie joue un rôle important dans les habitudes alimentaires des Iakoutes. La nourriture n'est pas la même si la personne habite au village, sur un campement dans la nature ou à la ville. En effet, les produits consommés sont les produits de première proximité et de plus grande facilité d'accès. Au campement, les Iakoutes consomment ainsi une quantité importante de gibier et de viande de cheval, alors qu'au village les produits laitiers, les légumes du jardin et la viande de bœuf prédominent. A la ville, l'accès aux magasins permet une plus grande diversité d'alimentation et les Iakoutes se nourrissent « à la russe » et d'une grande quantité d'aliments achetés dans le commerce.

Néanmoins, ces trois lieux ne sont pas fermés et les connections entre eux demeurent permanentes. Ainsi, les campements sont connectés aux villages, où les Iakoutes cherchent les produits de consommation courante qu'ils ne peuvent prélever dans la nature. Les villages sont connectés aux campements, d'où ils reçoivent gibier, poisson et viande de cheval, et à la ville pour les produits de consommation courante. Et les gens de la ville reçoivent produits de la forêt et viande de la part de la famille à la campagne.

Les difficultés économiques et les traditions font que les habitants des villes, qui n'ont pas accès facilement aux produits de l'élevage, de la chasse et de la pêche, se rendent chaque année dans la nature pour y ramasser baies et champignons²¹². Par ailleurs, on observe en été une migration ruo-citadine à double sens : les gens qui possèdent une datcha vont y habiter tout en travaillant en ville, le temps des cultures potagères.

Les habitants de la ville, y compris ceux que l'on pourrait qualifier de « classe moyenne » et qui perçoivent des salaires respectables, pratiquent tous des réserves de nourriture. Ils possèdent souvent une datcha et y cultivent en été des légumes qu'ils mangent dès la mi-juillet. Les premiers légumes sont les cornichons (sorte russe utilisée pour faire des bocaux de cornichons au vinaigre), cultivés sous serre.

²¹² Certaines régions sont particulièrement connues des citadins. C'est le cas de la région Amga où les habitants des villes se rendent en voiture, à plusieurs heures de route de l'autre côté du fleuve, pour ramasser des fraises des bois par seaux entiers.

L'oignon vert et le fenouil servent de condiment tout l'été et certains en font des conserves salées pour l'hiver. La fin de l'été (mi-août à fin août) est consacrée aux sorties à la campagne ou aux abords de la capitale pour ramasser les champignons qui ont poussé après les pluies de cette période. Les maîtresses de maison occupent toutes leurs soirées d'août à la confection de bocaux de champignons marinés ou à la cuisson préalable de champignons qui sont congelés en prévision des repas hivernaux. A partir de fin juillet, les citadins se rendent dans les villages pour récolter des baies. La région d'Amga (*Amma*) et de Čurapča est connue pour ses *d'ed'en* (fraises des bois). On récolte aussi les *xaptağas* (groseilles) et *monn'oğon* (cassis) sauvages qui poussent en forêt. Les citadins, cependant, connaissent moins bien les endroits où récolter ces baies et les villageois les tiennent secrets. A partir de la mi-août, on récolte dans la région d'Aldan les myrtilles, qui ne poussent pas dans la région de Iakoutsk. On peut aussi récolter à partir de fin août *kyhyl oton* (littéralement « la baie rouge », ou *ulaax oton*, la baie à eau), l'airelle, qui est congelée nature ou cuite en confiture. Les pommes de terre sont déterrées début septembre, avant les grosses gelées nocturnes, et rapportées à l'appartement, où elles sont séchées puis entreposées dans un cagibi non chauffé. Fin septembre, c'est finalement au tour du chou d'être coupé. Les maîtresses de maison les râpent et en font du chou fermenté qui est congelé sur le balcon, de manière à ce qu'il suffise d'en décongeler un morceau pour le servir en salade en hiver.

En somme, le proverbe iakoute qui dit : qu'« un jour d'été nourrit tout l'hiver » (« *Biir sajynny d'yly abatar* »²¹³) est tout aussi vrai pour les citadins que pour les gens des villages.

1.6.2.3.2. Dépendants des gardiens de troupeaux

Les Iakoutes, lorsqu'ils mangent de la viande, souhaitent qu'elle provienne de la campagne, autrement dit des régions iakoutes réputées pour leur élevage. Ce n'est que par manque de moyens ou par l'absence de parents villageois, mais toujours avec dépit, qu'ils achètent en magasins viandes, saucisse et *pelmeni* (raviolis russes).

Ceux qui n'ont pas de parents à la campagne n'ont pas la chance de se procurer de la viande fraîche dont ils connaissent la provenance. Ils l'achètent dans les magasins et consomment une grande quantité de saucisses diverses (sèches, fumées et cuites). Ils ne servent jamais la viande en gros morceaux, mais la coupent en menus carrés²¹⁴ (à la différence des gens de la campagne qui en servent de gros morceaux) qu'ils cuisent à l'huile et mélangent à des pâtes, du riz ou des pommes de terre. Ce type de plat, couramment préparé à la ville, porte le nom russe de *žarkoe* (le plat chaud). Il est accompagné généralement d'une salade, par du gras de cochon (*salo*), des bonbons, de la confiture et du pain.

Le ou les poulains qui naissent chaque année fournissent à la famille la viande fraîche de l'année. Les personnes qui ne possèdent pas de bétail reçoivent de la viande de leur famille ou par l'intermédiaire de leur travail. Ainsi, par exemple, les

²¹³ Informations, Mandar, Baajağa, 2005

²¹⁴ A la fois pour que la viande cuise plus rapidement et par souci d'économie.

personnes qui sont amenées à aller dans le nord de la République en profitent souvent pour acheter sur place de la viande de renne. Lorsque quelqu'un se rend dans le nord, il est convenu de le charger de provisions locales à son départ. On lui donne à emporter les meilleures nourritures : poissons, viande (cheval, renne) et gibier (oies, canard, viande d'élan...).

Ainsi, le citadin qui a la chance d'avoir de fréquents contacts avec le village peut-il se vanter d'avoir la meilleure nourriture, la plus biologique (littéralement « écologiquement pur » (rus : *ekologičeskij čistyj*)), comme il est convenu de dire.

Il n'en demeure par moins que, si le citadin souhaite avoir de la viande fraîche en provenance de la campagne, il doit garder des contacts étroits avec sa famille, ses amis ou le gardien à qui il a confié ses bêtes. Cela nécessite de maintenir les relations en bons termes, sous peine de ne pouvoir contrôler la disparition possible de ses bêtes, qui peut être décidée à tout moment par la personne chargée de la surveillance des animaux si elle n'est pas satisfaite des termes de son accord avec le propriétaire.

Malgré ce risque toujours présent, le citadin se sent l'âme d'éleveur. Il possède ses bêtes et mange leur viande plutôt que celle des magasins, ce qui lui apporte la satisfaction supplémentaire de pouvoir en offrir à ses hôtes et de gérer les stocks comme s'il vivait à la campagne. Avant tout, il est important pour le Sakha de consommer la viande de ses propres bêtes, sans doute parce que ceci est économiquement intéressant, mais aussi et surtout parce que c'est un moyen sûr d'en connaître la provenance.

1.6.3. Le cheval « sauvage » : intouchable et intouché

Si les Iakoutes mangent leurs bêtes, bovins et chevaux, il faut noter qu'ils ne consomment pas n'importe quels chevaux et de n'importe quelle manière. Le cheval consommé est un animal élevé dans la nature avec peu ou pas de contacts avec l'homme. Les représentations de cet animal sont différentes en fonction du produit consommé. Autrement dit, les Sakha consomment les produits du cheval de deux manières différentes. J'évoquerai d'une part les produits laitiers, d'autre part les aliments carnés.

Les voyageurs et les ethnographes font généralement peu de différence entre le cheval et le bovin : « Les Yakoutes²¹⁵ mangent la chair du bœuf et du cheval, toujours bouillie, et boivent le lait de vache et de jument. La manière de préparer la viande rôtie leur est inconnue, ainsi que l'art de faire du pain. Pour eux, la graisse est le mets le plus délicat, et ils ne connaissent point de plus grand plaisir que d'en dévorer une grande quantité, crue ou fondue. » (Lanoye, 1865 : 264). Pourtant il existe dans la gente équine une large catégorie de chevaux montés, qui pose la question du traitement des différentes classes parmi cette espèce. Consomme-t-on

²¹⁵ *sic*

les montures comme on consomme les autres chevaux ? A cette question la réponse est claire : les Iakoutes aiment la viande de chevaux qui ne travaillent pas. En d'autres termes, s'ils ne consomment en théorie pas leurs montures, les manger est rendu tout à fait possible lorsque celles-ci sont laissées en liberté durant une durée déterminée : « Quand le prince voit que son cheval se fait vieux, il le libère. Mais si ce cheval vit par la suite plusieurs années et que ses dents commencent à tomber, alors le prince l'abat, rassemble ses proches et le mange avec eux. Il arrive que pour le festin il tue un autre cheval et enterre son cheval, mettant en terre non loin de la tombe tout son harnachement » (Konstantinov, 1970 : 184). En revanche, le propriétaire ne consomme pas lui-même les produits de sa monture mais les vend à un tiers.

C'est la raison qui me fait dire que l'une des différences fondamentales qui existent entre les représentations liées aux aliments venant des bovins et des équidés a rapport avec la viande et non avec le lait. Je ne parlerai pas du lait ni de la chair et du cinquième quartier dans ce chapitre, réservant la commentaire pour la dernière partie de ce travail.

Ainsi, les Iakoutes aiment la viande des chevaux libres qui ont eu le moins de contacts possibles avec l'être humain. Si utiliser le mot 'sauvage' n'est pas exact car il renvoie en français aux animaux sauvages et à une distinction radicale entre 'sauvage' et 'domestique' qui n'existe pas en tant que tel dans le système iakoute, il est en revanche très commode car il permet d'englober les termes de « libre », « sans maître », « insoumis » et « sauvage » sous un même terme. Il conviendra d'étudier plusieurs idées : l'hypothèse selon laquelle il existait des chevaux sauvages en Iakoutie avant l'arrivée des Iakoutes ; les chevaux sans propriétaires ; le cheval sacré du troupeau comme cheval intouché ; le cheval insoumis du héros et la monture libre du Iakoute et enfin le rapport entre chasseur et cheval sauvage.

◆ 1.6.3.1. L'hypothèse des chevaux sauvages

Selon les hypothèses de Čerskij et de Lindenau, le cheval est le cousin direct des mammoths. Ces idées ont été soutenues par le spécialiste du cheval Gabyšev et l'archéologue Lazar'ev, selon lesquels il est possible qu'ait vécu un cheval de la toundra, avec lequel se serait croisé le cheval iakoute de l'époque, le type disons « de base », qui aurait donné le cheval iakoute élevé ensuite par le peuple sakha.

Cette hypothèse préoccupe largement ses partisans et ses détracteurs. Mon informateur N. D. Alekseev a son explication : « Ces scientifiques ne savaient pas que le cheval est un animal qui s'adapte. C'est pourquoi ils n'ont pu qu'élaborer une hypothèse de croisement entre le cheval sauvage du nord et les chevaux amenés par les Iakoutes. Moi, en tant que biologiste, je peux dire qu'avant l'arrivée des Iakoutes, il n'y avait pas de chevaux sauvages. Sans l'homme, les chevaux ne peuvent pas vivre. Sans l'apport de nourriture et la protection que l'être humain lui apporte, la lignée ne peut continuer. Les adultes certes peuvent survivre. Mais, par contre, les poulains ne survivent pas à l'hiver sans être nourris. Ainsi, peu à peu les troupeaux meurent. C'est pourquoi les chevaux n'auraient pas pu survivre sans la présence de

l'homme.²¹⁶ » Ce n'est pas l'avis de D. D. Savvinov, directeur de l'Institut d'Ecologie Appliquée du Nord à Iakoutsk qui, en apprenant mon sujet de thèse, s'empressa d'ajouter lors de son intervention à la commission tenue en mai 2006 pour présenter un projet de création du musée du permafrost à Iakoutsk : « Il ne faut pas croire que tous les animaux de l'ère des mammouths sont morts. Le cheval iakoute en est un descendant direct ! ». Le directeur d'un important établissement scientifique de Iakoutsk m'expliqua ainsi : « Pourquoi les chevaux de la Kolyma sont-ils blancs ? Parce qu'ils sont croisés avec les chevaux sauvages qui vivaient là-bas il y a cinq mille ans ». A cela N. D. Alekseev me rétorqua : « Les chevaux sont apparus dans la Kolyma à une période récente. Ils sont tous de robe claire car ils proviennent d'une souche étroite formée de quelques individus seulement. On trouve certes des ossements de chevaux préhistoriques. Mais cela ne veut pas dire pour autant que ces chevaux n'avaient pas disparu bien avant que les Iakoutes n'introduisent les chevaux domestiques »²¹⁷.

Les mammouths ont disparu, mais les chevaux iakoutes, dont l'origine remonterait à leur époque, donnent en tout cas aux Iakoutes une certaine légitimité sur la propriété de leur territoire actuel. A suivre leur théorie, les Iakoutes, une fois arrivés sur leur nouvelle terre, se seraient soit appropriés des chevaux préhistoriques, soit auraient croisé leurs chevaux avec des chevaux préhistoriques. Le cheval dit « iakoute » n'en serait devenu que plus « sauvage ».

◆ 1.6.3.2. Les chevaux sans propriétaires

Mon informateur Mandar, lui aussi, a adopté la théorie d'une survivance des chevaux iakoutes de l'époque préhistorique : « Nous n'avons pas de chevaux *kyyl* (animal sauvage). Mais les scientifiques trouvent de nombreux ossements de chevaux et de bovins de catégorie extrêmement ancienne. Notre peuple vivait ici et en Asie centrale et il possédait partout des chevaux. C'est la raison pour laquelle les chevaux d'ici et ceux des steppes, ont permis aux Turcs de conquérir le monde. Ce sont les chevaux qui vivaient ici et ceux des steppes qui ont permis de créer la race actuelle iakoute. Ils sont très résistants. Trop, peut-on même dire. Leurs moeurs sont presque demi-sauvages (rus : *poludiki*)²¹⁸ » Cette hypothèse du croisement de chevaux sauvages avec les chevaux du sud de la Sibérie justifie pour le cheval iakoute un « comportement et une résistance sauvages (*xanyl* : non dressé) ». Mais il n'existe en réalité aucun cheval sauvage, aucun cheval qui existerait dans la nature indépendamment de l'homme, comme une bête sauvage. Si les chevaux vivent de manière sauvage, et appartiennent en général à quelqu'un, les chevaux esseulés sont des chevaux « sans propriétaire ».

L'existence de tels chevaux est due à des propriétaires qui se séparaient volontairement de leurs animaux. Dans les temps anciens, pour remercier les esprits, les Iakoutes leur envoyaient des chevaux et des bovins. Quand ils avaient

²¹⁶ Informations, N. D. Alekseev, Iakoutsk, 2003

²¹⁷ Informations, Alekseev, Iakoutsk, 2006

²¹⁸ Informations, Mandar, Baajağa, 2005

cent vaches, ils en envoyaient une vers le nord. Et quand ils possédaient cent chevaux, ils en envoyaient un vers le nord. De telle manière que ceux-là ne reviennent pas. Les riches pouvaient envoyer de dix à vingt chevaux et bovins. Ce rite, portant l'appellation *kyjdaa* fera l'objet d'une étude détaillée dans la deuxième partie de ma thèse. Pour le moment, arrêtons-nous au fait qu'il était à la source de l'apparition de troupeaux sans maîtres qui pouvaient se reproduire librement. Si, selon les récits les plus courants sur l'installation du héros civilisateur Ellej, celui-ci aurait créé des feux de fumée qui auraient attiré les troupeaux de son beau-père, il existe d'autres versions de l'histoire de la création de ses troupeaux : « Ellej Bootur, lorsqu'il s'installa, attrapa une jument sauvage. Ensuite, d'un autre côté il captura une vache sauvage (rus : *dikaâ*) et ce fut le fondement de sa richesse. Il existe des récits sur ceux qui ont capturé des animaux sans maître. Les vaches habituellement mourraient, étaient mangées par les animaux sauvages. Mais les chevaux avaient une nature forte et survivaient.²¹⁹ » Mandar me raconte un autre récit à propos des chevaux sans maîtres de sa région :

« Dans le district Edigej vivent de nos jours les Argunov. Leur arrière-arrière-grand-père était éleveur de chevaux et travaillait pour un riche. Voilà qu'un jour, de nulle part, un cheval noir inconnu, énorme, arriva dans ses troupeaux. Il avait une longue queue et lorsqu'il la remuait, on aurait dit un demi-*abaahy*. Ce cheval s'appropriait très vite les juments des étalons. Puis tous les troupeaux furent noirs. C'est pourquoi, chez nous aussi, on rencontre des chevaux noirs. A vingt-cinq kilomètres d'ici, à Kutama, il y avait beaucoup de chevaux blancs jusqu'à une date récente. La légende dit qu'un ancêtre des Khatylaevy était riche et possédait de nombreux troupeaux. Un jour il décida d'inviter de nombreux hôtes à un *yhyax*. Un petit nuage bleu apparut. Puis un arc-en-ciel. Les gens regardèrent. Là-bas, se tenaient une jument et un poulain noir. L'homme s'appropriait ces animaux et c'est depuis ce temps-là que tous ses chevaux furent noirs. Il était le maître de plusieurs troupeaux de chevaux noirs moreaux (rus : *voronyj*). Ces troupeaux vécurent jusque dans les années soixante à Kutama. Ils se multiplièrent. A présent on voit encore ces chevaux qui lui ont été offerts. C'est la raison pour laquelle on parle de « *xallantan xara sylgy belextetiller attar* », les chevaux noirs offerts par le ciel.²²⁰ »

Les récits évoquant des chevaux sans propriétaires étant rares, je me permets d'en livrer un second :

« Il y a très longtemps, avant la foi (rus : *vera*) iakoute, alors qu'on coupait encore le bois avec une longue lame (rus : *pal'ma*)²²¹ et qu'on se cachait avec les arbres quand on avait peur des batailles, le vieux Baahynaj avec ses sept enfants et sa femme arriva dans un endroit situé à vingt *kös*²²² (c'est-à-dire deux cents kilomètres) au sud de Iakoutsk. Ils arrivèrent en traîneau pendant le verglas de printemps. Son fils aîné s'appelait Vasilik Syaj et était âgé de neuf ans lors de leur déplacement. Il aidait son père, en faisant avancer le traîneau. C'était un enfant très fort.

²¹⁹ Informations, Mandar, Baajağa, 2005

²²⁰ Informations, Mandar, Baajağa, 2005

²²¹ En iakoute *batyja* : lame montée sur un manche de même longueur, d'environ un mètre de long, avec lequel les Iakoutes chassaient l'ours et se battaient.

²²² Carole Ferret note que le *kös* est une unité de mesure directement liée au pastoralisme nomade et qu'elle varie selon les saisons (Ferret, 2006 : 1027).

Arrivés dans ce lieu, appelé à présent Čabyčax Yjaabyt, il aperçut des chevaux qui avaient été chassés (*kyjy ypppyt xahyyga syl'dar sylgylar*), qui trouvaient leur nourriture sous la neige. Il abattit sept de ces chevaux gras de son arc et c'est ainsi qu'il se sauva de la famine. On dit que s'il n'avait pas rencontré ces chevaux, il serait mort de faim.

Voici qu'arrivé à Čabyčax Yjaabyt, le vieux Baahynaj installa son *uraba* à l'ouest d'un petit lac. En ce temps-là, la plupart du temps on fait une *uraba*, mais on trouvait déjà des habitations, couvertes de fumier appelées *xolomo*.

Le vieux Baahynaj avait du sang russe²²³. Il était de sang mêlé (*sienčer kihi ebit*). Il était marié à une Iakoute et vivait à la iakoute. Ainsi, il chassait l'élan et pêchait pour procurer de la nourriture à ses enfants et les élever. Par la suite il trouva à cet endroit des chevaux et des vaches. On disait qu'il était devenu propriétaire de bétail après avoir trouvé du bétail chassé [en offrande aux divinités] (*kyj ypppyt süöbüléri bulttan süöbüllemmite buoluo dien buolaru*). En ce temps-là ces terres n'étaient peuplées ni par les hommes ni par le bétail). On dit qu'il vivait ici, se cachant en permanence des vieux guerriers. On disait : voilà donc de quels hommes est venue la descendance. » (Ergis, 1960a : 272)

Les deux récits mettent en scène la création d'une richesse. Sans posséder le caractère mythique de la fondation de la richesse d'Ellej, héros civilisateur, ces récits racontent la fondation, à une époque lointaine, de biens qui se transmettent ensuite de génération en génération en se fondant sur des chevaux sans propriétaires. Je n'oserais appeler ces chevaux des animaux marrons. En effet, les chevaux iakoutes étant élevés dans la nature, il semble peu commode de dire d'eux qu'ils sont marrons. Néanmoins, il est intéressant de remarquer que les chevaux sans propriétaires ne sont pas considérés comme tels, mais comme des chevaux « destinés aux divinités » ou « provenant de dieu » : « Quand ces chevaux viennent vers l'homme, ils sont considérés comme un don de dieu (rus : *božij dar*)²²⁴ ».

En outre, si Jean-Pierre Digard écrit qu'« à la différence du marronnage, l'ensauvagement est savamment entretenu à des fins diverses » (Digard, 1994 : 20), j'ajouterais que non seulement les Iakoutes élèvent leurs chevaux de manière sauvage mais entretiennent l'idée d'ensauvagement comme base de l'élevage.

◆ 1.6.3.3. Le cheval insoumis du héros, la monture libre de l'éleveur

Si les premiers éleveurs sont censés, dans les légendes iakoutes, avoir établi leurs troupeaux grâce à l'appropriation de chevaux sauvages, dons des esprits, il est logique que le premier cheval monté ait été lui aussi un cheval sauvage. Voici un conte très éloquent qui fait le récit de la première fois où le cheval a été monté par l'homme et tente d'en donner les raisons.

« Un jour le cheval paissait sur une grande et verte clairière. Il avait trouvé une belle prairie : des chevaux paissaient, mangeaient librement et pouvaient se repaître la panse. Mais arriva le renne. Il vit la prairie spacieuse et l'herbe

²²³ Le terme *baahynaj* désigne en iakoute un enfant issu d'un couple mixte russo-iakoute. C'est un terme du langage parlé qui peut être remplacé par le terme *saxlar* (à ne pas confondre avec le pluriel iakoute de *saxa* : *saxalar*)

□ Informations, Mandar, Baajağa, 2005

abondante, et le cheval. Et cela lui suffit. Le renne décida de rester là pour toujours. Cela ne plut pas au cheval, qui voulait paître seul sur la prairie qu'il aimait. Mais il ne savait pas comment chasser le renne. Alors, le cheval s'adressa à l'homme pour lui demander son aide. 'Je n'arrive pas à atteindre le renne. Comment puis-je le chasser de la prairie?', demanda l'homme. Si je te mettais une bride et que je me mettais sur ton dos j'arriverais bien à le rattraper.' Le cheval accepta. L'homme lui mit une bride, s'assit à califourchon sur son dos et se mit en marche. Le renne fut chassé de la prairie. Mais le cheval dut, quant à lui, renoncer à la vie en liberté et se mit au service de l'homme. » (Sivcev-Suorun Omolloon, 1990 : 11)

C'est donc, selon ce mythe, par la ruse que l'homme aurait « domestiqué » le cheval. En revanche, le cheval aurait accepté d'être monté par désir de collaboration, afin de faire fuir le renne. Même si au terme du contrat le cheval se trouve obligé de « renoncer à la liberté », le récit met l'accent sur son prétendu libre choix de se mettre au service de l'homme. Il n'en demeure pas moins que cette allégorie de la première monte d'un cheval par l'homme est révélatrice. Le Iakoute donne au cheval monté un caractère aussi sauvage que celui du renne. Et il faut aussi le conserver : dans la vie réelle, cet animal est relâché une fois que l'homme n'a pas besoin de lui comme animal de travail. L'équidé représente ainsi un animal qui peut vivre sans l'homme lorsque celui-ci n'a pas besoin de lui. Le conte réalise l'idéal de l'échange - ici échange de bons procédés - entre homme et animal sauvage, selon lequel chaque partie trouverait son compte dans la relation. Dans la réalité, les chevaux montés ne le sont pas toute l'année. Ils ont, suivant les régions, plusieurs mois voire la majeure partie de l'année, le loisir de paître tranquillement, sans être inquiétés par un cavalier. Si le conte présente la « domestication » du cheval, qui, à un état originel aurait été sauvage, l'éleveur procède de nos jours encore à une prise de pouvoir et un redressage annuel sur les montures laissées en liberté durant les mois d'hiver. D'ailleurs, le contrôle réel de l'animal est tout aussi relatif dans le conte que dans la réalité : il suffit au Iakoute de mettre une bride au cheval pour faire de lui une monture. Le conte présente un cheval peu récalcitrant : dans la réalité, j'ai observé des chevaux très rétifs après huit mois de pâture libre mais qui, au bout d'une heure de trot, redevenaient aussi dociles qu'ils l'avaient été au bout de trois mois de travail.

Le Iakoute a donc besoin de présenter son cheval comme un collaborateur plutôt que comme un animal dompté et familier. Il faut dire que c'est ce côté « sauvage » qui permet au Sakha d'élever ses chevaux avec le labeur minimum. Le cheval étant capable de trouver sa nourriture seul, il est attaché quelques heures après un trajet puis relâché. Les épopées illustrent également de manière régulière comment le héros relâche toujours sa monture vers les vertes prairies, en lui demandant simplement d'accourir lorsqu'il aura besoin de lui :

« Là *Núrgun* tourna son cheval
Du côté de la terre du milieu et lui dit :
'Mon bon cheval
Tu m'as été envoyé par le destin
Quand je t'appellerai

Où que tu sois
Reviens aussitôt me voir'
En le caressant des cinq doigts de la main
Nûrgun donna une tape à son cheval
Sur son cou incliné
Et le cheval s'enfuit. » (Ojunksij, 1975 : 112)

« Le cheval s'était promené autant qu'il voulait
Il s'était couvert
De trois doigts de graisse
Ses muscles puissants s'étaient arrondis
Sa fourrure plane brillait
Ses naseaux soufflaient joyeusement
Ses jambes puissantes
Le précédaient avec impatience » (*idem* : 133)

En somme, pour pouvoir tirer le plus grand profit du cheval et se réserver ses faveurs, il faut lui laisser la liberté. C'est ce que comprend aussi bien le héros, que l'éleveur iakoute. L'utilisation du cheval en République Sakha est un savant mélange entre élevage en semi-liberté et emploi modéré. Si Jean-Pierre Digard affirme que, « du point de vue anthropologique, qui est celui de l'action de l'homme, aucune espèce n'est jamais entièrement, ni surtout définitivement, domestiquée » (Digard, 1988-34), on peut dire que les Iakoutes entretiennent le cheval dans un état semi-sauvage, répétant chaque année le processus de dressage, de manière à ce que la frontière entre état domestique (réalisé chez eux dans son extrême par le cochon) et état sauvage (celui des animaux de la forêt) ne soit jamais estompée.

◆ 1.6.3.4. L'homme chasseur et le cheval sauvage

Malgré l'importance de l'élevage, il ne faut pas oublier celle de la chasse. Par terme « chasse », j'entends en fait chasse et pêche, désignés tous deux en iakoute par le terme *bult* (trouver, se procurer). J'ai déjà montré que la chasse occupe une place importante dans le mode de vie et l'alimentation. Mais quels sont les rapports entre chasse et élevage ?

1.6.3.4.1. Les Ouriankhaïs Sakhas, peuple de la forêt

Le peuple iakoute ne porte ce nom que parce qu'il lui a été donné par les Russes. Son ethnonyme est « Sakha ». La république porte ainsi le nom de République Sakha (Iakoutie) depuis la chute de l'URSS. Souvent ce nom est accompagné d'un autre : les Iakoutes se nomment Ouriankhaïs Sakhas. Ce terme est à la fois présent dans les épopées, dans les légendes et dans les chants de gloire (*algys*). Son emploi fait remonter aux temps anciens de l'origine des Iakoutes, à l'époque où ils habitaient plus au sud, sur les terres altaïques.

Il existe de nombreuses hypothèses concernant l'origine des Iakoutes. Ksenofontov (Ksenofontov, 1992) les a répertoriées avec soin. Parvenir à la vérité est difficile mais une chose semble sûre aux yeux des Iakoutes : ils descendent des peuples qui vivaient entre l'Altaï et la Mongolie. Ergis écrit : « Les Ouriankhaïs étaient tombés

sous le joug mongol. Etaient appelés Ouriankhaïs les gens de l'Altai, les Touvas, des Karagas. Le nom qu'on leur donnait correspond avec celui que donnent les Sakha à leurs ancêtres ouriankhaï sakha. Chez les Khakasses, on trouvait aussi des tribus appelées Saka (Sokki, Sagaj). Les ethnographes pensent que les Iakoutes et les Sagaj sont d'une même tribu, mais que les premiers sont allés vers le Nord tandis que les autres sont restés. » (Ergis, 1965 : 8). En réalité, le terme d'Uriankhaï est employé de nos jours à l'encontre de plusieurs peuples : « Ce terme d'Ouriankhaïs devrait être réservé pour parler des populations d'origine turque qui ont abandonné leur langue turque originelle et adopté pour langue le mongol. Parmi eux, il y a les Ouriankhaïs du Khövsgöl et les Ouriankhaïs de l'Altai.²²⁵ » Selon Ksenofontov, il faut considérer les Ouriankhaïs comme la branche la plus ancienne des Türks, habitant jadis dans les régions boisées du Baïkal. Cette appellation se serait conservée dans le nom d'Uraanykaan-Orhonnjor, un habitant arriéré de la taïga vivant de la pêche. (Ksenofontov, 1992 : 120). Selon d'autres sources, les Ouriankhaïs étaient des chasseurs et des éleveurs de taureaux et de moutons des montagnes. » (Ergis, 1965 : 8).

Toutes les hypothèses autour des origines des Iakoutes font ressortir le manque de clarté de la frontière entre élevage et chasse.

1.6.3.4.2. Passage symbolique de pêche et de la chasse à l'élevage

Les épopées présentent la chasse comme un état « primitif » au sens où elle serait antérieure à l'élevage. C'est dans les épopées que se trouvent les illustrations les plus notoires. Voici la description de cet état initial dans *l'olonxo* Er Soğotox : « Il y a très longtemps est apparu le premier être humain dans le monde 'du milieu'. Il ignorait ses origines : était-il tombé du ciel, était-il apparu avec la pluie et la neige, avait-il poussé de dessous la terre comme une herbe verte ? Il ne connaissait ni sa mère ni son père. Sa force de vie dépendait de sa terre natale. Il considérait *l'alaas* natal, à l'est duquel poussait l'arbre sacré, comme son père et sa mère. Cet homme n'avait ni maison, ni âtre. Il se nourrissait de la viande crue des animaux sauvages qu'il capturait. Et il pensa qu'un homme devait avoir une maison et un âtre. Il se fit une hache de pierre, coupa du bois, construisit une maison, un foyer, une clôture, un poteau d'attache et fit un feu. Il demanda à Ürüng Ajyy Tojon des veaux et des poulains, qui constituèrent la base de son cheptel bovin et équin. Il se sentit fort et puissant. » (Emelânov, 1980 : 108).

Les héros chasseurs ne possèdent pas de cheval. Ils vivent au début de certaines épopées « sur la terre de Sibérie, où coulent des fleuves et des rivières, il y a des lacs et des forêts, dans lesquels se multiplient une quantité innombrable de poissons, d'oiseaux et d'animaux sauvages » (Emelânov, 1980 : 22). Une fois qu'il reçoit son cheval, le héros quitte cet état sauvage où il demeure seul et part affronter des adversaires et se trouver une femme. Il ne revient pas à cet état et devient fondateur

²²⁵ Entretien avec l'écrivain Galsan Tchinag sur le site de l'association Anda : <http://www.andamongolie.com/propos/people/touva22.html>

de la tribu des gens du monde du milieu, de la lignée des Sakhas ou des Ouriankhaïs.

1.6.3.4.3. Pêche, chasse et élevage en collaboration

Dans les récits légendaires, pêche et chasse sont complémentaires et reflètent davantage la vie réelle :

« Le vieux Âkov était chamane. Il avait trois femmes et une multitude de chevaux. Ses chevaux se multipliaient car il ne les tuait pas régulièrement en raison de l'abondance de gibier et de poisson. » (Ergis, 1962b : 61)

Ou encore :

« Les ancêtres des districts Xadar, Xajaxsyt, Čakyr étaient huit frères. (...) Ils vivaient sur les deux berges de la rivière Tatta, sur les *alaas*, les lacs, les petites rivières, élevant des chevaux et des vaches et chassant. » (Ergis, 1960a : 193)

Pêche et chasse sont complémentaires dans le mode de vie iakoute. Cela est confirmé non seulement par les comptes-rendus des voyageurs et des ethnographes, mais par les observations qui peuvent être faites de nos jours dans les villages. Les familles, dont l'un des membres est chasseur, consomment certes plus de gibier que les autres. Mais ces autres, qui n'y ont pas accès, en reçoivent en cadeau, y compris lorsqu'elles habitent en ville. Le gibier fait partie des mets dits « traditionnels ». Suivants les années et la profusion des animaux, l'une ou l'autre région se trouve en ligne de mire des marchés et des acheteurs : ainsi les poissons *sobo* ont fait au printemps 2006 le prestige de la Iakoutie centrale et le lièvre *kuobax* la notoriété des Monts de Verkhoïansk, à tel point que des chasses spéciales sont organisées dans cette région du nord à la demande de chasseurs invétérés de Iakoutie centrale.

Les éleveurs de chevaux pratiquent toujours la chasse. L'élevage de chevaux n'est pas une activité à temps complet et elle permet de s'adonner aussi bien à la pêche, qu'à la levée de pièges lors des tournées à cheval ou à la chasse à pied. Sur les campements, on mange tout autant de gibier et de poisson que de viande. Le bovin est exclu, mais, selon les régions, les éleveurs consomment de la viande de cheval ou celle du renne.

De cette manière, la chasse entretient l'élevage en permettant à l'éleveur de conserver (stocker) ses bêtes. On peut dire d'une certaine manière que l'éleveur iakoute sait tirer partie de l'aléatoire corollaire des pratiques cynégétiques pour augmenter son capital de bétail. Le cheval, en tant qu'animal à la frontière de deux mondes (la chasse et l'élevage, le sauvage et le domestique, l'intouché et le dompté...) permet une connection facile entre les deux milieux, donnant ainsi aux Iakoutes un statut tout aussi ambivalent de chasseurs et d'éleveurs.

L'élevage des chevaux iakoutes constitue un type d'élevage extensif qui peut être qualifié de pastoral. Avant la collectivisation des années 1920-1930, les Iakoutes avaient deux, et parfois quatre lieux de vie. Aujourd'hui, l'élevage de chevaux continue, malgré la spécialisation et même la professionnalisation de l'activité d'éleveur, à nécessiter de grands espaces, du fait de la difficulté à constituer des réserves de foin. On dit généralement que les Iakoutes sont des éleveurs de chevaux et de bovins, mais la présence des équins est en réalité conciliable, suivant les régions, avec l'élevage des bovins ou avec celui des rennes.

Même si le cheval est assimilé à du bétail (*süöbii*), il se situe entre ces deux espèces sur l'échelle de dépendance des individus par rapport à l'homme. Celle-ci s'apprécie proportionnellement au niveau d'intervention de l'homme sur l'animal. Certes, les techniques d'élevage équin iakoutes se rattachent au gardiennage comme dans l'élevage de rennes, mais il ne faut pas minorer l'importance de l'action de l'homme sur le paysage qui l'incite à créer des pâturages et faciliter la multiplication de ses troupeaux sur les pâturages idéaux que représentent les *alaas*.

Deux modes économiques coexistent : celui de la chasse, qui, du fait de l'abondance aléatoire du gibier, ne permet pas la création de stocks ; et celui de l'élevage, qui, en raison de la gestion de hardes et de troupeaux d'animaux, offre la possibilité de créer des réserves. Entre l'un et l'autre la relation aux esprits diffère qui, pour le premier, nécessite de demander la 'chance' aux esprits-mâtres comme Baajanaj et, pour le second, de prier des esprits-ancêtres pour qu'ils protègent le bétail et en procurent encore davantage.

De la chasse à l'élevage, il n'y a parfois qu'un pas, surtout pour un peuple pratiquant ces deux activités. Ainsi, par exemple, les Iakoutes projettent-ils sur la pêche du *sobo* dans les lacs des représentations d'éleveurs. Inversement, la pensée cynégétique, qui sous-entend un degré d'intervention minimal sur l'environnement, conserve son importance, de telle manière que les interventions sur le cheval et sur son biotope sont passées sous silence : l'opinion générale qui prévaut chez les Sakhas est que leur cheval peut vivre seul à l'instar des autres animaux de la taïga.

Se développent ainsi à la fois un idéal du cheval 'sauvage' et des légendes concernant des chevaux 'sans maîtres'. Ceci est peut-être ce qui poussait, dit-on, les riches Iakoutes du XVIII^e siècle à pratiquer le rituel du *kyjdaa*, envoyant des troupeaux de chevaux le plus loin possible des lieux habités, afin qu'ils rejoignent de supposés esprits. Ceci constituera l'objet de notre deuxième partie.

**2. *Kyjdaa*, essai sur un rite de
libération de chevaux :
quelques dimensions du don
chez les Iakoutes**

Au détour de la littérature ethnographique, j'ai au cours de mon D.E.A. relevé quelques lignes, disséminées, semblant décrire un rite qui, bien que peu de choses en étaient dites, retint immédiatement mon attention. Pourtant, ce rite était jusqu'à présent passé inaperçu. Mise à part une note qu'en faisait Bilûkina dans ses articles (1995 et 1992), le rite ne semblait avoir attiré l'attention d'aucun scientifique, ou du moins rien n'avait été publié. Certes, parmi les récits publiés, seules deux longues pages écrites par Ergis donnaient une description conséquente du rituel. Le reste n'était constitué que de notes, d'une à trois lignes, disant que « les riches envoyaient dans leur vie des chevaux aux esprits *ajyy* ». Il me semblait donc nécessaire d'aller plus loin.

En 2003, j'ai obtenu l'autorisation du Centre Scientifique et de l'Institut des Sciences Humaines de Iakoutsk, de collecter des matériaux dans les archives du Centre Scientifique de Iakoutsk, une petite salle dans laquelle j'ai souvent été seule et où j'ai compilé et copié durant des heures des documents importants. Je pensais y consulter des épopées inédites, mais en consultant le catalogue, je découvris par hasard le terme *kyjdaa* rencontré dans les descriptions mystérieuses et incomplètes du rite que je connaissais déjà. Il s'avéra qu'il s'agissait d'un véritable trésor : une douzaine de récits comportant de longues descriptions, dans différents contextes, mettant en scène des libérations de chevaux.

Tous ces récits avaient été transcrits durant les années 1930 et 1940 dans des cahiers écrits à l'encre et au crayon de papier qui se sont effacés avec le temps, devenus parfois illisibles, et qui bientôt seront réduits à un tas de papier. Une fois revenue à Paris, j'ai consulté les descriptions avec une amie iakoute de passage²²⁶, spécialiste des langues turques, qui m'a aidé à traduire ces descriptions en russe et m'économisa ainsi un temps précieux tout en m'évitant de grands contresens.

Mais les descriptions, même retranscrites, ne livraient pas leur contenu de manière évidente. Par deux fois, je parlais durant un séminaire des difficultés rencontrées, afin de recueillir l'avis et les conseils du groupe « Sibérie-Mongolie²²⁷ ». Ce rite était mystérieux, et il en ressortit qu'il possédait certainement plusieurs dimensions, auxquelles il fallait apporter une analyse séparée.

Le rapport au « sauvage », la notion de propriété, la dimension historique de ces récits semblaient autant de pistes à étudier. Le « sacrifice » aux esprits serait également un point à critiquer. Ce terme est à employer au sens restreint car l'abattage rituel des animaux est exclu. On lui préférera le terme de « don ».

Je me propose de partager cet essai en quatre parties. Les deux premières enquêteront directement sur ce que devait être le *kyjdaa* : je parlerai de la similitude et des discordances entre les récits, en essayant de répertorier les différentes raisons

²²⁶ Je remercie Ekatenina Semenovna Potapova du village de Baajağa de m'avoir aidée dans cette traduction. Je lui suis par ailleurs reconnaissante de m'avoir recommandée à ses parents qui m'ont accueillie comme leur fille en 2003 et 2005 dans leur village de la région de Taatta.

²²⁷ Les doctorants travaillant sur les cultures des peuples de Sibérie et de Mongolie se sont réunis pour partager leurs questions durant l'année 2006-2007. Chaque entrevue mensuelle, à l'initiative de Grégory Delaplace et de Yves Dorémieux, aborda une thématique différente.

qui poussaient les riches (*baajdar*) à envoyer des chevaux vers la liberté. Ce sont deux parties descriptives. Je proposerai ensuite une analyse des dimensions de ce rite ainsi que mon point de vue sur les perspectives qu'il offre pour des études comparatives ultérieures. Il s'agira dans un premier temps de la dimension historique de ces récits, puis, dans un deuxième, de la symbolique qu'ils révèlent.

J'utiliserai mon corpus entier de descriptions. J'ai envisagé d'abord de les mettre en annexe et d'en faire une version synthétique. Force a été de constater qu'il était en réalité impossible de réaliser cette entreprise et que mieux valait reprendre chaque version du rite dans son entier. J'y ajouterai les descriptions iakoutes pour leur valeur éditoriale, ces descriptions faisant partie d'archives qui n'ont jamais été publiées. J'utiliserai par ailleurs l'intégralité de mes autres sources : les récits de mes informateurs ainsi que les récits ou morceaux de récits tirés de la littérature ethnographique. Pour plus de commodité, je numérotterai les extraits dans leur ordre d'apparition, afin de pouvoir y faire référence plus facilement au cours de mon étude.

2.1. CE QUI EST SUR, C'EST QUE...

La lecture des différentes descriptions du corpus révèle que celles-ci sont toutes très différentes les unes des autres. Certaines ressemblent davantage à des biographies de personnages, à des scènes de leur vie, tandis que d'autres concernent plus largement l'existence des Iakoutes riches. Une seule chose concorde de manière absolue : Les Iakoutes riches trois fois dans leur vie envoyaient des chevaux et parfois des bovins loin aux esprits par l'intermédiaire de jeunes gens habillés de blanc vers la source de la rivière.

Je me concentrerai donc dans une première partie sur ce que l'on peut qualifier de 'certain', afin de tirer de cet ensemble de textes une description la plus précise possible des éléments communs à tous ces rites, dont l'application avait parfois des raisons bien diverses et connues sous le nom de *kyjdaa*.

Tout d'abord, le terme *kyjdaa* pose problème. Comment le traduire en français par un terme qui rende sa signification et ne soit pas empreint de lourdeur ? Le terme *kyjdaa* est un verbe formé sur la racine nominale « *kyj* », désignant le lointain. Le postfixe *-daa* (avec ses variantes en *-taa*, *-naa*...) est utilisé pour former des verbes sur des noms communs : par exemple *balyk* : le poisson donne *balyktaa* : pêcher, *kuobax* : le lièvre donne *kuobaxtaa* : chasser le lièvre, *malaahyn* : le mets donne *malaahynnaa* : régaler. Le terme *kyj* signifie « loin ». *Kyjdaa* veut donc dire : envoyer, éloigner, pousser vers le lointain. Hélas, aucune traduction ne semble vraiment convenir en français. J'utiliserai donc en alternance les expressions : envoyer, libérer, procéder à la libération, chasser loin, chasser vers, qui renverront toutes à ce seul terme iakoute. Bien entendu, il faudra prêter attention à l'emploi du terme « chasser » car il ne correspond pas à l'idée de « poursuivre », mais à celle de « pousser devant soi » en français. Il conviendra d'avoir toujours à l'esprit que le terme est fondé sur la notion d'« envoyer au loin ».

A la lecture des descriptions du corpus, on peut constater que les rites décrits, bien que souvent différents les uns des autres, se recourent en un certain nombre de points qui permettent de les classer sous le nom de *kyjdaa*. Je propose de faire dans un premier temps l'inventaire de ces points communs qui, dans leur ensemble, permettent de donner une définition du rite.

2.1.1. ...les Iakoutes riches...

S'il est un point sur lequel ne transigent jamais les descriptions, c'est bien le suivant : le rite était exécuté par les riches (*baaj*). Non qu'il existât une réelle distinction entre riches, d'une part, et pauvres, d'autre part, comme je l'ai déjà montré plus haut, ceux qui ne possédaient pas de bétail, les pauvres pêcheurs (*balykyyt*) ne pouvaient évidemment pas procéder à la libération de chevaux. En effet, ils n'en possédaient pas. Les pauvres possédant des vaches et non des chevaux étaient dans la même

impossibilité, de même que ceux qui possédaient peu de chevaux. C'étaient donc les riches, c'est-à-dire ceux qui étaient propriétaires de nombreux équidés, qui pouvaient se permettre de se séparer d'une partie d'entre eux.

La description suivante est une information de 1938, donnée à Ergis par Mixail Filippov, âgé de soixante-quinze ans, employé de kolkhoze dans le district Čakyr de la région de Čurapča :

Description 1 (D. 1) :

« Un homme très riche organisa une fête (*yhyax*) pour effectuer une offrande sous forme d'animal vivant (*ytyk yhan*) où il invita un chamane. A cette époque, presque tous les riches organisaient des *yhyax* en donnant en offrande du bétail vivant (*süöhü tuttan ytyk yhyağyn yhar*). A cet *yhyax* beaucoup de gens se rassemblèrent. L'agitation était grande. Arriva le jour où le riche remua au-dessus de sa tête la cuillère à *kumys*. Un héros (*bootur*) dit : « Ce riche qui est devenu très riche, ayant bien mangé et ne sachant pas où mettre ses richesses, a fait un *yhyax* et a libéré en signe de « don » du bétail vivant. » (Ergis, 1960a : 193).

Les descriptions parlent d'un homme exceptionnellement riche qui avait sept femmes gardiennes de vaches (D. 4), d'un riche Iakoute qui choisissait les chevaux à libérer en fonction du nombre de ses troupeaux (D. 11), de quelqu'un dont le bétail, lorsqu'il arrivait, faisait trembler la terre et faisait couler à flot le lait (D. 14), ou encore d'un individu particulièrement riche dont les troupeaux, lorsqu'il les rassemblait en été, remplissaient d'abord un *alaas*, puis un deuxième, puis un troisième. « Et ensuite, on ne peut déjà plus les rassembler car il n'y a plus de clôtures. Combien de chevaux il y avait, personne ne le sait » (D. 20).

Voici une seconde description fournie au chercheur²²⁸ qui les a rassemblés par un informateur de la région de Taatta âgé de quatre-vingt-onze ans dans les années 1930 :

Description 2 :

On chasse le bétail lorsque le riche s'est extrêmement enrichi, sans connaître de mesure, afin qu'il se tranquillise [traduction littérale : qu'il relâche l'air]. Ils demandent à trois fois neuf personnes de chasser neuf têtes de bétail. Ce sont toujours des chevaux. Ils sont chassés vers le monde 'du haut', indépendamment de leurs robes, par des hommes en habits blancs, sur des chevaux blancs, avec des bâtons²²⁹ blancs. Ce sont les hommes très riches qui chassent les chevaux.

Süöhünü kyjdyllar olus sete seleete snox bajary ol čaanyn tağaaran kyjdaatallar. Üs toğus kibinen kyjdatyllar toğus süöhü kyjdyllar naar sylgyny kyjdyllar üöbe dojduga, xaj tübeber d'ühiinneegü Manjan tanjastaax manjan aattaax, manjan urağastaax d'on. Ulaخان baajdar kyjdatallar. (Archives, F4 op.12 ed. xp. 63, p.5)

²²⁸ Le nom du chercheur demeure inconnu. Les douze descriptions d'archives sont agrafées au milieu de deux pages cartonnées qui n'indiquent que leur contenu et le numéro de classement.

²²⁹ Je suppose que ces bâtons servaient de cravache aux cavaliers, afin d'exciter leurs montures à pousser les troupeaux en avant.

2.1.2. ...trois fois dans leur vie...

Les descriptions s'accordent encore sur le fait que ces riches exécutaient le rite de une à trois fois dans leur vie selon leur degré de richesse.

L'extrait d'archives suivant provient d'un informateur de la région de Čurapča âgé de quatre-vingt-treize ans en 1941 :

Description 3 :

« Autrefois les riches libéraient trois fois du bétail afin que D'öhögöj Ajyy, créateur des êtres humains et du bétail, donne du bétail à qui le souhaitait. C'est ainsi que nous montrons notre reconnaissance. C'est avec de telles paroles qu'ils chassaient le bétail. Neuf jeunes gens chassaient les chevaux si ceux-ci étaient au nombre de trois, sept s'ils étaient au nombre de sept. Si les chevaux étaient au nombre de neuf, ils étaient chassés par trois : 1/ les chevaux blancs, 2/ ceux qui avaient une longue... [quelque chose de long] 3/ ceux qui avaient une tête blanche. Seuls les riches le faisaient. Les animaux étaient chassés en amont de la rivière. »

Bylyryn ulaxan bajdar üstüüte kyjdyllar. Onuoxa « kibini, süöhünü ajbyt D'öhögöj ajyybytygar beleexteepit, kini bu kyjdaabyt süöhübütüt kimiexe bağarar bejete bierbit, süöhüne suoxtarga dağany, bihi maxtaappy. Manan billerebit » - dien turan kyjdyllar übü. Eder d'on, 9 süöhü buollağyna 9 kibi, 7 kibi buollağyna 7 kibi kyjdyr, manan urağahynan. 9 süöhü buollağyna üstüü süöhü gyna-gyna ürüñ. Onton ... körb... übüs üs mañaas süöhünü kyjdyllar. Onu olus bajbyt d'on ere kyjdarallar. Bu süöhünü ürex babygar tajaaran syl'dylyllar. (Archives, F4 op12 ed. xp. 63, p.2)

Si cette description mentionne que les riches procédaient à cette libération de chevaux généralement trois fois, les autres également mentionnent le même chiffre en parlant chaque fois d'une histoire particulière. Tel Iakoute avait chassé des chevaux trois fois dans sa vie (D. 14, 15, 17). Une description seulement évoque un homme qui aurait procédé au *kyjdaa* une fois dans son existence. Un autre raconte l'histoire d'un riche qui aurait libéré trois fois dans sa vie des chevaux, car les deux premières tentatives auraient échoué, du fait que les animaux seraient revenus en arrière (D. 16).

2.1.3. ...faisaient envoyer loin...

Toutes les descriptions expliquent que les Iakoutes envoyaient les animaux le plus loin possible. Cette affirmation est présente dans le terme même de *kyjdaa*.

Voici un récit d'un certain D. N. Nikolaevič, homme de quatre-vingt ans, enregistré en 1956. Alekseev l'a intitulé « Aleksej Sabarta et le chamane Bolčuona » :

Description 4 :

« Aleksej Sabarta était le descendant de Neleger Baaj, un homme exceptionnellement riche. Il vivait dans un endroit appelé Ebe (Grand-mère), où il s'était construit une maison en rondins de dix pièces. (...) Il avait fait

bâtir la maison par des gens qu'il avait fait venir du centre (c'est-à-dire de Iakoutsk). Ce Sabarta avait sept femmes, qui vivaient dans les sept méandres du fleuve. Sa richesse était extrême. Ses gardiennes de vaches étaient installées dans toute la région de Sartan et Dulgalaax [région de Verkhoïansk]. Tout comme son ancêtre Neleger, il était devenu si riche qu'il envoya en offrande des chevaux. On raconte qu'il obligea sept ouvriers à faire fuir le plus loin possible des chevaux en « don ». Il fit chasser seulement des chevaux à la robe gris-clair (*naar kere*). Personne n'eut le droit de s'approprier ces chevaux. »

Sabarta ölöksöj, Neleger baaj ud'uora, tuox da, tuox da, tuox da naba baaj kibi. Ebe dien sirge uonča xostoox d'nie berdin tuttaran olorbut. Munnuktara – uobulga tübetterii. Bu d'ieni Dajdyttan, D'okuuskajtan kihileri ačalan tuttarbyt. Bu Sabarta baaj sette ojoxtooğo. Sette ojoxtoro sette toğojgo olorolloro. Baaj dien olus : Sartany, Dulğalaagý ürdünen yna:syttardaax. Emie Neleger kurduk kyjdy bajbyt. Seylgylary sette kibinen kyjdatara ühü. Naak kere sylgyny kyjdatar ebit. Bu kyjdammyt sylgyny kim da ylya suoxtaa. (Alekssev N. A., 2004 : 190)

Certaines descriptions précisent les cris poussés par ceux qui chassent devant eux les chevaux : « *kyj, kyj, kyj* » (D. 14, 15) ou « *kyj, xaj* » (D. 5), qui, comme je l'ai écrit plus haut, signifie loin, *xaj* voulant dire pour sa part « suivre les traces de ; poursuivre ». Ils ne doivent prononcer que les mots « *kyj, kyj* ». La description 18 précise que seul le mot *kyj* était prononçable : « Les autres mots étaient interdits », de peur que les chevaux ne reviennent.

2.1.4. ...par des jeunes gens habillés de blanc...

Pour une bonne efficacité du rite, il est précisé que les propriétaires des chevaux ne libéraient pas eux-mêmes leurs animaux. « Le chamane ne participait pas et ne montait pas à cheval pour chasser le bétail. Le maître et sa femme restaient à la maison et regardaient seulement de loin comment les jeunes gens chassaient les étalons » (D. 11).

Voici l'information que je reçus en 2003 d'un vieil homme dans la région de Verkhoïansk :

Description 5 :

« On chasse beaucoup de chevaux. Si cela suffit au riche, il chasse le reste. C'était il y a longtemps, dans ma jeunesse. Un riche avait chassé des chevaux. Sept ou huit jeunes garçons les chassèrent avec des bâtons : « *Kyj-Xaj!* (loin ! *xaj!*) Ne nous les rends plus. Maintenant, cela nous suffit. Ne donne pas aux autres l'utilité ! », avaient-ils dit à (au) dieu [*sic*, rus : *bog*]. Les chevaux sont de n'importe quelle robe. Le riche vivait à Verkhoïansk. Il s'appelait Ölöksöj Dejpir. Il a chassé les chevaux une fois. On chassait des chevaux et des bœufs (vaches). Les autres personnes ne pouvaient se les approprier. C'était un rite.

Le *baaj* (riche) ne participait pas. Ce sont d'autres qui chassaient les animaux.²³⁰ »

Le récit suivant a été recueilli en 1943 par Ergis auprès d'un homme de soixante-quinze ans :

Description 6 :

« La richesse de Sabarta Baaj était extrême. Il avait des vaches entre Sartan et Dulgalaax. Il s'enrichit jusqu'à faire chasser des chevaux en offrande par sept personnes. Les chevaux étaient gris-clair (*naar kere sylgy*). Personne ne devait prendre ces chevaux. (...) La femme de Sabarta fut enterrée dans un manteau de lynx avec des ornements ; en disant 'que ce cheval soit son cheval de selle (*miiner ata buollun dien*), on enterra un cheval avec un bât d'argent et richement harnaché'. » (Ergis, 1960b : 155)

Le riche prenait - ou avait - à son service des jeunes gens, sans doute endurants, qu'il chargeait de pousser ses animaux au loin : « Jadis, les vieillards chassaient le bétail avec l'aide de gens au bâton blanc comme la glace » (D. 14), « Prépare neuf jeunes gens cavaliers sur des chevaux blancs comme neige dans des habits blancs comme neige, dotés de bâtons blancs et de cravaches en buissons de deux couleurs ». (D. 18).

Ces jeunes gens sont généralement habillés de blanc et montent des chevaux d'une robe assortie : « neuf jeunes gens par exemple s'habillaient en peau de renne blanche comme le lait (*üüt magan taba tiriite*) avec des bottes blanches. Ils mettaient un chapeau blanc incliné » (D. 11), les chevaux « sont chassés vers le monde 'du haut'²³¹, indépendamment de leurs robes, par des hommes en habits blancs, sur des chevaux blancs, avec des bâtons blancs ». (D. 2). Le bâton blanc est mentionné deux fois par ailleurs (D. 16 et 17).

2.1.5. ...vers l'est, vers l'amont de la rivière...

Pour chasser les chevaux « au loin », les jeunes gens suivaient les cours d'eau qui les menaient vers des zones éloignées peu peuplées. L'amont de la rivière (D. 3, 13, 16) était souvent situé vers l'est (D. 7, 9, 11). « Neuf jeunes gens sur des chevaux blancs chassèrent neuf juments de sept ans le long de la rivière Myla. Ils ne devaient prononcer que les mots '*kyj, kyj*'. Les autres mots étaient interdits. Tenant leurs bâtons vers le haut, ils faisaient de grands gestes avec leurs cravaches en buisson. Cessant de chasser les juments vers la rivière Myla, ils se mirent à les chasser le long de la rivière Xampu, puis en amont de la rivière Küdüpčü » (D. 18).

²³⁰ Informations, Ammosov, homme de 85 ans qui vit en solitaire dans une maison du village d'Elges, région de Verkhoïansk, 2003. Cet homme est décédé en 2005 à l'âge de 88 ans.

⁵ Notons au passage que la correspondance entre l'amont de la rivière et le monde 'du haut' fera l'objet d'un commentaire à la fin de cette partie.

2.1.6. ...des chevaux et parfois des bovins...

Toutes les descriptions s'accordent à dire que les animaux offerts étaient des chevaux adultes : jamais ils ne parlent de poulains. En revanche, ce sont les juments et les étalons qui sont concernés. La description de Trošanskij ci-dessous parle de « sacrifice non sanglant », autrement dit d'animaux vivants et fait la différence entre l'animal consacré (*ytyk*) et l'animal libéré loin à l'attention des esprits (*kyjdaa*).

Description 7 :

« En l'honneur [de Ürüŋ Ajyy Tojon] les Iakoutes organisaient des fêtes printanières, lors desquelles ils lui offraient du koumys et demandaient la fécondité. Ils ne lui offraient pas de sacrifices sanglants (rus : *kravnye*), mais lui consacraient seulement un certain animal qu'ils choyaient. Dans des temps anciens ils lui offraient des troupeaux de juments conduits par des étalons, qui étaient chassés le plus loin possible vers l'est. » (Trošanskij, 1903 : 33)

Si le corpus met l'accent sur l'envoi d'équidés, il n'était en revanche pas impossible que des bovins fassent l'objet d'offrandes (D. 15, 19) : « Il arrivait que Dolbaraj n'ait plus de quoi nourrir ses troupeaux de vaches et de chevaux. Alors il commandait à ses serviteurs d'envoyer en forêt chaque jour neuf animaux en cadeau à D'öhögöj » (D. 10). Le *kyjdaa* de bovins était fait selon les règles identiques à celles de l'envoi des chevaux, en troupeau de femelles avec, à leur tête, un mâle reproducteur (D. 17). Les cadeaux sous forme de bovins allaient généralement de pair (autrement dit ils n'étaient pas faits seuls) avec le « don » de chevaux. Cela est confirmé par mon informateur Mandar :

Description 8 :

« Autrefois il arrivait que les gens remerciâtes les dieux [sic, rus : *bogam*] en leur envoyant des chevaux et des bovins. Lorsqu'ils avaient cent vaches, ils en envoyaient une vers le nord. Et lorsqu'ils avaient cent chevaux, ils en envoyaient un vers le nord. De telle manière que ceux-là ne reviennent pas. C'était un « don » aux dieux [*idem*] : les riches leur envoyaient de dix à vingt chevaux et vaches.²³² »

2.1.7. ...aux esprits

L'offrande du *kyjdaa* était destinée aux esprits *ajyy*. De nombreuses descriptions du corpus évoquent un « don » à des entités plurielles parfois désignées par le terme générique d'*ajyy* : « C'était un don aux dieux » (D. 7) ; lorsque « les *ajyy* » ne veulent pas donner aux familles du bétail, les chevaux ne s'arrêtent pas (D. 17) ; « une fois, avant sa mort, il décida de remercier les *ajyy*. Il organisa un grand *ybyax*. (D. 20).

Description 9 :

« Neleger avait l'habitude de faire chasser des chevaux en « don » aux divinités *ajyy*. Des jeunes les chassaient vers l'est avec des bâtons en bouleau.

²³² Informations Mandar, Baajağa, 2005

On dit qu'ils les chassaient avec un seul mot : « *kyj, kyj* ». » (Ergis, 1960b : 153)

Cependant il faut noter qu'il arrive aussi souvent que ces esprits soient individualisés et que l'offrande se fasse donc soit à plusieurs d'entre eux soit à un seul : « autrefois les riches libéraient trois fois du bétail afin que D'öhögöj Ajyy, créateur des êtres humains et du bétail, donne du bétail à qui le souhaitait » (D. 3) ; « Tu m'as dit que Kürüö D'öhögöj et Dame Kürüö Baaj avaient promis de créer et de m'envoyer neuf troupeaux de chevaux et que, dans la joie et la jubilation, ils avaient accepté mes neuf chevaux blancs » (D. 18), « nous avons fait la connaissance de la Dame Protectrice Ajyysyt » (D. 11).

Description 10 :

« Ovčinnikov a noté une légende à propos du riche Iakoute Dolbaraj de la région de la Vilûj : 'Il arrivait que Dolbaraj n'ait plus de quoi nourrir²³³ ses troupeaux de vaches et de chevaux. Alors il commandait à ses serviteurs d'envoyer en forêt chaque jour neuf animaux en cadeau à D'öhögöj. A peine le bétail, chassé par les serviteurs, sortait en forêt, qu'il se transformait en gros arbres.' » (Zelenin, 1936 : 313)

D'öhögöj est mentionné dans cinq extraits d'archives. Par ailleurs, d'autres esprits sont nommés : l'ancêtre créateur des chevaux, Mudan Erilik Tojon qui possède des chevaux blancs, Malaax Tojon créateur et ancêtre des chevaux, Ürüŋ Ajyy ou Ürüŋ Ajyy Tojon, Maŋan Dujaa Tojon le créateur des chevaux, Uluu Tojon.

²³³ Cette difficulté à entretenir les chevaux sera analysée dans le chapitre sur l'analyse historique.

2.2. MAIS IL SUBSISTE DES INCERTITUDES SUR...

Dans la description du *kyjdaa*, il y a des éléments qui concordent moins entre eux, qui ne se répètent pas d'une description à l'autre, qui comportent des dissemblances. Ce sont précisément eux qui font la diversité des descriptions et qui permettront, dans le chapitre suivant de donner plusieurs lectures de ce rite. Je distinguerai dans « ce qui est moins sûr » les modalités du « don » d'une part et ses raisons de l'autre.

2.2.1. Les modalités du « don »

Les modalités du « don » regroupent toutes les manières différentes d'envoyer les chevaux en liberté. Nous avons vu que les chevaux faisaient toujours partie des animaux libérés et que le rite était généralement accompli trois fois par des riches qui ne participaient pas en personne à la libération, mais qui engageaient des jeunes, qu'on habillait de blanc, pour chasser les animaux le plus loin possible vers l'amont de la rivière, de façon à ce qu'ils ne reviennent pas.

Les descriptions comportent pourtant des différences. Certaines sont conséquentes, d'autres semblent moins importantes. Dans l'ordre d'importance croissante, je citerai tout d'abord la robe des chevaux, le nombre des animaux libérés, la question de la participation du chamane et celle de l'envoi de l'âme des animaux séparément de leur corps aux *ajyy*.

◆ 2.2.1.1. La robe des chevaux

A la lecture des descriptions, j'ai cru un moment que les chevaux envoyés devaient être de robe particulière. En réalité, parmi les vingt descriptions, huit ne précisent pas la robe (D. 1, 7, 8, 9, 10, 17, 19, 14) et deux notent que les animaux sont envoyés indépendamment de leur robe (D. 2, 5). Le reste du corpus met en revanche l'accent sur telle ou telle robe. On peut constater que les animaux sont toujours de robe claire avec toutes les nuances que celle-ci comporte, allant du blanc pur jusqu'au gris (gris-clair (*naar kere sylgy*) (D. 6, 4), neuf étalons et juments blanc pur (D. 11), blanc à la fourrure jaunâtre (*sanyr*) (D. 12), blanche bleutée (*munan barar munaa manan sylgy*) (D. 15), neuf juments blanches (*mağan*) comme neige de sept ans (littéralement de sept neiges, *setteli xaardaax toğus kyjda mağan bie*) (D. 18). L'envoi de chevaux de robes particulières dépend de la robe des chevaux qu'est censé posséder l'esprit auquel on les envoie. Ainsi : « quand les chevaux d'une robe mauvaise²³⁴ se reproduisaient à outrance, qu'ils n'obéissaient à personne, se reproduisaient sans fin,

²³⁴ Certaines robes ne sont pas appréciées par les éleveurs. C'est le cas aujourd'hui dans le nord pour la robe *buluur*. Voir chapitre sur la production et l'utilisation du cheval.

on demandait à un grand chamane de chasser des chevaux vers leur ancêtre créateur » (D. 13), « ils étaient chassés par trois : les chevaux blancs ; ceux qui avaient une longue... [quelque chose de long] ; ceux qui avaient une tête blanche » (D. 3), « toi, Kürüö D'öhögöj qui possède neuf chevaux blancs, tu nous as donné des animaux à la fourrure blanche. Nous n'avons pas su nous en occuper. Ils se sont multipliés à outrance » (D. 15).

Le fait que les chevaux soient de robe particulière [(« à un endroit, il attacha dix chevaux d'une robe particulière. Et dans un autre endroit, dix chevaux d'une robe particulière » (D. 20) permet au propriétaire le retour, en plus grand nombre, de chevaux de même robe : « après avoir attaché sept chevaux blancs (*xatyrxaj*) vers le poteau d'attache sacré (*ytyk serge* ou 'honorable poteau'), on les chasse vers le monde 'du haut'. Pour ce faire, le chamane dit : « Tu as enfermé dans un enclos ces chevaux. Ils l'ont brisé pour s'enfuir et revenir. Le signe de leur retour sera la naissance, au printemps prochain, de poulains blancs (*xatyrxaj*). (...) On dit que Bete Baaj possédait huit chevaux sacrés de robes différentes. Parmi eux, les chevaux blancs s'étaient trop multipliés. Les chevaux de robe *munaa* et *xatyrxaj* sont des chevaux d'une robe similaire. Ils ont un ancêtre commun : Le Tojon Dujaa Blanc. Au moment de chasser les chevaux, on disait : reprends ce que tu as créé, c'est à toi, n'en envoie pas dans notre monde en trop grande quantité, c'est assez, cela nous suffit » (D. 16).

On notera que les récits mettent l'accent sur la reproduction excessive des chevaux. J'y consacrerai une réflexion dans le chapitre touchant à la dimension symbolique du *kyjdaa*.

◆ 2.2.1.2. Le nombre des animaux libérés

Cette codification partielle du rite est également révélée par le nombre des chevaux chassés. Certes, sept descriptions ne mentionnent pas de chiffre (D. 1, 5, 7, 9, 12, 14, 19). Mais il faut noter que parmi elles j'ai inclus des descriptions ethnographiques extraites d'études plus générales et que les récits entiers spécifient généralement un nombre bien particulier de chevaux. Ces chiffres sont, dans la plupart des cas, sept, huit et neuf (D. 3, 4, 8, 11, 13, 14, 15, 17, 18, 20) : « Alors il commandait à ses serviteurs d'envoyer en forêt chaque jour neuf animaux en cadeau à D'öhögöj » (D. 10), « On chassait sept chevaux blancs pour l'ancêtre des chevaux blancs Mağan Tojon, leur créateur » (D. 16). A ces nombres correspond souvent le nombre des jeunes gens qui sont chargés de pousser les chevaux le plus loin possible : « Ils demandent à trois fois neuf personnes de chasser neuf têtes de bétail » (D. 2), « Neuf jeunes gens chassaient les chevaux si ceux-ci étaient au nombre de trois, sept s'ils étaient au nombre de sept. Si les chevaux étaient au nombre de neuf, ils étaient chassés par trois : les chevaux blancs ; ceux qui avaient une longue... [quelque chose de long] ; ceux qui avaient une tête blanche » (D. 3).

Le chiffre neuf est néanmoins qui ne doit pas être dépassé : « Jadis le riche Iakoute choisissait en fonction du nombre de ses troupeaux (six, sept, neuf) six, sept, neuf

étalons et juments, le nombre néanmoins ne devait pas excéder neuf. (D. 11) Il semble donc clair qu'une valeur symbolique doit être accordée à ces chiffres.

Les chiffres 7, 8 et 9, sont fréquents dans les épopées. Généralement deux d'entre eux se suivent dans les *oloxo* : 7, puis 8, 77 puis 88, ou 8 puis 9, 88 puis 99. Les chiffres 7, 8 et 9 mentionnés dans les descriptions du rite sont donc, à mes yeux, une métaphore de la multitude. Cela semble être confirmé, par exemple, par l'extrait 13 qui évoque une « quantité innombrable de chevaux, trois à quatre cents animaux » ou par la description 18 où un riche qui avait sept fils et neuf cent quatre-vingt-dix-neuf têtes de bétail, décide de faire envoyer neuf juments blanches par neuf jeunes gens. Les nombres 1000 (D. 18) ou 10 (D. 20) ne sont pour moi que des variantes de ces expressions des grandes quantités.

Par ailleurs, la quantité de chevaux envoyée dépend de celle des animaux possédés : un tel, lorsqu'il avait cent chevaux, en envoyait un vers le nord (D. 8).

◆ 2.2.1.3. La participation ou non du chamane

Une autre question qui ne semble pas être traitée de manière homogène dans le corpus est celle de la participation ou non du chamane. Certes, onze descriptions ne précisent ni si un chamane est engagé, ni si le propriétaire effectue seul le rite (D. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 15, 19). Un seul extrait s'exprime de manière négative en notant que « le chamane ne participait pas et ne montait pas à cheval pour chasser le bétail. » (D. 11).

Voici la description en question recueillie à la fin du XIX^e siècle :

Description 11 :

« Jadis le riche Iakoute choisissait en fonction du nombre de ses troupeaux six, sept ou neuf étalons et juments, le nombre néanmoins ne devait pas excéder neuf. D'après le nombre des étalons, neuf jeunes gens par exemple s'habillaient en peau de renne blanche comme le lait (*üüt mağan taba tiriite*) avec des bottes blanches. Ils mettaient un chapeau blanc incliné. Les jeunes gens s'asseyaient sur leurs chevaux et chassaient les neuf étalons blanc pur ainsi que les juments au sommet des montagnes avec de grands cris. Si les chevaux rentraient à la maison, cela signifiait que les dieux ne les avaient pas acceptés et que le maître allait être ruiné, tandis que s'ils ne revenaient pas (si, par exemple, les chevaux étaient mangés par les loups et les ours) il allait s'enrichir. Le chamane ne participait pas et ne montait pas à cheval pour chasser le bétail. Le maître et sa femme restaient à la maison et regardaient seulement de loin comment les jeunes gens chassaient les étalons et les juments vers l'est. En rentrant, ceux-ci disaient : « *Ajyysyt xatyny kyttary bilistexpit !* » (Nous avons fait la connaissance de la Dame Protectrice). Cette fête est l'occasion de boire, de manger et de faire un *yhyax*. » (Xudâkov, 1969 : 261)

Une non-participation du chamane ne signifie pas son absence. Au contraire, sa mention prouve sa présence tout en confirmant le fait que celui-ci n'a pas pour fonction de chasser les chevaux et que ce n'est pas non plus au *baaj* mais aux jeunes gens de le faire.

Un autre extrait mentionne, assez laconiquement, qu'un « homme très riche organisa un *ybyax* de sacrifice où il invita un chamane et offrit du bétail aux esprits » (D. 1). Les textes restants, dont la plupart font partie du corpus trouvé en archives, à l'exception d'un extrait d'Ergis, expliquent de manière plus détaillée la fonction précise du chamane, ses actions et ses paroles.

C'est pour une raison précise que le chamane est appelé, afin de remédier à un manque ou à un défaut des troupeaux. J'y reviendrai dans la partie suivante. « Jadis, quand les chevaux d'une robe mauvaise se reproduisaient à outrance, qu'ils n'obéissaient à personne, se reproduisaient sans fin, on demandait à un grand chamane [*aar sarga aatyrbyt, attappat*²³⁵, un homme connu de tous et dont on ne devait pas prononcer le nom] de chasser des chevaux vers leur ancêtre créateur » (D. 13) ». C'est le riche qui demande au chamane de venir et lui commande une séance : « Löküüske trouve le chamane connu par son couvre-chef (*Bergebelex*) et lui demande de faire une séance pour le Seigneur Blanc (Malaan Tojon) qui possède des chevaux de cette robe » (D. 12). La renommée du chamane doit répondre à celle du *baaj* : « A ce qu'on dit, au monde 'du haut' mon nom est celui de Kün D'öllörüt, le chamane qui possède un énorme tambour ovale aussi grand qu'un petit lac rond. A ce qu'on dit, au monde 'du bas', mon nom est celui du chamane Aar D'aahyn qui possède en guise d'objet divinatoire une cuillère en bois sculptée pour les libations de *kymys*. On dit aussi qu'au monde 'du milieu' mon nom est celui de Kün D'ösüöld'üt, le chamane qui possède en guise de bâton-canne une tige de végétaux pour faire bouger l'herbe avec les feuilles. » Tu dis qu'aux matins crépusculaires tu ne laisses pas déranger ton *kut-siir*. Tu dis qu'au crépuscule, tu ne prononces pas ton nom rare. S'il en est ainsi, je t'ai appelé en pensant que si quelqu'un pouvait vaincre, ce ne pouvait être que toi et, si quelqu'un peut y arriver, ce ne peut être que toi. Je t'ai fait venir en me demandant si tu demanderas pour moi les chevaux de leur protecteur Kürüö D'öhögöj Tojon » (D. 18). Le chamane faisait donc sa séance au nom des maîtres (D. 17) à l'intention d'esprits censés posséder des animaux de robe identique à celle des animaux chassés (D. 12).

Les chevaux étaient rassemblés devant lui et des troupeaux de trois, sept, neuf ou dix têtes constitués (D. 3, 20). Les chevaux étaient soit rassemblés dans des enclos *kürüö*, soit attachés à des poteaux *serge*. « On plantait devant la maison un poteau d'attache (*serge*) auquel on attachait neuf ou sept chevaux, puis on demandait au chamane de faire une séance et d'envoyer le *kut-siir* des chevaux vers leurs parents-ancêtres. (...) Les chamanes parviennent jusqu'à l'esprit de ces chevaux blancs, s'arrêtent à trois fois neuf niveaux » (D. 13). « Le chamane vient. Après avoir enfermé le bétail dans un enclos, il fait sa séance. Les chevaux et les vaches, séparés, se réunissent chacun en troupeaux de neuf individus avec un étalon et un taureau. Le chamane fait sa séance au nom des maîtres. « Reprends ce que tu nous as donné. Notre récipient est plein. Nous ne sommes pas en mesure de nous occuper de ce

²³⁵ Merci à Ûrij Ivanovič Vasil'ev, turcologue de Iakoutsk, pour cette traduction. Il faut rétablir le « a » long en début de mot : *aattappat*, le terme désigne la personne dont on ne doit pas prononcer le nom.

bétail. Prends-le afin de le donner à d'autres qui en ont besoin²³⁶. (...) Ce bétail, qu'ils ont chassé, s'en va » (D. 17). Alors que les chevaux se tiennent debout attachés au poteau d'attache (*serge*), l'assemblée crie d'une seule voix en répétant le discours du chamane. Sa signification est la suivante : quand les chevaux d'une robe particulière viennent à se multiplier à outrance, cela peut entraîner des conséquences fâcheuses (D. 16). Durant le jour se déroula l'*yhyax* et durant la nuit la séance du chamane (D. 18).

Ce n'est qu'après la séance du chamane que les chevaux pouvaient être chassés par les jeunes gens le plus loin possible des terres de leur propriétaire : « Il appela le chamane Kebier. Celui-ci dansa longtemps, commença à voler en cercle, comme un oiseau, d'après ce que dit la légende. Et, du ciel, trois grues blanches arrivèrent aussitôt et, au-dessus des chevaux, pas sur tout l'*alaas* mais précisément au-dessus des chevaux, volèrent en cercle. Ensuite elles s'envolèrent vers le nord. Il en fut ainsi. » (D. 20) « Pour ce faire, le chamane, après avoir attaché sept chevaux blancs (*xatyrxaj*) vers le poteau d'attache sacré (*ytyk serge*), les chasse vers le monde 'du haut'. Pour ce faire, le chamane dit : « Tu as enfermé dans un enclos ces chevaux. Ils l'ont brisé pour s'enfuir et revenir. Le signe de leur retour sera la naissance, au printemps prochain, de poulains blancs. Dès que le chamane a terminé la cérémonie de libération, sept chevaux sont chassés avec des bâtons blancs vers l'endroit où la rivière prend sa source. » (D. 16).

Le chamane dit alors : « Le créateur D'öhögöj a accepté tes neufs chevaux. En remerciement, il a accepté de t'offrir neuf troupeaux de chevaux » (D. 18). Lorsqu'il arrive que les animaux reviennent vers leur propriétaire, la séance est considérée comme inefficace. Le chamane est alors rappelé pour une deuxième, voire une troisième séance : « Ce chamane construit au monde 'du haut' un enclos (*keürüö*) en bouleau, où il enferme les chevaux. En construisant cet enclos, il dit que ... est tombé du monde 'du haut' » (D. 12) Ainsi, « trois jours plus tard, il vient et fait une séance. Comme font les gens éduqués, ils n'organisent pas de deuxième grand *yhyax*. Il oblige à lier les quatre jambes de ces huit juments qui se sont promenées tout leur saoul, et à attacher à chacune d'elles des pierres. Sur le côté droit de Saahyr s'étendait un lac très profond. Ils firent un grand trou dans le lac et y poussèrent les huit juments. Et c'est pour cela que l'esprit de la terre, N'irgiije Baaj Xotun, ne put pas rendre ces chevaux » (D. 18).

La description suivante d'un rituel non réussi a été donnée en 1938 dans la région de Suntar par un informateur âgé de quatre-vingt-sept ans :

Description 12 :

« Löküüske, un homme de la région de Tübej est très riche. Son cheval est toujours un cheval blanc à la fourrure jaunâtre (*sanyr*) aux larges naseaux (*mad'd'an*), aux yeux..., aux sabots... La multiplication des chevaux de cette robe ne plaît pas à Löküüske. Quand il fait noir, dans leur énervement, ces

²³⁶ Je montrerai par la suite que d'autres personnes avaient ou non le droit de s'approprier les animaux. En réalité, cela avait peu d'importance du moment que les âmes des animaux avaient préalablement été envoyées aux esprits.

chevaux écarquillent les yeux. Löküüske trouve le chamane connu pour son couvre-chef (*Bergeheleex*) et lui demande de faire une séance pour le Seigneur Blanc (Malaan Tojon) qui possède des chevaux de cette robe. « Je n'ai pas besoin de ce cheval ». Le chamane fait sa séance et procure ces chevaux à leur ancêtre. Alors, celui qui a les chevaux, dit : « (...) il a rendu les animaux, semble-t-il, parce que j'ai crevé les yeux à ces chevaux, qu'il a créés. C'est pour cela qu'ils sont revenus larmoyants. (...) Je les lui ai donnés, mais il ne les prend pas ». Le printemps suivant soixante-dix chevaux de Löküüske sont morts, dit-on, à l'endroit appelé Kuluhannaax. Durant trois ans, les chevaux de Löküüske meurent et lui-même, au bout de trois ans, devient aveugle. Ce chamane construit au monde 'du haut' un enclos (*keürüö*) en bouleau, où il enferme les chevaux. En construisant cet enclos, il dit que ... est tombé du monde 'du haut'. Sur cette terre, le vieux vieillit. Il est aveugle et va voir ses parents, ses enfants (...). Son petit-fils Bekej tue un bovin mâle (*oğus*) et s'installe chez les gens... Là-bas, il apparaît que vit un grand vieillard. Le petit-fils, avec son bœuf, tue le vieillard. (...) »

Löküüske dien Tübej nah. kihite (siirex inni... suol) olus baaj. Kini sylgyta naar sanyr sylgy ebit (manan, tüüte sybaryntyjan köstör, mad'd'an tunustaax, ... xaraxtaax, tujana ... -... sylgy). D'e many... sylgy üöskebitin ... abaahy nyryr Löküüske xaraja köstü... bu sylgytar ... kybyhynaxtaryna xaraxtaryn onjon kebiber, kyyhyran. Onton aattaax Bergeheleex ojuun dieni buolan, kyyrdan bu sylgyny "... sylgylaax ... Malaan Tojorho" – üöhe dojduga bu sylgy tördüger kyjdatar. "Bu sylgy miexe naadata suox. Bu ... Malaan Tojon bejete xarajdy bu sylgytan dien ebiter Bergeheleex ojuununan. Ojuun kyyran tördüger tierder. Onu ... sylgylaax eter "Min byjan ... tuolan, bu ikki attaax saxa byjaan, tönnördögö, min ajbyt sylgytyn xarağyn ... Onu ytaan sojooon kelliler bejet... üs syl ihiger xarağa suox ... hierbippit bajan da tött... ylan" – dien. Ol kennitten ojuun kenne ol saas 70 sylgy ölbüte ühü bu Löküüskege. "Kuluhannaax" dien sirge. Onton bu kibi sylgyta üs syl ihiger tutaan ölor bejete üs syl buolan baran ikki xarağa suox buolan xaala... Bu ojuun sylgyny üöhe dojduga xatyn üöüüö tutan xaajar. Onno keürüönü tutarygar ... oluga tübere ühü üöhe dojduttan. Bu dojduga d'ie ihiger oğonn'or kyrd'ar..., xaran... suox buolan ajmaxtağygar oğolorugar syl'd'ar ... keriete. Uolun oğoto Bekej ... dien kibi oğus... olordon yalga ... ispit büerde Löküüskeni. Onno olus ulaxan oğonn'or ebit, ol ... tiit ... ylarbyt oğustaax uol, onno oğonn'or bahyn ... ündü tataran kebispäte ölbüt oğonn'or. Bu Löküüske ... tüönün. Sylgy xolloox ... onoruot ürdünen Süürere ... uoran baran, suolun billerinee aattaax tüömün. (Archives, F4 op.12 ed. xp. 63, p.12)

◆ 2.2.1.4. L'envoi séparé des âmes des chevaux

D'après les descriptions du chapitre précédent, on comprend que le chamane, lorsqu'il était présent, ne participait pas avec les jeunes gens en blanc à l'envoi même, à cheval, des troupeaux. En revanche, nous avons vu qu'il intervenait avant et après. Son rôle était à la fois de demander à l'esprit d'accepter les animaux offerts et de faire un pronostic : si les chevaux avaient été pris par les esprits, ceux-ci étaient censés rendre un nombre de troupeaux équivalent au nombre de têtes de bétail offert (D. 18).

Si le chamane ne participait pas à la remise en liberté théâtralisée des troupeaux, c'est qu'il avait à faire lui aussi un voyage. Ce voyage symbolique l'amenait à traverser trois fois neuf niveaux (D. 13) pour atteindre les esprits.

Description 13 :

« Jadis, quand les chevaux d'une robe mauvaise se reproduisaient à outrance, qu'ils n'obéissaient à personne et continuaient de se multiplier sans fin, on demandait à un grand chamane [aar sarga aatyrbyt, attappat, un homme connu de tous] de chasser des chevaux vers leur ancêtre créateur. Pour ce faire, on plantait devant la maison un poteau d'attache (*serge*) auquel on attachait neuf ou sept chevaux, puis on demandait au chamane de faire un rituel et d'envoyer le *kut-sür* des chevaux vers leurs parents-ancêtres. Il disait : « Les chevaux que tu nous as envoyés sont devenus trop nombreux, reprends-les ! Cela nous suffit, arrête, reprends ce que tu nous as donné. » (*Bu bierbit süöhünj aaha üöskeete, bejeñ xaraj tüksü, toxso, očo ije buolan baran yččappytygar ergiteer ol gerietin bu bierbit süöhünü*). Alors, on raconte que le chamane disait finalement au propriétaire : « Vos chevaux sont partis et ne reviendront pas car ils n'ont pas regardé en arrière en s'éloignant. », (*Bu sylgylar d'e ergjibekke bardylar kennilerin xajyhan körbötüler*) ou bien « Oh, vos chevaux ont eu du mal à partir. Ils regardaient tout le temps en arrière. Sans doute reviendront-ils. » (*D'e, bu sylgylar bet erejinen bardylar, kennilerin xajyha xajyha, ono sotoru ergjieri gynnylar*). Il disait ceci après avoir chassé les chevaux. Après la séance du chamane, on chassait trois cents à quatre cents chevaux en amont de la rivière, les années de froid, à l'automne, quand il devenait difficile de s'occuper des chevaux. Une quantité innombrable de chevaux de robe blanche bleutée (*munan barar munaa mañan sylgy*) était chassée vers l'esprit Mudan Erilik Tojon, qui possède des chevaux de cette robe. Il habite au loin, sur la terre la plus lointaine, avec neuf... (*xattyxas*) au ciel blanc comme neige. Jadis, on ne donnait pas aux femmes enceintes (*törüür eder d'axtar*) de la viande de chevaux de robe blanche bleutée (*munan barar munaa mañan sylgy*) et on ne permettait pas aux jeunes gens de les monter. « Mais pourquoi donc ? » Seules les femmes ou les hommes âgés, qui n'étaient plus en âge d'enfanter (*törüür saaba aspyt kyrd'ağas d'axtar ebeter oğonn'or*), le pouvaient. Mais il ne fallait pas perdre les os, qui étaient rassemblés et déposés sur un *arañas*, un des arbres de la forêt, afin que ni les hommes ni les animaux ne puissent les toucher. Les chamanes parviennent jusqu'à l'esprit de ces chevaux blancs, s'arrêtent à trois fois neuf niveaux. »

Bylyr naar biir kubağan d'ühünneex sylgy (munan burar muna mañan sylgy, kugas mañaas sylgy, küöx elemes sylgy), üöskeetegin olus elbextin tuoxxa da kyattarbat gyna, očoğö aar saarga aattappat ojuun kyyddaran bu sühünü ajbyt, tördüger kyjdatallar. Ol kyjdatyyga d'ie tahygar serge onoron baajallar toğus ebeter sette sylgyny uonna ojuuna xonukka kyyrdaran töriöbüt tördüleriger ütettereller bu sylgylar kuttaryn süüderin « bu bierbit süöhünj aaha üöskeete, bejeñ xaraj tüksü, toxso, očo ije buolan baran yččappytygar ergiteer ol gerietin bu bierbit süöhügün ! » dien turan. Onnoxa ojuun kyyran büteren baran eter ühü « bu sylgylygyt d'e ergjibekke bardylar kennilerin xajyhan körbötüler ! – dien. Ebeter « d'e bu sylgylar bet erejinen bardylar, kennilerin xajyha xabyxa, onon sotoru ergjieri gynnylar xajaan da ! – dien etiller – kyjdaan – üstejeri baran. Ojuun kyyrdaran barannar, 300-400 sylgyny ürex babygar üüddereller, süit d'ylga kübün, kyajan ütillibet buollaxtaryna. Munan barar munaa mañan sylgyny kyjdyyllar. Munan barar munaa mañan sylgylaax Mudan Erilik Tojonjo. Kibi saamaj yraax dojdulaax üöbe dojdu sylgy törüitteritten. Muus d'oluo sirdeex toğus xattyxastaax d'oluo mañan xallaanya oloror. Bylyr töriür eder d'axtar munan bara syl'dar munaa mañan sylgy etin sieppetter eder kibiexe minnerbetter. ... buruubatyylaax (buuluura) buoluo

dienner. Bu sylgy etin siir onjuogun töxpökökö töriür saaba aaspyt keyrd'ağas d'axtar ebeter oğonn'or. Bu sylgy onjuogun munn'an tyagas arañastyllar obuobaj arañaska kibi siöbii tepsie – buruubuo öliü buoluo dienner. Bu manan sylgylaaxa ojuun üs toğus oloxxo oloron tojeller. (Archives, F4 op.12 ed. xp. 63, p.9)

Il semble que le chamane effectue un voyage symbolique parallèle au trajet réel des hommes. Si les hommes vont chasser les chevaux le plus loin possible de manière à ce qu'ils ne reviennent pas, une précaution consiste à envoyer auparavant aux esprits les âmes de ces animaux. Car, lorsque les Iakoutes consumaient les animaux, sauvages et domestiques, ils prenaient soin de ne pas casser les os. Dans certains cas ils prenaient la précaution, pour l'ours par exemple, de recueillir les os, de manière à obtenir le squelette entier de l'animal, qui était considéré indispensable à la reconstitution future d'un nouvel être de même nature. Dans le cas du *keydaa*, le propriétaire ne sachant pas ce que deviendrait le corps de l'animal, qu'il survive sans maître, soit mangé par les animaux sauvages, tué ou approprié par d'autres individus, il semble que le fait d'envoyer l'âme des animaux aux esprits soit une précaution et que c'est en cela que réside le rôle essentiel du chamane. Dans la pensée iakoute, le résultat souhaité était l'attribution de chevaux par les esprits, ces animaux n'étant ni consommés, ni simplement abattus par leur maître. Celui-ci faisait appel à un spécialiste rituel en mesure de lui montrer que les chevaux étaient acceptés, corps et âme, par ces esprits. « La séance du chamane se prolongea durant trois nuits dans la maison. Avant la fin de la séance les neuf cavaliers revinrent et entrèrent dans la maison. Et voilà que le chamane, rentré [de son voyage] du monde 'du haut', dit : 'Le créateur D'öhögöj a accepté tes neufs chevaux. En remerciement, il a accepté de t'offrir neuf troupeaux de chevaux. Čoočo, jetant des regards et se réjouissant, donna congé à ses invités' » (D. 18).

On peut dire que certains Iakoutes envoyaient des chevaux afin d'en avoir davantage, mais que dans d'autres cas ils disent en avoir trop et vouloir en rendre aux esprits.

Le chamane allait donc symboliquement conduire vers les esprits les âmes des chevaux à libérer. Ceci met d'ailleurs en cause l'utilisation du terme « libérer » dans les traductions française et russe car, si les chevaux (leurs corps vivants) étaient réellement « libérés », ils étaient censés arriver chez des esprits qui en devenaient les propriétaires. « Ce chamane construit au monde 'du haut' un enclos (*keiriü*) en bouleau, où il enferme les chevaux » (D. 12). Au premier abord, on peut penser que c'est de la construction symbolique de cet enclos dans le monde des esprits que dépend la réussite du rite : c'est le non retour des animaux qui est censé permettre au propriétaire de s'enrichir davantage par la suite. Car si les chevaux envoyés reviennent chez leur propriétaire, les Iakoutes pensent que celui-ci va perdre toutes ses richesses car les esprits ne les ont pas acceptés. Et, ne les acceptant pas, ils refusent du même coup de légitimer le statut de 'riche' de celui qui a commandé le rituel et refuse l'échange sous-jacent, ce qui conduit à l'appauvrissement du *baaj*. Dans la description, il apparaît en effet que cet enclos est construit pour que les chevaux, s'étant multipliés chez l'esprit, sans doute à outrance à l'image de la multiplication

du bétail des humains, brisent la clôture pour rejoindre leur ancien propriétaire et réapparaissent chez l'homme sous forme de nouveaux poulains. « Le chamane, après avoir attaché sept chevaux blancs vers le poteau d'attache sacré (*ytyk serge*), les chasse vers le monde 'du haut'. Pour ce faire, le chamane dit : 'Tu as enfermé dans un enclos ces chevaux. Ils l'ont brisé pour s'enfuir et revenir. Le signe de leur retour sera la naissance, au printemps prochain, de poulains blancs.' » (D. 16).

L'envoi symbolique des âmes est obligatoirement couplé avec celui des corps des chevaux. Le corps des chevaux, qui reste dans le monde humain, est immédiatement disponible pour être mangé par les gens qui les rencontreraient sur leur chemin, tandis que leurs âmes sont offertes à l'esprit qui donnera de nouveaux animaux. En cas de retour des animaux, les Iakoutes pouvaient, en envoyant symboliquement leurs âmes, faire disparaître les corps tout en affirmant que les chevaux étaient acceptés par l'esprit. C'est le cas dans le texte 18, où les animaux revenus sont noyés au fond d'un lac et offerts à un autre esprit que le premier auquel on les avait envoyés. Tout est donc permis pour se donner le plus de chances d'obtenir davantage d'animaux et la question de l'envoi des âmes, séparément des corps animaux, rend indispensable la participation du chamane à la fête pour envoi symbolique des âmes, condition supposée pour une meilleure bonne réussite du *kyjdaa*.

2.2.2. Les raisons du « don »

Le lecteur est frappé, à la lecture des descriptions, par leur richesse comme par les différentes raisons qui poussent le riche à envoyer des chevaux aux esprits. Dans le corpus de vingt descriptions, seules trois ne mentionnent aucune raison (D. 7, 9 et 19) mais il faut signaler que ces descriptions n'appartiennent pas à la série trouvée en archives et qu'elles ne constituent pas des descriptions entières de *kyjdaa*. Lorsque les textes constituent des descriptions entières, la raison du rite est toujours précisée. En effet, ce rite n'ayant rien d'annuel ni, d'une façon générale, de périodique, il était exécuté à un moment donné et pour une raison bien déterminée. Je scinderai ces raisons en deux catégories : objectives et symboliques. En effet, les raisons objectives évoquées sont d'une part le surplus de chevaux sur les pâturages et le travail que cela occasionne et, d'autre part, le problème de la multiplication exagérée des chevaux d'une robe donnée. Les raisons symboliques quant à elle sont l'enrichissement à outrance, conséquence de la multiplication des animaux, et la possibilité de redistribuer des richesses entre humains (autrement dit personne n'est censé se les approprier, mais celui qui les trouve peut les prendre), la reconnaissance envers les esprits, le désir de recevoir d'autres chevaux et enfin le prestige.

◆ 2.2.2.1. Les raisons empiriques du *kyjdaa*

Non symboliques, les raisons objectives sont directement liées à une réalité, elles expriment la réaction des éleveurs à un certain enchaînement des causes et des

effets. La libération de troupeaux de chevaux était considérée comme un remède à la surpopulation des chevaux en général et à celle de certains animaux en particulier.

2.2.2.1.1. Trop de chevaux pour les pâturages

Les riches Iakoutes possédant de nombreux chevaux, il arrivait, selon ces récits, qu'ils manquent de place : « Ce riche qui est devenu très riche, ayant bien mangé et ne sachant pas où mettre ses richesses, a fait un *ybyax* et a sacrifié du bétail vivant » (D. 1). « Il était particulièrement riche en troupeaux. Quand se rassemblent les troupeaux en été, on remplit avec eux un *alaas*, puis un deuxième, puis un troisième. Et ensuite, on ne peut déjà plus les rassembler car il n'y a plus de clôtures. Combien de chevaux il y avait, personne ne le sait. Une fois, avant sa mort, il décida de remercier les *ajyy*. Il organisa un grand *ybyax* » (D. 20).

Le surnombre de chevaux pouvait appauvrir les pâturages, qui, comme je l'ai montré dans une partie précédente, étaient placés sur les *alaas* créés par l'homme dans la taïga, au milieu d'un écosystème à l'équilibre instable. Ainsi le riche Bete « libère des chevaux parce que ces derniers se sont énormément multipliés et peuvent causer dommage à la terre natale, à la nature et que les êtres humains ne connaissent pas de limite dans la nourriture » (D. 16).

Le problème se posait alors du manque de nourriture pour les bêtes : « Il arrivait que Dolbaraj n'ait plus de quoi nourrir ses troupeaux de vaches et de chevaux. Alors il commandait à ses serviteurs d'envoyer en forêt chaque jour neuf animaux en cadeau à D'öhögöj » (D. 10).

Les chevaux ne pouvant certainement plus se nourrir exclusivement de l'herbe des prairies, du fait de leur appauvrissement, ils devaient certainement être nourris d'un apport supplémentaire de foin. Cela causait, dans les conditions technologiques et géographiques en Iakoutie, un travail considérable aux éleveurs.

La description suivante a été transcrite d'après les récits d'un informateur âgé de quatre-vingt-quatre ans dans la région de Taatta dans les années 1930 ou 1940.

Description 14 :

« On raconte qu'un riche nommé Üürsük Baaj dans la région Büitte, de la lignée D'arbas, s'était énormément enrichi. On raconte que lorsque son bétail arrivait, la terre tremblait et que le lait coulait à flot. (...) Ce bétail s'est multiplié à outrance. Lui et sa femme ne peuvent s'en occuper et le surveiller. Alors « Eh ! bien, comment faire pour freiner la multiplication du bétail ? » (...) « Donne-en à d'autres familles. Ainsi ce sera bien et utile à ces gens. » Il essaye d'en distribuer, mais son bétail devient de plus en plus nombreux. Alors il s'adresse à quelqu'un : « Comment faire avec mon bétail ? » Celui-ci le conseille : « Jadis, les vieillards chassaient le bétail avec l'aide de gens au bâton blanc comme la glace, ils coupaient une oreille (...) et disaient : « *kyj, kyj, kyj* ». (...) Depuis ce moment, le nombre du bétail a commencé à diminuer. Dans trois endroits d'une jeune forêt de bouleau, on enlève l'écorce de la branche et on en fait un bâton avec lequel on chasse les chevaux. Et à partir de ce moment, le bétail meurt, devient (...) (*silimex*). Et même cet homme riche meurt de faim (...). On raconte que cet homme a chassé trois fois du bétail. Après deux libérations de bétail, son bétail n'est pas mort mais a

continué de se reproduire. Sans doute l'homme qui l'a conseillé la dernière fois était-il un *abaahy* et a-t-il feint de le conseiller (...) »

Üürsük baaj dien, D'arbas ağa .. muha II Bütte kibite nahaa bajbyta ühü süöbänen. Süöbüte ... byrdax sağyna kellextegine sir xamsyyr durgujar buolara ühü uonna unuoxa ... üüt dolgujan toxtoro ühü. Onuoxa oğonn'or etere ühü. —emeexsien kytyattar kellüler ... bağallaxtaax üü... toğunna turan kör — dien. Onu ylan emeexsin buorunon kö... küülinen. Bu süöbüte nahaa üöskeen xajtax da sytaan üppet kördük buolar. Onu turan d'e bu xajdax gynmaxpyna könjürüj dien ... bir kibixex bier oççoğ üçügej buoluo d'on tubanyaxtara dien. Tügete sytyr da süöbüte döksö orduk üösküür. Onton turan biir kibixex emie ... bu süöbühün xajdax gynmax ... kyal... dien. Onno bu hibi sübehür : « Bylyrgy kyrd'ağastar baallağyna araj muus urağastaax d'onn...kyjdatallara ühü, anardyy kulgaagyn byhan, anardyy xarağyn tehen anardyy ... siiren « kyj, kyj » dii dii xatytaan. « d'e turan ... kördük toğus toğ... süöbü üs kyryyska üstüü toğus ... muostaran ... anardyy ... « bastaran, anardyy tanyytan tyrdaran, anardyy ... testeren, jnyjatygar üktiir, ... saaxtaan, čoraan ... ubahan kyjdatar. D'e onton yla süöbüte d'e ... Onno manan xaxyjağy üstü sirinen ... « kyjstaran baran onon kyjdatan soğonun. D'e olonton yla süöbüte... ölor sir silimex » buolan xaalar Bejete ... baaj, kenniki süöküite bastan xorgujan ölor, kiriesaltan tañarany süge ... D'e bu kibi üste kyjdattara ühü süöbütin. Ikki manajgy kyjdyhanygar süöbüte barannatax, dii üöskeebiterej. Onton ol kenniki sübeleebit kibite abaahy buoluo debellere, ol kubulunan ... sübeleen ... buoluo debellere. (Archives, F.4 op.12 ed. xp. 63, p.8)

Le riche n'était plus en mesure de surveiller les troupeaux : « On raconte que lorsque son bétail arrivait, la terre tremblait et que le lait coulait à flot. (...) Ce bétail s'est multiplié à outrance. Lui et sa femme ne peuvent s'en occuper et le surveiller. Alors « Eh ! bien, comment faire pour freiner la multiplication du bétail ? » (D. 14). Il disait alors à l'adresse des esprits : « Nous ne sommes pas en mesure de nous occuper de ce bétail. Prends-le afin de le donner à d'autres qui en ont besoin » (D. 17)

Possédant assez de bétail, l'homme en remettait en liberté une partie, ne serait-ce que symbolique, en précisant qu'il en possédait déjà assez. Les jeunes gens qui participaient à la fête chassaient les animaux en disant : « *Kyj-Xaj!* (Loin ! *Xaj!*) Ne nous les rends plus. Maintenant, cela nous suffit. » (D. 5). Le chamane invité disait : « Les chevaux que tu nous as envoyés sont devenus trop nombreux, reprends-les ! Cela nous suffit, arrête, reprends ce que tu nous as donné » (D. 13). Les maîtres criaient : « Ne multiplie plus ces chevaux. Ce que nous possédons nous suffit. N'en ajoute pas » (D. 15).

La description suivante a été retranscrite en 1937 :

Description 15 :

« Toi qui possèdes neuf chevaux blancs rayonnants, à la tête ..., aux yeux clairs et au manteau (*bydyra* – peau fine portée en automne), toi, *Kürüö D'öhögöj* qui possède neuf chevaux blancs, tu nous as donné des animaux à la fourrure blanche. Nous n'avons pas su nous en occuper. Ils se sont multipliés à outrance. Alors toi-même ... (*öjürüj?*) ! « *Kyj! Kyj! Kyj!* » en disant en haut de l'*arajas* blanc en direction du ciel. Rien n'est touché, pas même les oreilles des chevaux, on ne leur coupe rien. On dit que les

personnes très connues se battent pour leur honneur en répandant la nouvelle. On raconte qu'ils disent ceci : 'Ne multiplie plus ces chevaux. Ce que nous possédons nous suffit. N'en ajoute pas ». On raconte que ... a chassé trois fois des chevaux. Les anciens disaient : « Ainsi, c'est parce que nos ancêtres chassaient des chevaux en direction de Kürüö D'öhögöj et parce qu'il les écoutait, que les chevaux se reproduisaient en abondance'. On racontait que cet homme avait chassé des chevaux par vantardise, pour faire parler de lui. On chasse des bovins et des chevaux. Au début trois bovins, après sept chevaux, puis neuf vaches. »

Toğus kylbajar manan sylgy, ... tumustaax, čokkuruos xaraxtax toğus manan sylgy byydyra sanyaxtaax (byydyra tirii xaltan kübhünii) toğus manan attax, bu kürüö d'öhögöj yjan bierbit ürünj tüüllexxin kyajan sappatybyt olus nahaa üöskeete onu bejen öjürüj « kyj, kyj, kyj » dii dü manan araxahy öpö xallaax dierki. Bu süöhünii tugun da byspattar. Suoltata aat byd'd'ahallar düllere surax yytan. Bu sylgyny mantan orduk üösketime bu baarbyt da söp, mantan orduk ebime, dien etellere ühii ... üste kyjdappyta ühii. Onu kepseteller ete oonn'ortop « ol kurdük bibi töröbüt süöhünii kyjdatan kürüö d'öhögöj öl sete tijen biligin sylgy delečči üöskeebet ol kibi kihirgeen aatyn yytan kyjdaan » debellere. Ynax süöhünii kyjdyyllar. Manaj üs süöhü : onton sette sylgy, onton syğarynar – toğus süöhü. Söbütüger ölüüleex non süöhüten ordor ebeter süs süöhütten orduk süöhüleimekeke ölobullayna eteller « čobobuta tuollağa » dien. (F.4 op.12 ed. xp. 63, p.4)

2.2.2.1.2. Echange de sang

Une autre raison de l'envoi de chevaux résiderait dans la multiplication des animaux d'une robe particulière, prenant le pas sur les autres. Nous avons montré l'importance des robes de chevaux dans les pages qui précèdent, et notamment celles des tons clairs. Si presque toutes les descriptions mentionnent l'importance de l'envoi de chevaux de robe particulière, presque aucune n'invoque cet élément comme raison de l'envoi des chevaux. Deux descriptions seulement apportent cette précision. « On dit que Bete Baaj possédait huit chevaux sacrés de robes différentes. Parmi eux, les chevaux blancs s'étaient trop multipliés. Les chevaux de robe *munaa* et *xatyrxaj* sont des chevaux d'une robe similaire. Ils ont un ancêtre commun : Le Tojon Dujaa Blanc. Au moment de chasser les chevaux on disait : reprends ce que tu as créé, c'est à toi, n'en envoie pas dans notre monde en trop grande quantité, c'est assez, cela nous suffit » (D. 16). « Löküüske, un homme de la région de Tübej est très riche. Son cheval est toujours un cheval blanc à la fourrure jaunâtre (*sanyr*) aux larges naseaux (*mad'd'an*) (...) La multiplication des chevaux de cette robe ne plait pas à Löküüske. Quand il fait noir, dans leur énervement, ces chevaux écarquillent les yeux. Löküüske trouve le chamane connu pour son couvre-tête²³⁷ (*Bergebeleex*) et lui demande de faire une séance pour le Seigneur Blanc (*Malaan Tojon*) qui possède des chevaux de cette robe. « Je n'ai pas besoin de ce cheval ». Le chamane fait son rituel et procure ces chevaux à leur ancêtre » (D. 12).

²³⁷ Il ne s'agit pas ici d'une expression habituelle dans un autre contexte pour désigner un chamane mais de la traduction du pseudonyme qui permet de qualifier celui-ci : *bergebeleex* (qui porte un chapeau), de *bergebe* (chapeau).

Voici la première description dans son intégralité. Elle a été faite à un auteur inconnu dans les années 1930 ou 1940 par un homme de soixante-cinq ans de la région de Suntar :

Description 16 :

« Bete baaj a procédé trois fois à la libération de chevaux. On chassait sept chevaux blancs pour l'ancêtre des chevaux blancs Maḡan Tojon, leur créateur. Ce Bete Baaj libère des chevaux parce que ces derniers se sont énormément multipliés et peuvent causer dommage à la terre natale, à la nature et que les êtres humains ne connaissent pas de limite dans la nourriture. Pour ce faire, le chamane, après avoir attaché sept chevaux blancs (*xatyrxaj*) vers le poteau d'attache sacré (*ytyk serge*), les chasse vers le monde 'du haut'. Pour ce faire, le chamane dit : « Tu as enfermé dans un enclos ces chevaux. Ils l'ont brisé pour s'enfuir et revenir. Le signe de leur retour sera la naissance, au printemps prochain, de poulains blancs (*xatyrxaj*). Leur crinière et leur ... (*keöǵül*) sont placés à l'horizontale de telle manière qu'on a l'impression que le vent souffle à l'intérieur. Ces poulains à naître auront les oreilles inclinées vers l'arrière ». Ces poulains sont nés. Les chevaux ne cessent de se multiplier. Quand Bete Baaj chasse des chevaux encore une fois, c'est sans résultat : à nouveau les chevaux reviennent. Quand il demande d'en chasser une troisième fois, les chevaux s'en vont enfin. Enfin, ils sont récupérés [par l'esprit, les esprits]. Alors, enfin, Bete Baaj s'appauvrit : ses chevaux ne se multiplient plus autant. Dès que le chamane a terminé la cérémonie de libération, sept chevaux sont chassés avec des bâtons blancs vers l'endroit où la rivière prend sa source. Ces personnes, alors que les chevaux se tiennent debout attachés au poteau d'attache (*serge*), crient d'une seule voix en répétant le discours du chamane. Sa signification est la suivante : quand les chevaux d'une robe particulière viennent à se multiplier à outrance, cela peut entraîner des conséquences fâcheuses. On dit que Bete Baaj possédait huit chevaux sacrés (*sylgy ytyktaax*) de robes différentes. Parmi eux, les chevaux blancs s'étaient trop multipliés. Les chevaux de robe *munaa* et *xatyrxaj* sont des chevaux d'une robe similaire. Ils ont un ancêtre commun : Tojon Dujaa Blanc. Au moment de chasser les chevaux on disait : reprends ce que tu as créé, c'est à toi, n'en envoie pas dans notre monde en trop grande quantité, c'est assez, cela nous suffit.

Bu bejen gienin bejen xara, any bu dojduga meneek bytyma tüksü söp buolla). » ...dan nah tördö « xadan Leeb...j » ... « Bete baaj » - üs toǵus kyjdappyt. 7 xatyrkaj maḡan sylgyny – üöbe Maḡan sylgy tördüger Maḡan Dujan Tojonno ajbyttara bejeleriger kyjdatar. Ol Bete Baaj olus üöskeebit sylgyta öl kyjdatar. Ol Bete Baaj olus üöskeebit sylgyta öl ibin sirin dojdutun ad'd'ataary d'onnor tuoxxa da maḡan sylgylary ytyk sergetin kördüme sergeǵe baajan turan ojuun üöbee dojduga kyjdyr. Onnoxa ojuun maḡnajgy üstejütiger eter bu sylgylary köriöleriger taǵaaran xaajbyтын küriönü ad'd'ata küriöhüleen tönnüüler, ol tönnübüit beliele buoluo any saasky d'yl d'ylga xatyrxaj maḡan kulunnar töriöxtere siele köǵüle tyal oxsubutun kördük kenning dieki n'ylajbyt. Kulgaǵa kenning dieki n'ylajbyt systa – töriöxtere – dien. Ol kördük kulunnar töriöbütter sylgyta sin biir üösküü tuba buolbat, sin tönnöllör sylglara. Onton üsühün kyjdappyta d'e küreebitter, d'e xaajbyttar. Onno d'e d'ad'ajbyt, bu sylgyta ǵe suǵaryr Bete Baaj. Bu ojuun xötön büteertin kenne üüreller maḡan uraǵastaax 7 kibi ürex bahygar, üörderütten araaran. Bu d'on ol sergeǵe turoran üüreliger tenje biir kuolabynan kyjdyllar ojuun saḡatyn ütükten. Ol biir önnöox süöhü olus üöskeetǵine setteex senkilleex buoluo dien kyjdyllar. Ol Bete Baaj 8 – tus tubunan önnöox sylgy ytyktaax

ebite ühü. Onton biir öjnööx manan sylgy olus üöskeebit. Munan barar munaa manan sylgy da xatyrkaj manan da sylgy biir d'ühünneex sylgytar törüttere emie biir – manan Dujaa Tojon. Ol kyjdyllarygar bu bejen gienin bežen xaraj any bu dojduga meneek bytyma tiiksü söp buolla – dien. Bete uolattara : mas mamyy, Simir Kur, Bulumaxsyt, Bööröx, D'ülej, Bakamda. (Archives, F.4 op.12 ed. xp. 63, p.14)

Cet envoi des chevaux d'une robe particulière en raison du dommage que cause leur multiplication pose un problème insoluble : cela signifie-t-il que la multiplication exagérée de toute robe était mauvaise ou que seules certaines d'entre elles devaient particulièrement être évitées ? Les Iakoutes auraient-ils souhaité éviter une trop forte consanguinité parmi leurs hardes de chevaux ? Ou, plus encore, par un altruisme soudain, parmi celles de leurs voisins, puisque ce sont eux qui bénéficient des chevaux du riche ? Cela est difficile à prouver sans davantage d'éléments. Il demeure que la couleur choisie a probablement une valeur symbolique²³⁸ et qu'elle est certainement la même que celle des chevaux supposés de l'esprit auquel sont offerts les troupeaux.

◆ 2.2.2.2. Les raisons subjectives du *kyjdaa*

Par ce terme j'entends une raison qui n'est pas directement liée à un fait naturel, comme peuvent l'être la petitesse des pâturages ou la consanguinité. Ces raisons sont morales ou, d'une manière plus générale, sociales. Elles comprennent l'enrichissement exagéré d'autres hommes et la volonté de redistribution des richesses aux esprits ou, comme disent certaines descriptions, à des familles qui en ont besoin, le désir d'une expression de reconnaissance envers les esprits et d'un retour de leur part et, enfin, l'envie d'asseoir son prestige.

2.2.2.2.1. Enrichissement à outrance

Cinq extraits citent l'enrichissement à outrance comme raison principale de l'envoi de chevaux vers les esprits. Cette idée paraît en contradiction avec la volonté de redistribution. Je montrerai qu'il n'en est rien.

Tout d'abord, cet enrichissement causait des problèmes directs de gestion aux riches, dans une société dont l'idéologie incite à la redistribution et attribuait à l'accumulation de richesses une connotation négative. Ainsi « on chassait le bétail lorsque le riche s'était extrêmement enrichi, sans connaître de mesure, afin qu'il se tranquillisât [traduction littérale : qu'il relâche l'air] » (D. 2). Sabarta Baaj, par exemple, « était extrêmement riche. Il avait des vaches entre Sartan et Dulgalaax. Il s'enrichit jusqu'à faire chasser des chevaux en sacrifice par sept personnes » (D. 6).

Le « don » était personnel, mais son bénéfice pouvait toucher indirectement le reste de la lignée lors de l'héritage et des mariages. C'est la raison pour laquelle, même si le *kyjdaa* avait été pratiqué plus tôt dans la lignée, l'homme à qui sa richesse posait un problème moral était obligé de répéter le rite : « Tout comme son ancêtre

²³⁸ Voir symbolisme du noir et du blanc dans le chapitre sur le dualisme et la dualité dans la pensée iakoute.

Neleger, [l'homme] était devenu si riche, qu'il envoya en offrande des chevaux » (D. 4).

Cette libération de chevaux constituait un don aux esprits ancêtres de ces animaux. Comme nous l'avons vu plus haut, le nombre des chevaux chassés était censé respecter des codes : « Lorsqu'ils avaient cent chevaux, ils en envoyaient un vers le nord. De telle manière que ceux-là ne reviennent pas. C'était un don aux dieux [sic, rus : *bogam*]: les riches leur envoyaient de dix à vingt chevaux et vaches » (D. 8).

Le « remord »²³⁹ du riche à posséder un cheptel trop nombreux, allié à la peur de perdre sa richesse, le poussait à en redistribuer une partie. Ce don aux hommes doit être bien distingué de l'offrande aux esprits et nous verrons, dans le chapitre consacré à l'analyse historique, que cela n'était pas anodin.

Désespéré par la multiplication de son bétail, un homme riche se voit conseiller : « Donne-en à d'autres familles. Ce sera bien et utile à ces gens. » Il essaye d'en distribuer » (D. 16). Le récit suivant illustre bien la redistribution faite aux autres familles :

Description 17 :

« Auparavant, c'étaient les riches qui faisaient le rite de libération. Jadis *Egij* le fit trois fois. On le fait au printemps, quand la nature commence à verdier. Le chamane vient. Après avoir enfermé le bétail dans un enclos, il fait son rituel. Les chevaux et les vaches, séparés, se réunissent chacun en troupeaux de neuf individus avec un étalon et un taureau. Le chamane fait le rituel au nom des maîtres. « Reprends ce que tu nous as donné. Notre récipient est plein. Nous ne sommes pas en mesure de nous occuper de ce bétail. Prends-le afin de le donner à d'autres qui en ont besoin ». (*Buu bierbitin töttöri yl ihippit tuolla, söp buollubut, bu süöhünü kyjan iippepit, uhaty bajdybyt, tuora sottubut. Bu süöhügün baajgyn by bystyhyttarga bier.*) Ce bétail, qu'ils ont chassé, s'en va et arrive dans la cour d'autres familles chez qui il peut se reproduire. Les familles veulent barrer le chemin au bétail afin que celui-ci se dirige vers elles. La famille où il s'arrête deviendra riche. Quand certaines familles veulent diriger le bétail vers elles et qu'il [l'esprit *Ajyy*] ne veut pas le leur donner, les chevaux ne s'arrêtent pas. Ce bétail est chassé par des personnes avec un bâton blanc. »

Süöhünü baajdar kyjdyllara ühü aat ... Egij Baaj bylyr üste kyjdaabyta ühü. Saas ot mas kögörüüte kyjdyllar. Onno ojuun süöhünü – sylgy ynağy büteje xaajtalaan baran kyjyar süödeextin süöhü xolboon ... dien aattan. Onno ynaç tubunan sylgy tubunan biirdü mögürün buola buola (mögürük 9 süöhü). Üördüben xolbohon ibeller ebit, biirdü atyrdaax buolan. Onu ojuun bu süöhünü sylgy ynaç ajyylarygar kyjdyr eten ... turan bu kyjdatar kibi aatyttan « Bu bierbitin töttöri yl ihippit tuolla, söp buollubut, bu süöhünü kyjan iippepit, uhaty bajdybyt, tuora sottubut bu süöhügün baajgyn bu bystyhyttarga bier dien. Onno üürbüt süöhülere baran üösküür yallaragar tiengenneriger küren toxtuullar. Onnoxa sorox yallar bu süöhüleri küöjen killereeri ... kuotan barallar ühü bierbetegine. Bu süöhüleri ürünj urağastaax d'on kyjdyllar Toxtoobut yallara bajallar. (F4 op12 ed xp 63, p.1)

²³⁹ Il ne faut pas oublier l'influence de l'orthodoxie qui, si elle n'est pas nécessairement la cause de ce « remord », apparaît très progressivement avec l'arrivée des Russes à partir de 1632, mais pénètre lentement la culture iakoute.

2.2.2.2.2. Montrer sa reconnaissance envers les esprits

L'éleveur pouvait être amené à libérer des chevaux pour prouver sa reconnaissance aux esprits lorsque les animaux étaient très nombreux : « Combien de chevaux il y avait, personne ne le sait. Une fois, avant sa mort, il décida de remercier les *ajyy*. Il organisa un grand *Yhyax* » (D. 20). « C'était un don aux dieux [*sic*, rus : *bogam*] » (D. 7. Voir aussi D. 8).

Cette manière d'exprimer sa reconnaissance était aussi une façon de savoir si sa richesse allait cesser ou augmenter. « Si les chevaux rentraient à la maison, cela signifiait que les dieux [*sic*, rus : *bogam*] ne les avaient pas acceptés et que le maître allait être ruiné, tandis que s'ils ne revenaient pas (si, par exemple, les chevaux étaient mangés par les loups et les ours) il allait s'enrichir » (D. 11). De cette manière, la description donne à croire que le *kyjdaa* était la mise en scène d'un pari sur l'avenir.

Le don des hommes aux esprits était censé s'accompagner d'un contre-don de la part de ces entités. Encore plus qu'un don avec espoir de retour, le *kyjdaa* se présentait comme une avance en attente d'un remerciement considérable. En effet, une source précise qu'« autrefois les riches libéraient trois fois du bétail afin que D'öhögöj Ajyy, créateur des êtres humains et du bétail, donne du bétail à qui le souhaitait » (D. 3).

Il semble donc qu'il y ait contradiction entre deux formes d'envoi de chevaux : d'une part celui qui a pour but de donner aux esprits pour recevoir et, de l'autre, celui qui se fait en raison de la nécessité de diminuer le nombre de chevaux, qui sont devenus difficiles à nourrir. A vrai dire, comme je l'expliquerai plus longuement dans les parties qui vont suivre, le riche avait à son service des ouvriers et des gardiens qui fanaient le foin et surveillaient leurs hardes. Montrer ostensiblement qu'il comprenait avoir trop de chevaux permettait, d'une certaine manière, de légitimer son statut auprès de ses hommes qui allaient prendre soin des futurs poulains, surtout s'il remerciait les esprits et que les petits à naître étaient censés venir de leur part.

2.2.2.2.3. Le prestige du riche

Une raison de l'envoi de chevaux en liberté était de montrer sa richesse. De la perte qu'il acceptait, le riche retirait un prestige dans sa région et dans les environs. Plus le riche était riche, plus il avait la possibilité d'envoyer un nombre de chevaux important. « On racontait qu'[un] homme avait chassé des chevaux par vantardise, pour faire parler de lui » (D. 15).

Le prestige acquis lui permettait non seulement de se vanter, mais d'asseoir son autorité par rapport à d'autres propriétaires de bétail. C'est le cas de cet homme, à qui il manquait une tête de bétail pour atteindre le millier. « Il pensa : 'Sur cette large rive de la vénérable rivière, avec une chance abondante je me dois d'être un poteau solide sur lequel tout le peuple pourra s'appuyer, une protection épaisse et une porte large qui ne laisse rien passer pour tout le peuple. Sur la rive est de la rivière vénérable grand-mère, je dois devenir une porte impossible à ouvrir, une protection épaisse et éternelle, prédestinée par le haut, prévue par le bas, comme Ugalaax

d'Edej. Il a sept fils, comme moi. Il est chef de région, comme moi. C'est pourquoi nous devons avoir la même prédétermination. Il possède mille deux cents têtes de bétail (chevaux et bovins). C'est la raison qui me pousse à m'adresser avec une demande aux donateurs de chevaux, le seigneur (*Tojon*) *Kürüö D'öböj* et la Dame (*Xotun*) *Kürüö Baaj*. Si mes chevaux se multiplient, peut-être pourrais-je le dépasser en quantité de bétail'. » (D. 18).

2.3. LA DIMENSION HISTORIQUE

Force est de constater, à la lecture des récits des informateurs, que le *kyjdaa* était toujours replacé dans un contexte historique à connotations plus ou moins légendaires, dans lequel la notion de temps est approximative : c'est « autrefois » que les riches Iakoutes procédaient à ce rituel. Il semble que certaines descriptions aient une valeur purement explicative. C'est le cas pour les textes tirés de la littérature ethnographique, où Trošanskij, Xudákov et Zelenin enseignent les raisons et les modalités du *kyjdaa*.

En revanche, les textes consignés par Ergis ainsi que ceux provenant de ma découverte en archives, sont d'une toute autre nature. Outre leur valeur explicative, ils ancrent les récits dans une réalité historique incertaine, avec des personnages censés avoir vécu à une époque antérieure, dont il serait resté une mémoire, conservée par les descendants de la lignée ou des habitants de la région (qui ont eux-mêmes une chance d'être des parents proches ou éloignés).

Les récits mettent généralement en scène le personnage d'un homme riche bien déterminé. Il s'agit par exemple d'Aleksej Sabarta, descendant de Neleger Baaj, un homme exceptionnellement riche (D. 4), ou d'un riche nommé Üürsük Baaj de la lignée D'arbas, habitant dans la région Biitte, et qui s'était énormément enrichi (D. 14). Ces personnages sont situés à la fois par rapport à leur clan et par rapport à leur région, notions souvent liées car les régions de Iakoutie actuelles auraient été délimitées en fonction des clans qui les peuplaient. Il semble que les informateurs ont la volonté de les replacer dans un contexte historique, donc bien réel. Cette hypothèse est vérifiée grâce à une découverte supplémentaire.

2.3.1. L'histoire du riche Čoočo

L'idée apparut peu à peu qu'une grande partie des textes d'archives représentaient des légendes concernant certains ancêtres de régions. Il faut à ce propos faire remarquer que les récits sont considérés comme historiques par les personnes qui les ont racontés. Mais le caractère légendaire vient de ce que ces récits ont été transformés au fil du temps et des différents narrateurs. On peut alors se demander pour quelle raison et de quelle manière, apparut par hasard au détour de lectures concernant le personnage historique de Mančary. Cet homme fut le défenseur des pauvres contre les riches et sa vie au XIX^e siècle a fait l'objet de nombreux récits importants dans l'histoire iakoute. Je fus surprise d'y retrouver le nom de Čoočo. Je me mis donc en quête de recueillir plus d'informations concernant cet homme.

◆ 2.3.1.1 Le texte original

Voici, tout d'abord, le texte qui me venait d'Ergis avant que je ne retrouve le nom de l'homme par ailleurs. Il s'agit d'un récit consigné par Ergis auprès d'un informateur né en 1885 dans le district Batarinsk de la région Megino-Kangalas.

Description 18 :

« Il était une fois, raconte-t-on, Čoočo Slobodčikov, le chef de la région est-kangalas, l'oncle de Mančaary. Il avait, dit-on, sept fils et neuf cent quatre-vingt-dix-neuf têtes de bétail. Il en manquait une pour atteindre le millier. « Pourquoi me manque-t-il seulement un cheval pour atteindre le chiffre de mille ? » Quand il trouvait un animal et qu'il le conduisait dans ses troupeaux, on dit qu'il en perdait vingt ou trente des siens. Il pensa : « Sur cette large rive de la vénérable rivière, avec une chance abondante je me dois d'être un poteau solide sur lequel tout le peuple pourra s'appuyer, une protection épaisse et une porte épaisse qui ne laisse rien traverser pour tout le peuple. Sur la rive est de la rivière vénérable grand-mère, je dois devenir une porte impossible à ouvrir, une protection épaisse et durable, prédestinée par le haut, prévue par le bas, comme Ugalaax d'Edej. Il a sept fils, comme moi. Il est chef de région, comme moi. C'est pourquoi nous devons avoir la même prédestination. Il possède mille deux cents têtes de bétail (chevaux et bovins). C'est la raison qui me pousse à m'adresser avec une demande aux donateurs de chevaux le seigneur (*Tojon*) Kürüö D'öhögöj et la Dame (*Xotun*) Kürüö Baaj. Si mes chevaux se multiplient, peut-être pourrai-je le dépasser en quantité de bétail. » Ayant réfléchi, il dit : « Jeunes gens, allez chercher le garçon Mixail ».

Le jeune gardien de chevaux se mit en route et ramena Mixail. Ce chamane était en fait le frère du chef Čoočo. Čoočo lui dit : « Jeune homme, tu ne penses pas ceci ? : A ce qu'on dit, dans le monde 'du haut' mon nom est celui de Kün D'öllörüt, le chamane qui possède un énorme tambour ovale aussi grand qu'un petit lac rond. A ce qu'on dit, dans le monde 'du bas', mon nom est celui du chamane Aar D'aahyn qui possède en guise d'objet divinatoire une cuillère en bois sculptée²⁴⁰ pour les libations des *kymys*. On dit aussi qu'au monde 'du milieu' mon nom est celui de Kün D'ösüöld'üt, le chamane qui possède en guise de bâton-canne une tige de végétaux et pour faire bouger l'herbe avec les feuilles.' Tu dis qu'aux matins crépusculaires tu ne laisses pas déranger ton *kut-sür*. Tu dis qu'au crépuscule, tu ne prononces pas ton nom rare. S'il en est ainsi, je t'ai appelé en pensant que si quelqu'un pouvait vaincre²⁴¹, ce ne peut-être que toi et, si quelqu'un peut y arriver, ce ne peut-être que toi. Je t'ai fait venir pour savoir si tu demanderas pour moi les chevaux de leur protecteur Kürüö D'öhögöj Tojon²⁴² ».

A ces mots, son frère chamane dit : « Crois-tu que je ne me suis pas amusé en laissant grands ouverts les passages des trois heureuses tribus 'du haut' ? Crois-tu que je ne me suis pas amusé en ouvrant aux vents les passages

²⁴⁰ Ces cuillères servaient aux aspersion de lait de jument fermenté en direction des esprits, ainsi qu'à la divination.

²⁴¹ Le terme « vaincre » est certainement imparfait.

²⁴² L'esprit protecteur des chevaux et des hommes.

montagneux et pleins de courants d'air des huit tribus du bas²⁴³ ? Crois-tu que je ne me suis pas amusé en passant sur les grands chemins heureux et bruyants des neuf tribus du monde 'du milieu' ? Durant tout ce temps, je ne me suis pas risqué à accomplir une demande d'une telle importance. Malgré cela, mon vénéré frère aîné, vais-je refuser d'accéder à ta demande ? Je vais me donner de la peine dans la mesure de mes forces. Je vais m'efforcer de m'incliner avec une demande devant les donneurs de chevaux Kürüö D'öhögöj Tojon et Kürüö Baaj Xotun. Prépare neuf juments blanches comme neige (*mağan*) de sept ans (littéralement de sept neiges, *setteli xardaax toğus keyyda mağan bie*). Prépare neuf jeunes gens cavaliers sur des chevaux blancs comme neige dans des habits blancs comme neige, dotés de bâtons blancs et de cravaches en buisson de deux couleurs. Prépare neuf jeunes gens qui ne s'accordent pas avec ceux qui ont une fente à l'arrière de leur manteau, qui n'enjambent pas le tronc coupé et écorcé²⁴⁴. Prépare neuf jeunes filles qui ne s'accordent pas avec celles qui ont des manteaux sans pince à la taille comme celles qui connaissent la boue et l'humidité. Après cela, je m'efforcerai de travailler, je me donnerai de la peine ».

Tout ce que lui demanda son frère, Čoočo l'accomplit dans l'endroit nommé Saahyr, au sud de Jo-Bes, où se trouve son *balağan* d'hiver, au mois de l'écorce de pin²⁴⁵. Jadis on appelait cela 'yhyax brouillard' (*tuman yhyax*). Čoočo prépara un grand *yhyax*, où se rassembla une quantité innombrable de personnes. Durant le jour se déroula l'*yhyax* et durant la nuit la séance du chamane.

Neuf jeunes gens sur des chevaux blancs chassèrent neuf juments de sept ans le long de la rivière Myla. Ils ne devaient prononcer que les mots « *kyj, kyj* ». Les autres mots étaient interdits. Tenant leurs bâtons vers le haut, ils faisaient de grands gestes avec leurs cravaches en buissons. Cessant de chasser les juments vers la rivière Myla, ils se mirent à les chasser le long de la rivière Xampu, puis en amont de la rivière Kūdüpčü.

La séance du chamane se prolongea durant trois nuits dans la maison. Avant la fin de la séance les neuf cavaliers revinrent et entrèrent dans la maison. Et voilà que le chamane, rentré [de son voyage] au monde du haut, dit : « le créateur D'öhögöj a accepté tes neufs chevaux. En remerciement, il a accepté de t'offrir neuf troupeaux de chevaux. Čoočo, jetant des regards et se réjouissant, donna congé à ses invités. Les juments étaient revenues après avoir largement engraisé sur la prèle de la rivière Kūdüpčü. En les voyant, Čoočo, en colère, s'écria : « Apportez-moi mon ambleur noir et sellez-le ! ». Il monta en selle et galopa jusqu'à la demeure de son frère le chamane Teppeek. Il entra.

« Tu es un chien ! Tu considères que ta renommée s'étend dans tout le monde blanc, que tu es connu dans tout le monde 'du milieu' ! Et malgré

²⁴³ Les cols sont des endroits « stratégiques ». Du fait du danger qu'ils représentent, les Iakoutes faisaient des offrandes aux esprits de ces endroits. Les vents, quant à eux, sont porteurs de mauvais esprits, ce qui annonce les tribus du monde 'du bas', autrement dit les *abaaby*.

²⁴⁴ La fente à l'arrière des manteaux n'était pratiquée que pour les hommes et facilitait la monte à cheval. Selon moi, le tronc écorcé, révélant le blanc du bois jeune, pouvait être assimilé à un objet susceptible d'être sali par des impuretés comme celles des femmes (les femmes ne doivent pas enjambrer les objets servant à la chasse par exemple). Ici, si les jeunes gens n'ont pas de fente à leur manteau, cela signifie peut-être qu'ils sont vierges. De même, les jeunes filles n'ont pas de pince à leur manteau : les pincées font probablement allusion au rite de nouage de ceinture pour lors du mariage. Ce sont donc des filles non mariées et, plus encore, des vierges.

²⁴⁵ *Bes yja* : juin, littéralement le mois du pin

cela, tu n'as pas réussi ta séance cet été ? Tu m'as dit que Kürüö D'öhögöj et Dame Kürüö Baaj avaient promis de créer et de m'envoyer neuf troupeaux de chevaux et que, dans la joie et la jubilation, ils avaient accepté mes neuf chevaux blancs ! Et quel en est le résultat, puisqu'ils sont revenus ? Par ta tromperie, tu m'as engagé à d'importantes dépenses, tu m'as obligé à organiser un *yhyax* coûteux. Et qu'est-ce que cela m'a procuré, étant donné que les juments sont revenues ? »

Il saisit alors le chamane par les cheveux au niveau de la nuque, le jeta à terre et commença alors à lui donner des coups sur le dos avec la canne. Le chamane se leva et se mit à prononcer des mots qu'il n'aurait jamais dits à l'encontre de sa mère ou de son père.

« Quelle humiliation ! Quelle tristesse ! Ce qui était prévu par ceux 'du haut' s'est révélé solide, ce qui signifie que ce qui a été déclaré par ceux 'du bas' s'est révélé dur ! C'est la raison pour laquelle D'öhögöj Ajyy Tojon n'a pas donné son accord. Que puis-je y faire ? Vraisemblablement, il me faudra envoyer des juments vers l'*ajjysyt* du bétail à cornes la Dame Aan D'öhögöj, qui dirige les bovins à grosses taches vers la limite basse de mon soleil levant, qui possède un puits tacheté servant à la divination, qui tient sous ses aisselles le *kut* et le *sür* des chevaux, qui a transformé (...²⁴⁶) en une corde tortueuse pour les poulains à neuf fentes, qui réjouit les *kut* et *sür* s'amusant des bovins, les transformant en corde de crin qui entoure trois fois une grande yourte d'été *uraba*, qui possède les cordes de crin sacrificielles suspendues dans un petit bois de bouleau à huit branches qui poussent dans le pays des gouttes de pluie de crèmes épaisses et de beurre jaune qui s'écoule au-dessus de la glace, avec une abondance intarissable, de larges chemins sur lesquels peut s'éprendre le bienfait jaune et vivant. En m'adressant à elle avec une prière et des révérences, je vais m'efforcer de lui demander : Seigneur, mon frère aîné, arrête de me frapper ! »

La colère de Čoočo se calme et il dit : « Dans trois jours, rejoins-moi à Saahyr et fais le rituel ».

Trois jours plus tard, le chamane vient faire le rite. Comme font les gens éduqués, son frère baaj n'organise pas de deuxième grand *yhyax*. Il oblige le chamane à lier les quatre jambes de ces huit juments qui se sont promenées tout leur saoul, et à attacher à chacune d'elles des pierres. Sur le côté droit de Saahyr s'étendait un lac très profond. Ils firent un grand trou dans le lac et y poussèrent les huit juments. Et c'est pour cela que l'esprit de la terre, N'irgijje Baaj Xotun, ne put pas rendre ces chevaux.

Malgré cela, le souhait de Čoočo ne s'accomplit pas. On dit que son bétail n'atteignit pas le millier. Ce lac, où les huit juments avaient été noyées, prit par la suite le nom d'Agys Baajtal. » (Ergis, 1960 : 167)

◆ 2.3.1.2. Ce que les autres textes nous apprennent

La seule lecture du texte d'Ergis aurait pu donner à croire que le personnage de Čoočo était imaginaire. En lisant Berezkin et Bašarin, je m'aperçus que ce *baaj* avait bien existé et qu'on pouvait trouver de multiples allusions à lui dans les récits historiques. Grâce à eux, je reconstituai une biographie de Čoočo.

²⁴⁶ Mot manquant.

Les sources affirment qu'il y a très longtemps, dans le district Nerüktej de la région Kangalas vivait un certain Vasilij Slobodčikov, surnommé Čoočo. Selon Bašarin, il naquit en 1755 et mourut en 1830 (Bašarin, 2003b : 413). Il était né durant la deuxième moitié du XVIII^e siècle et était mort au début de la première partie du XIX^e siècle. Son père était un riche nommé Suo Bytyk, qui avait plusieurs femmes. Čoočo était son fils aîné (Berezkin, 1993 : 96). De la première, sa femme légale, était né Vasilij (Čoočo) (...) Après la mort de Suo Bytyka ce fut Čoočo qui hérita légalement de tous ses biens. Il se mit à développer ces richesses (Berezkin, 1993 : 162).

Il hivernait généralement à Čüje et passait l'été sur une vaste plaine, où se trouve actuellement Pavlovsk. Ces lieux-dits ainsi que les rivières mentionnées dans le texte 18 se trouvent dans la région Megino-Kangalas, sur la rive droite de la Léna presque en face de Iakoutsk, l'actuelle capitale. Dans la partie sud de cette plaine, appelée Sahyr, il avait une maison d'été et quelques constructions (Berezkin, 1993 : 96). Il avait mille têtes de bétail sur quatre terres à foin. Il possédait aussi six estives (*letnik*). Il avait sa maison d'hiver à Čüje. Il vivait l'été dans l'une de ses estives et dans les autres vivaient ses ouvriers (*xamnaččit*, aussi traduit par serviteur) (Bašarin, 2003b : 413).

Il s'était même fait élire chef de région (Berezkin, 1993 : 96). Un récit d'un certain Slovodčikov, âgé de soixante-cinq ans en 1945 concordant avec celui de Kolesov (Berezkin, 1993 : 162), quarante-cinq ans, raconte qu'encore jeune, Čoočo fut élu prince. Etant le plus riche et le plus influent des princes de Kangalas, il dirigeait sa région à la manière d'un tsar.

Les mêmes informateurs ajoutent que « travaillaient pour lui non seulement les habitants de la région Nerüktej, mais aussi ceux des régions et des districts voisins. Il possédait les meilleurs pâturages ; les pauvres lui louaient les terres et nourrissaient son bétail avec ce foin. (...) Personne ne sait combien il possédait de chevaux, mais on dit que lorsqu'il chassait ses troupeaux de la Léna, le début de la horde atteignait le sommet de la montagne alors que la fin n'avait pas encore quitté Maâ. Ce chemin est long de trente-cinq verstes. On dit qu'il avait autant de bœufs. » (Berezkin, 1993 : 162).

Čoočo avait un frère cadet (Berezkin, 1993 : 171), nommé Fedor Bytany, qu'il gardait à son service. « Lui ayant promis de lui trouver une femme, Čoočo le retint chez lui comme ouvrier jusqu'à l'âge de presque quarante ans. On dit que ce *baaj* possédait en ce temps au moins soixante *alaas*. Dans une trentaine d'entre eux vivaient les membres de sa famille. Il avait cinq ou six femmes, considérées comme des épouses illégales. Bytany administrait ceux qui fanaient le foin sur la moitié de ces *alaas* et tout le foin était destiné à nourrir le bétail de Čoočo. (...) Finalement, Čoočo maria Bytany et lui attribua l'*palaas* Aryylax. » (Berezkin, 1993 : 108).

Ce riche Iakoute avait la réputation de s'appropriier le bétail des autres (Bašarin, 2003b : 308) et d'avoir un « caractère injuste et des mœurs sauvages » (Berezkin, 1993 : 108). Préoccupé de sa richesse et de son pouvoir, il avait pour voisin un riche Iakoute prénommé Ugalaax d'Edej. Cet homme « a sept fils, comme [lui]. Il est chef

de région, comme [lui]. » C'est pourquoi, pense Čoočo, tous deux doivent avoir la même prédétermination. Ugalaax possède mille deux cents têtes de bétail (chevaux et bovins). C'est la raison qui pousse Čoočo à adresser une demande aux donateurs de chevaux, le seigneur (*Tojon*) Kürüö D'öhögöj et la Dame (*Xotun*) Kürüö Baaj : « Si mes chevaux se multiplient, peut-être pourrais-je le dépasser en quantité de bétail » (D. 18). D'après un informateur de la région Megino-Kangalas nommé Ivanov et âgé de soixante-cinq ans en 1970, « Čoočo eut un jour l'idée, avec la bénédiction de Kyys Tağara vivant au ciel sacré, de devenir le tsar de Iakoutie. Pour réaliser son idée, il décida de se servir de celui qu'il avait élevé : son frère cadet Teppek qu'il avait obligé à devenir chamane » (Berezkin, 1993 : 96). Ergis note pour sa part que le chamane Teppek, était en fait nommé Mixail. Čoočo ne se prive pas de le battre, lorsque celui-ci effectue un rituel inefficace et de l'accuser de vouloir le tromper.

Il eut pour ennemi le fameux Mančary, défenseur des pauvres, qui s'efforçait de redistribuer la richesse des *tojon* aux plus défavorisés. Etant le fils du cousin de Čoočo (schéma de parenté, Berezkin, 1993 : 192), Mančary eut connaissance dès son enfance du caractère de son parent (Berezkin, 1993 : 108). D'après le récit de Slobodčikov²⁴⁷, âgé de soixante-neuf ans en 1945 dans la région Megino-Kangalas, « Mančary à partir de ses quatorze ans, se mit à tirer avec des flèches brûlantes sur les chevaux et les vaches de Čoočo et ils en mouraient. Parfois il poursuivait le bétail de Čoočo dans l'enclos même de Čoočo. Ce dernier et les autres *tojon*, détestant Mančary pour ces actions, l'attrapèrent et le mirent en prison pour quatre jours » (Berezkin, 1993 : 113).

2.3.2. Le riche dans l'histoire

Ainsi, le personnage de Čoočo est-il ancré dans une période tourmentée de l'histoire iakoute. Cité à de nombreuses reprises et à différentes époques par plusieurs informateurs, il semble qu'il ait été un personnage bien réel. Cela nous permet de considérer le rite *kyjdaa* sous un angle différent d'un simple récit inventé ou d'une légende inspirée de contes. Car les récits attribuent à Čoočo d'avoir pratiqué lui aussi ce rite, dans le but précis d'obtenir davantage de prestige que son riche voisin, même si rien ne prouve qu'il l'ait réellement fait.

Le rite *kyjdaa*, en sus de sa portée symbolique dont je proposerai une analyse dans la partie suivante, a une portée historique qui nous permet de mieux appréhender la condition du riche dans la société iakoute. En effet, s'il fallait réduire le rituel à sa plus simple expression, on pourrait dire qu'il est à pratiquer par les riches et exclusivement par eux.

Nous évoquerons tout d'abord le fondement du pouvoir des riches Iakoutes, avant d'en étudier les répercussions sur la société.

²⁴⁷ Sans doute un descendant de Čoočo

◆ 2.3.2.1. Le fondement du pouvoir des *tojon*

Čoočo n'était pas seulement un homme riche : il avait une autorité sociale et politique puisqu'il avait été élu au titre de prince de sa région. Il était *tojon*. Qu'est-ce en réalité qu'un *tojon* ? « D'une manière générale, le *tojon* est quelqu'un qui a du pouvoir. C'est un fonctionnaire, un seigneur, un barine » (Bašarin, 2003a : 129). Nécessairement, ce personnage dispose d'une autorité sur la société, dont il contrôle les différents membres.

Pourtant les *tojon* n'ont pas toujours existé chez les Iakoutes. Même s'il est probable que lorsqu'ils habitaient encore davantage au sud, au centre de l'Asie, leurs ancêtres aient eu des chefs politiques, les Iakoutes au moment de leur arrivée sur leur territoire actuel se présentaient davantage comme une société acéphale, organisée sur le mode clanique. L'ordre des *tojon*, ou *tojonat*, se serait constitué en parallèle avec l'arrivée des Russes, avec l'entrée de la Sibérie dans l'Empire tsariste et avec la mise en place de l'impôt en fourrure connu sous le nom de *iassak*. La mise en place de cet impôt nécessita l'instauration d'une classification du territoire pour un meilleur contrôle de ses habitants et de leur assujettissement à l'Etat. Ceux qui facilitèrent cette entreprise furent les riches Iakoutes (*baaj*), qui, déjà avant l'arrivée des Russes, jouissaient d'une autorité dans la société. Ces *baaj* acquirent dès lors le statut supplémentaire de *tojon*.

La question qu'il convient de se poser est donc, avant de se pencher sur l'autorité des *tojon*, de comprendre ce qui fut à la source de celle des *baaj*. Défini en tant que tel, le *baaj* est un riche. Son statut est donc défini par ce qu'il possède. La notion de « biens » étant bien présente, il est naturel de penser que c'est celle de « propriété privée » qui fut à la source de l'autorité des riches sur le reste de la société. Sous ce terme, nous évoquerons séparément la propriété du bétail et celle des terres.

2.3.2.1.1. La propriété du bétail

Voici ce qu'affirme Bašarin : « avant le XV^e siècle, l'élevage a pris son essor, permettant le développement de la propriété privée du bétail et de la terre, ce qui créa les conditions pour le *tojonat* » (Bašarin, 2003a : 133). On ne connaît pas la période exacte d'arrivée des Iakoutes sur leur territoire actuel, mais certaines des tombes étudiées par les archéologues datent du XV^e siècle. L'étude des tombes montrerait que les ancêtres turcophones des Iakoutes ne sont pas partis du Baïkal avant les XIII^e ou XIV^e siècles (Konstantinov, 1970 : 196).

Selon les récits (Seroševskij, 1993 : 174-181) de la fondation de la richesse du premier Iakoute civilisateur Ellej, celui-ci serait arrivé sans aucun bien et aurait obtenu ses premiers bestiaux (une vache et une jument suitées) auprès de son beau-père Omogoj, au service duquel il avait travaillé pendant trois ans. Ce qui semble faire la différence, c'est le talent d'Ellej qui eut l'habileté et l'intelligence nécessaires pour étonner son beau-père. Organisant une grande fête, le premier *ybyax*, Ellej se fit donner la moitié de la richesse en bétail d'Omogoj qui le bénit en disant : « Que ton bétail se reproduise, que tes gens se reproduisent ! ». Ellej s'enrichit, assoit l'autorité de son domaine : « il est un maître, un forgeron, sait travailler le bois,

l'écorce de bouleau ». L'homme est bon. Les gens disent : « Ellej donne à chacun une maison, une femme, du bétail et de la vaisselle. Il fait tout en seigneur (rus : *gospodin*), alors que chez Omogoj tu es toute ta vie un travailleur (rus : *rabotnik*) ».

En somme, d'après ce récit, celui qui devient riche est le plus rusé et le plus intelligent et le plus jeune. Celui-ci sait préserver son cheptel en mettant à son service des hommes en charge de la fenaison et de l'entretien des bêtes.

La propriété du bétail peut être le fruit d'un heureux hasard, qu'il faut savoir gérer par la suite. Ainsi l'informateur Nikolaj Ivanovitsh Sofroneev, soixante-huit ans, habitant de la région de Kobjaj, raconte en 1938 au folkloriste iakoute Bolo comment un Iakoute était devenu propriétaire de bétail en trouvant des animaux égarés.

Description 19 :

« Il y a très longtemps, avant la foi iakoute²⁴⁸, alors qu'on coupait encore le bois avec la une longue lame (rus : *pal'ma*) et qu'on se cachait avec les arbres quand on avait peur des batailles, le vieux Baahynaj avec ses sept enfants et sa femme arriva dans un endroit situé à vingt *kös* (c'est-à-dire deux cents km) au sud de Iakoutsk. Ils arrivèrent en traîneau pendant le verglas de printemps. Son fils aîné s'appelait Vasilik Syaj et était âgé de neuf ans lors de leur déplacement. Il aidait son père, en tirant le traîneau. C'était un enfant très fort.

Arrivés dans ce lieu, appelé à présent Čabyčax Yjaabyt, il aperçut des chevaux qui avaient été chassés (*kyj yppyt xabygga sylv'ar sylgylary*) et qui trouvaient leur nourriture sous la neige. Il abattit sept de ces chevaux gras de son arc et c'est ainsi qu'il se sauva de la famine. On dit que s'il n'avait pas rencontré ces chevaux, il serait mort de faim.

Voici qu'arrivé à Čabyčax Yjaabyt, le vieux Baahynaj installa son *uraha* à l'ouest d'un petit lac. En ce temps-là, la plupart du temps on fait une *uraha*, mais on trouvait déjà des habitations, couvertes de fumier appelées *xolomo*.

Le vieux Baahynaj avait du sang russe. Il était de sang mêlé (*sienč'er kibi ebit*). Il était marié à une Iakoute et vivait à la iakoute. Ainsi, il chassait l'élan et pêchait pour procurer de la nourriture à ses enfants et les élever. Par la suite il trouva à cet endroit des chevaux et des vaches. On disait qu'il était devenu propriétaire de bétail après avoir trouvé du bétail chassé [en offrande aux divinités] (*kyj yppyt süöbül'eri bulttan süöbüllemmite buoluo dien buolara*). En ce temps-là ces terres n'étaient peuplées ni par les hommes ni par le bétail. On dit qu'il vivait ici, se cachant en permanence des vieux guerriers. On disait : voilà donc de quels hommes provient la descendance. » (Ergis, 1960a : 272)

Ainsi, ce texte apparemment anodin que je me permets de citer à nouveau fait partie du corpus des textes liés au *kyjdaa*. Les chevaux du *kyjdaa*, dont les âmes ont été offertes par le propriétaire aux esprits donateurs, deviennent des chevaux libres, sans propriétaires. Toujours liés à la notion de propriété, car ils appartiennent à la catégorie du bétail *süöbü* et non à celle des animaux sauvages *bult* (que l'on se procure), les chevaux sans maîtres peuvent être appropriés une fois le rite effectué. C'est d'ailleurs ce qui contribue à la bonne réussite du rite, dont la condition réside

²⁴⁸ Le christianisme s'est installé lentement à partir de l'arrivée des Russes (1632).

dans le non retour des animaux chez leur ancien propriétaire. On peut affirmer que le *kyjdaa* n'aurait pas eu lieu sans l'existence de la propriété du bétail.

2.3.2.1.2. Les lignées propriétaires

J'ai montré dans la partie précédente que les légendes et la mythologie présentent toujours les Iakoutes comme des pêcheurs et des chasseurs qui seraient devenus par la suite des éleveurs. Généralement, ces récits font le parallèle entre la condition initiale plus ou moins intemporelle de héros sans âge (« jadis, tel héros - avec ou sans son frère, sa sœur... - vivait seul, se nourrissant de poissons et de gibier »), et le passage à la volonté, consciente ou inconsciente, de créer une lignée et d'avoir des descendants. Cette condition nécessite, chez les Iakoutes, la transmission de biens sous forme de bétail.

L'interview de mon informateur Mandar (2005) révèle elle aussi l'importance du lien entre les notions de propriété et de lignée.

Description 20 :

« - (Mandar) Nous avons un district sur la rivière Ladan, plus haut que là où nous vivons, là où se trouve Xandyga. Il y avait des riches. Il y avait les Trofimov, les Gavril'ev. Voilà leur lignée. Leur arrière-arrière-arrière-grand-père²⁴⁹, leur ancêtre, était riche. Il était particulièrement riche en troupeaux. Quand se rassemblent les troupeaux en été : on remplit avec eux un *alaas*, puis un deuxième, puis un troisième. Et ensuite, on ne peut déjà plus les rassembler car il n'y a plus de clôtures. Combien de chevaux il y avait, personne ne le sait. Une fois, avant sa mort, il décida de remercier les *ajyy*. Il organisa un grand *ybyax*. Des gens de toutes les régions, de tous les districts vinrent. Comme ça. A un endroit, il attacha dix chevaux d'une robe particulière. Et dans un autre endroit, dix chevaux d'une autre robe particulière. Ainsi, il y avait vingt chevaux. Il appela le chamane Kebier. Celui-ci dansa beaucoup, commença à voler en cercle, comme un oiseau, d'après ce que dit la légende. Et, du ciel, trois grues blanches arrivèrent aussitôt et, sur les chevaux, pas sur tout l'*alaas* mais précisément au-dessus des chevaux, volèrent en cercle. Ensuite ils s'envolèrent vers le nord. Il en fut ainsi.

- (Emilie) *Xotuga* (vers le nord²⁵⁰) ?

- (Mandar) Oui, *xotu dieki* (en direction du nord). Par la suite, le vieil homme vécut encore deux ans très heureux. Ses chevaux étaient innombrables. Après sa mort, les chevaux furent distribués [entre ses héritiers]. Ils ne pouvaient pas même compter les chevaux. Vous voyez combien il y avait de chevaux ! Ils avaient énormément de chevaux. Après, quand commença la révolution, ses descendants laissèrent tout tomber, ils ont dispersé les chevaux, ils ont tout mangé. Toute sa richesse disparut. C'est durant l'époque soviétique qu'on essaya à nouveau de tout rassembler.

- (Emilie) J'ai lu qu'on envoyait les chevaux en direction de l'amont de la rivière (*ürex babygar*). Et vous dites qu'ils étaient envoyés vers le nord ?

²⁴⁹ Auparavant les Iakoutes devaient avoir la mémoire de sept générations en lignée patrilinéaire afin d'éviter les mariages avec les 'proches parents'. Voir chapitre concernant les échanges matrimoniaux dans la partie suivante.

²⁵⁰ Etonnée, je le fais répéter : la très grande majorité des récits présentent en effet comme direction des offrandes le sud-est. Qu'il s'agisse du nord remettait en cause ce que je pensais à ce moment-là. Je l'expliquerai dans la partie consacrée à la dimension symbolique du *kyjdaa*.

- (Mandar) Oui, ils allèrent vers le nord et suivirent les grues blanches. Vous voyez en quoi se distingue ce récit. C'est une histoire célèbre. »

Les lignées (*iak* : *uus*) pouvaient être paternelles (*ağa uuba*) ou maternelles (*ije uuba*), imbriqués les unes dans les autres, « une lignée paternelle [étant constituée] généralement de plusieurs lignées maternelles » (Seroševskij, 1993 : 491). De cette manière, un riche comme Čoočo avait plusieurs femmes trayeuses de vaches, qui habitaient des maisons espacées les unes des autres de plusieurs *kös*²⁵¹ et, de chacune d'elles, il pouvait avoir des enfants. La notion de lignée se mêla donc naturellement à celle de territoire : « les *uus*²⁵² avant l'arrivée des Russes étaient des unités territoriales, villageoises, voisines » (Bašarin, 2003a : 114). C'est de cette unité territoriale que les Russes se sont servis pour partager le territoire, créant des unités administratives sur la base de ces lignées. La plupart des régions ont encore changé de nom et il faut consulter d'anciennes cartes pour trouver la localisation des différents districts portant le nom des familles. « Sur les lois, les rituels et les coutumes des Iakoutes, on dit que trente, soixante, soixante-dix, cent âmes masculines s'unissent en une lignée et que plusieurs lignées font des districts. » (Bašarin, 2003b : 11).

Avant le début du XVIII^e siècle, les Russes arrivés sur une nouvelle terre (littéralement, rus : *inaā*) nommèrent « peuples d'autres terres » (rus : *inozemcy*) les peuples qui se trouvaient sur le territoire de l'actuelle Fédération russe (Bašarin, 2003b : 20). C'était faire peu de cas des quelques centaines d'années que les Iakoutes avaient passées sur leurs terres. « La question de l'installation des frontières entre les districts et les *ulus* ainsi qu'entre les différents *ulus* fut posée à la fin du XVIII^e siècle, mais rien ne fut fait jusqu'en 1820 et les frontières restèrent non marquées. Les lignes frontalières entre districts et *ulus* n'étaient pas écrites » (Bašarin, 2003b : 394). Désormais, les districts furent appelés d'après le nom de la lignée principale qui y vivait.

La formation progressive de lignées importantes permit à leurs chefs de posséder de plus en plus de bétail et d'augmenter progressivement leur richesse, au rythme de la reproduction du cheptel, des héritages et des vols de bétail. En accord avec cette logique, il semble normal que le titre de « chef d'*ulus* » ait commencé à être employé par les représentants du tojonat en 1767 » (Bašarin, 2003b : 12). La suite du récit sur le héros civilisateur Ellej, consignée par l'ethnographe polonais à la fin du XIX^e siècle (Seroševskij, 1993 : 174-181), justifie la richesse et la pauvreté des régions de Iakoutie centrale en la liant une fois de plus aux lignées *uus* : Omogoj a fui Ellej, en partant vers le nord, s'installant dans l'actuelle région de Nam. Leurs habitants disent des régions où Ellej s'est installé - celles de Kangalas, Borogon, Tatta (Baturus) et Menge -, qu'elles « sont très peuplées et riches parce qu'elles ont de la chance : le bétail s'y reproduit, leurs gens s'enrichissent, et nous, gens de Nam, nous resterons toujours pauvres et dans la pénombre ! ».

²⁵¹ Mesure iakoute : un *kös* équivaut à dix kilomètres.

²⁵² Ne pas confondre *uus* (qui désigne 1/ la lignée 2/ l'artisan maître dans l'art de fabriquer certains objets comme *timir uuba*, le forgeron) avec *ulus* – région. Dans le texte il s'agit bien des *uus*.

Penchons-nous à présent vers un phénomène intéressant : « plus le riche avait de bétail, plus il avait de chevaux et moins de bovins ». Au XVII^e siècle, sur le territoire du district de Iakoutsk, les bovins constituaient 33% du bétail. » (Bašarin, 2003a : 77). Ceci peut s'expliquer aisément, comme je l'ai montré dans la partie évoquant le « système domesticatoire », par le plus faible entretien demandé par les chevaux par rapport aux bovins. Avec la même quantité de foin, on pouvait nourrir davantage de chevaux que de vaches. Et l'historien de l'agriculture d'ajouter : « Nous avons pour idée que la base de la construction économique de la lignée comme source de biens matériels et de transport était l'élevage de chevaux » (Bašarin, 2003a : 77). Effectivement, si la lignée est une notion à la fois généalogique et territoriale, elle fait rentrer en compte, si on la fait se rapporter aux chevaux, non seulement la propriété du bétail mais aussi, dans le contexte iakouto-russe, celle des terres.

2.3.2.1.3. La propriété privée des terres

L'une des différences entre les chevaux et les bovins se situe dans leur occupation de l'espace. En effet, les chevaux ont pour habitude de paître tout en avançant et en restant sur le qui-vive. Ils utilisent davantage d'espace que les bovins et peuvent migrer sur plusieurs centaines de kilomètres. En l'absence d'apport de nourriture, le cheval peut parcourir une cinquantaine de kilomètres par jour pour s'alimenter. Le cheval est par ailleurs, attaché à l'espace naturel où il a ses habitudes. J'ai vu ainsi dans la région eveno-bytantaj qu'il suffisait de lâcher les chevaux près du village pour que ceux-ci rejoignent en une journée leurs pâturages à cinquante kilomètres de là. Généralement, chaque éleveur connaît les habitudes de ses chevaux et sait où les trouver lorsque ceux-ci disparaissent. Un jour où nous nous étions rendus à cheval à vingt-cinq kilomètres du village et que nous avions entravé les chevaux pour la nuit, nous ne les trouvâmes pas le lendemain au réveil et l'un de mes amis dit : « Il est inutile de chercher : les chevaux sont déjà au village ». Effectivement, un cavalier nous ramena les chevaux dans l'après-midi.

On peut comprendre que la localisation des troupeaux de chevaux puisse, au moment de l'officialisation de la propriété des terres, justifier l'appartenance des pâturages où évoluent les chevaux au propriétaire desdits troupeaux. Je partage donc l'avis de Bašarin lorsqu'il dit que c'est précisément l'élevage de chevaux qui a permis la construction économique de la lignée. C'est la raison pour laquelle « la naissance aux XV^e-XVI^e siècles de la propriété privée des terres fut un autre versant du développement de la propriété privée du bétail. (...) Et c'est sur la base de la propriété du bétail que naquit la classe des *tojon* » (Bašarin, 2003b : 445)²⁵³.

Les riches qui possédaient du bétail eurent la possibilité d'acquérir des terres. Certains bénéficièrent en même temps de pouvoirs, grâce à l'autorité qui leur fut confiée par les Russes et devinrent des *tojon*. La propriété des terres fut l'objet d'une législation. Ainsi, « de 1680 à 1760 eut lieu un processus de fortification de la propriété privées des prés à foin et, avec eux, des plans d'eau à poisson, ce qui engendra : 1/ la 'vente-achat' des terres, 2/ la transmission de la propriété sans

²⁵³ J'insiste sur le fait qu'il s'agit bien de propriété et non de droit d'usage.

limitation dans le temps, 3/ la réception de terres privées par les textes officiels pour la propriété « éternelle » des prés à foin et des plans d'eau à poisson » (Bašarin, 2003a : 204). Les prairies à foin devinrent privées et objets de vente et d'achat par des actes juridiques édités en 1698 et 1701 » (Bašarin, 2003a : 108).

Accrédités par les autorités russes, les *baaj* devenus *tojon* s'emparaient des biens d'autrui, comme le faisait Čoočo ou « le riche Bartokov qui, s'étant approprié des terres inoccupées, se mit à les consacrer à la fenaison à la faux » (Bašarin, 2003a : 102).

◆ 2.3.2.2. Histoire de la société iakoute au XVIII^e siècle

Il est évident que l'apparition de la propriété privée des terres eut des conséquences sur l'équilibre de la société iakoute. Certaines sources communistes ont qualifié la période d'autorité des *tojon* comme une période féodale dans l'histoire iakoute. Le rite du *kyjdaa* me semble révéler deux aspects intéressants de l'histoire de la société iakoute autour du XVIII^e siècle. J'évoquerai tout d'abord l'illustration, à travers les descriptions du *kyjdaa*, de ce qu'est la situation du riche par rapport au chamane, puis me pencherai sur sa relation avec plus pauvre que lui.

2.3.2.2.1. Les *tojon* et des chamanes

La richesse matérielle et le statut social de prince obligeaient le riche Iakoute à préserver son statut. Pour ce faire, alors que l'équilibre a rarement lieu, il était contraint d'acquérir toujours davantage de biens et d'autorité, sauf à les voir s'amenuiser.

Le texte 18 exprime les craintes du riche Čoočo vis-à-vis d'une tromperie de son frère. Cet homme riche désirait préserver le pouvoir qu'il avait sur ses deux frères cadets, celui qu'il avait placé comme administrateur d'une partie de son domaine et celui qu'il avait forcé à devenir chamane.

Le texte 18 est certainement à considérer comme une illustration d'une lutte pour le pouvoir entre riches *tojon* et chamanes. Plutôt qu'une lutte, c'est davantage une tension entre deux types de personnages, dont l'autorité sociale était mise en jeu. Certes, ce pouvoir n'était pas de même nature. Officiel et justifié par les politiques russes pour les *tojon*, officieux et accepté par la société iakoute pour le chamane, tous deux disposait d'une force qui pouvait obliger chacun à se soumettre à l'autre.

Čoočo utilise son frère cadet chamane à ses fins personnelles. L'ayant obligé à devenir chamane, il le fait venir pour obtenir l'assentiment de la société, incarnée par les personnes invitées à la fête dont le rituel donne l'occasion. D'une certaine manière, on peut dire que l'autorité politique était supérieure à l'autorité sociale, car elle permettait de bénéficier également de cette dernière.

Si tous les textes ne l'indiquent pas, il est néanmoins parfois précisé que « le chamane fait le rituel au nom des maîtres (D. 17).

La propriété privée du bétail et des terres permet au riche de transmettre ses biens à ses descendants. Comme je l'évoquerai dans la partie qui va suivre, cela transforme

le type de relation que l'homme riche entretient avec les esprits. Ceux-ci deviennent « des créateurs des êtres humains et du bétail » (D. 3), auxquels on demande la prospérité pour soi et pour la lignée. La relation au chamane change elle aussi. « Un autre effet de l'emprise d'une logique de filiation est la répartition, entre plusieurs spécialistes (ou entre plusieurs rôles des mêmes spécialistes), des fonctions qui, dans la vie de chasse, étaient réunies, de façon indépendante, entre les mains du seul chamane. Ainsi le chamane de la vie d'élevage n'est pas le maître des nouveaux rituels, ceux adressés aux ancêtres ; les autorités claniques se les réservent » (Hamayon, 1993 : 737-738). Le rôle du chamane se borne donc à parler aux esprits et leur transmettre la raison du rituel : « Il disait : « Les chevaux que tu nous as envoyés sont devenus trop nombreux, reprends-les ! Cela nous suffit, arrête, reprends ce que tu nous as donné. » (D. 13). Puis, il était chargé d'envoyer l'âme des chevaux aux esprits et faire un pronostic quant à leur bonne arrivée à destination. « Löküüske trouve le chamane connu par son couvre-chef (*Bergeheleex*) et lui demande de faire une séance pour le Seigneur Blanc (Malaan Tojon) qui possède des chevaux de cette robe. « Je n'ai pas besoin de ce cheval ». Le chamane fait sa séance et procure ces chevaux à leur ancêtre. Alors, celui qui a les chevaux, dit : « (...) il m'a retourné mes animaux, semble-t-il, parce que j'ai crevé les yeux à ces chevaux, qu'il a créés. C'est pour cela qu'ils sont revenus larmoyants. (...) Je les lui ai donnés, mais il ne les prend pas » (D. 12). Le chamane était chargé d'interpréter les signes durant le *kyjdaa* : « On raconte que le chamane disait finalement au propriétaire : « Vos chevaux sont partis et ne reviendront pas car ils n'ont pas regardé en arrière en s'éloignant. » ou bien « Oh, vos chevaux ont eu du mal à partir. Ils regardaient tout le temps en arrière. Sans doute reviendront-ils » (D. 13).

En cas de retour des chevaux, signe que le rituel avait échoué, il suffisait d'accuser le chamane de d'avoir mal pratiqué le rituel ou d'avoir voulu tromper le commanditaire. Le chamane se trouve donc subordonné au *baaj*, tout comme le sont les Iakoutes pauvres. Ce qui semble en jeu est donc l'autorité du riche et ce qu'on peut appeler leur 'pouvoir politique', d'autant qu'avec l'arrivée des Russes les *tojon* ont vu leur rôle dans la société iakoute légitimée par l'Empire de Russie. Car Alain Testart l'écrit : « Le politique, c'est la question du pouvoir. Pas n'importe quel pouvoir, pas le pouvoir économique qui vient de la détention de richesse, pas le pouvoir que l'on a sur les esprits ou que l'on tient des dieux, celui dont on est crédité par la crédulité des hommes. (...) Le politique, c'est le pouvoir de commander. Et aussi le pouvoir de ne pas être commandé » (Testart, 2005 : 81).

2.3.2.2.2. Une manière de légitimer son pouvoir

Les sources historiques évoquent de nombreux hommes, dont la richesse se mesurait toujours en bétail et, parfois selon le nombre de personnes qu'il avait à son service. « Le chef du district de Odej de l'*nulus* Marxinskij de la région Vilûj avait en 1835 plus de mille cinq cents têtes de bétail. D'après le contexte, son fils et son père possédaient une quantité identique de bêtes. Un autre, dans la région de Bajagantaj avait en 1834 six cents bêtes » (Bašarin, 2003b : 241), « Tuonuku avait neuf cents

bovins et chevaux et soixante personnes à son service » (Bašarin, 2003b : 242), « Neruktej, d'après les témoignages du folklore, avait mille chevaux et bovins » (Bašarin, 2003b : 243).

La quantité de bétail étant trop importante pour être entretenue par lui seul, le *baaj* en donnait à d'autres hommes, des frères comme le faisait Čoočo ou d'autres hommes. Dans les faits, à la fin du XVIII^e siècle, le premier tiers du bétail de chaque *tojon* se répartissait comme suit : « sur leur domaine une partie se trouvait au nom du *tojon* propriétaire, l'autre était donnée à entretenir par des domaines étrangers » (Bašarin, 2003b : 251).

Le pouvoir économique des *baaj* se doubla de l'autorité politique accordée au statut de *tojon*. A partir de 1670, les *tojon* commencent à avoir le droit d'être des juges pour les habitants locaux. (Bašarin, 2003a : 153) Ils affirment exprimer les intérêts communs du peuple iakoute ». (Bašarin, 2003b : 40).

L'augmentation du pouvoir des *tojon* et les abus qu'ils en faisaient en s'appropriant les terres et le bétail d'autrui provoquent la naissance, en 1830, d'un mouvement agraire, organisé par les couches pauvres de la population et qui oblige les *tojon* à renoncer à leurs exigences politiques fondamentales et à se protéger des rebelles de villages comme Vasilij Mančary, figure de proue du début du XIX^e siècle (Bašarin, 2003b : 57).

La possession de biens pouvait donner lieu à plusieurs sortes de transmission, verticale comme la transmission aux descendants, ou horizontale à des tiers, temporaire ou définitive. Ainsi, pendant les années difficiles, les grands propriétaires comme Čoočo étaient les seuls à pouvoir transmettre une partie de leur bétail à des domaines étrangers (Bašarin, 2003b : 289). Ils en profitaient parfois pour confier à des voisins endettés des animaux, afin que ceux-ci les nourrissent pendant les périodes de famine. « Les années défavorables, les chevaux se transmettaient à d'autres domaines par troupeaux entiers. Ainsi, en remboursement d'une dette par Petr Slepčov, le riche Čoočo lui donna des chevaux à nourrir : en 1812 vingt, en 1813 quatre-vingt, en 1814 cent, en 1815 cent vingt. Le paiement de ceux qui entretenaient les animaux se faisait parfois en nature sous forme de poulains de première année (*ubaba*) et deuxième année (*tyj*) » (Bašarin, 2003b : 293). Par ailleurs, certains accords pouvaient être conclus lorsque les terres ne suffisaient plus à nourrir le bétail : on le faisait entretenir par d'autres familles qui fournissaient en échange des produits laitiers (Bašarin, 2003b : 288). La richesse de *tojon*, comme je l'ai déjà écrit, pouvait être gérée également par le biais de la polygamie, qui permettait l'entretien des bêtes par les femmes (Bašarin, 2003b : 253).

Mon hypothèse est que le rite du *kyjdaa*, dont on peut supposer qu'il a réellement existé étant donné qu'il est attesté par de nombreux informateurs de différentes régions et d'époques dont j'ai pu moi-même recueillir des témoignages, n'est pas un rite ancien mais qu'il est apparu avec l'accroissement du pouvoir des *baaj tojon*. Après examen et découverte du personnage de Čoočo, il apparaît que les descriptions concernées coïncident historiquement avec une époque troublée de l'histoire iakoute, au moment de la réforme agraire et des révoltes des moins bien

lotis avec à leur tête le légendaire Mančary. Dans le rite *kyjdaa*, qui se préoccupait davantage du non retour des chevaux et de l'envoi de leur âme aux esprits, les riches se souciaient peu de la destination des chevaux vivants envoyés. Ceux-là pouvaient, selon les sources, être appropriés par d'autres familles, voire mangés par les Yakoutes ou les Toungouses. Ce phénomène nous permet de voir le rite du *kyjdaa* comme un système de transmission horizontale, entre des riches et leurs voisins plus pauvres. A cette époque troublée, les seigneurs se devaient de donner une raison à leur autorité. Si, comme l'écrit Alain Caillé, « la possession du capital économique n'est assurée que si elle se double de la légitimation symbolique » (Caillé, 1994 : 98), le *kyjdaa* était apparemment pour le *baaj* une manière aisée et déguisée, par la fête et le partage, de donner des chevaux à ses voisins, de racheter le pouvoir qu'il avait sur son district et s'assurer ainsi la tranquillité d'âme et de corps. Je consacrerai la suite de cette analyse de cas à l'étude de la dimension symbolique de ce rite original. On y verra que le commentaire historique et ce que j'ai dit de la notion de propriété prennent tout leur sens au cours de cet essai.

2.4. LA DIMENSION SYMBOLIQUE DU *KYJDAA*

Le *kyjdaa* est un rituel. Il est donc certain qu'il a une dimension symbolique forte. Cependant, l'analyse qui va suivre montrera que cette dimension symbolique est inséparable du contexte historique que j'ai décrit précédemment. Plus encore, le rituel semble là pour justifier une construction de la société à une période déterminée de l'histoire du peuple iakoute, autour du XVIII^e siècle. Je rapprocherai le *kyjdaa* du potlatch en montrant les signes qui permettent de faire cette hypothèse et les fonctions sociales de ce type d'offrandes aux esprits. J'analyserai l'importance économique de ce rituel, en évoquant notamment son imbrication dans les deux systèmes de pensée différents que sont les chamanismes d'élevage et de chasse. Enfin, j'évoquerai la verticalité des relations auxquelles il est lié et l'évolution de la pensée religieuse vers une organisation de plus en plus ordonnée.

2.4.1. Un potlatch iakoute

Que le riche *baaj* renonce à une partie de ses richesses après les avoir accumulées en organisant une grande fête pour obtenir davantage de prestige semble être à rapprocher d'un phénomène décrit par Mauss chez d'autres peuples, comme les Indiens du Canada et certaines tribus polynésiennes. Le *kyjdaa*, où il s'agit d'envoyer loin pour ne plus voir l'objet envoyé, possède certains traits caractéristiques de la cérémonie nommée par le terme chinook de potlatch.

Mauss décrivait ce phénomène comme un système de « prestation totale » (Mauss, 1950), où l'échange se faisait entre les riches, le reste de la société et les dieux. Tout comme Mauss parlait de potlatch haïda ou eskimo, je parlerai de potlatch iakoute. J'en présenterai tout d'abord les signes pour en étudier ensuite les fonctions dans la société.

◆ 2.4.1.1. Les signes

Plusieurs signes m'ont fait penser à la cérémonie du potlatch en lisant les descriptions du *kyjdaa*. Je m'appuierai essentiellement sur ce qu'en dit Mauss. Le rite du *kyjdaa* comporte les phases présentes dans le potlatch : 1/richeesse d'un homme, 2/désir de faire une offrande, 3/recours à un tiers pour la destruction du bien, 4/destruction du bien, 5/acquisition d'un prestige supplémentaire. J'étudierai en particulier les trois points importants que sont l'utilisation d'un intermédiaire, la part des hommes et celle des « dieux », et la rivalité pour le prestige.

2.4.1.1.1. L'importance de l'intermédiaire

Mauss met l'accent dans sa théorie du sacrifice sur l'importance capitale de l'intermédiaire : « sans intermédiaire, il n'y a pas de sacrifice » (Mauss, 1899 : 88). De son côté, le *kyjdaa* présente de manière explicite, dans toutes les descriptions, l'utilisation de médiateurs.

Comme médiateur principal entre l'homme qui pratique l'offrande et les « dieux », Mauss cite la victime du sacrifice. En ce qui concerne notre rite, où il est question de don plutôt que de sacrifice, les médiateurs sont tout d'abord les chevaux. Pour Mauss, le procédé même du sacrifice « consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie » (Mauss, 1899 : 86). Dans le cas présent, les chevaux ne sont pas détruits au sens propre. Je garderai donc le terme de « sacrifice » pour ce qui est véritablement mise à mort et emploierai le terme d'« offrande » dans les autres cas, qui constituent la majorité. Cependant ils sont considérés comme perdus par le riche et non récupérables par d'autres personnes, même si dans les faits les chevaux pouvaient être appropriés par d'autres personnes ayant le dessein de les manger ou de les ajouter aux troupeaux existants. Le non-retour peut donc être assimilé à la destruction de l'objet, seul moyen pour le riche d'arriver à ses fins et de ne pas voir ses richesses diminuer. « Si les chevaux rentraient à la maison, cela signifiait que les dieux [*sic*, rus : *bog*] ne les avaient pas acceptés et que le maître allait être ruiné, tandis que s'ils ne revenaient pas (si, par exemple, les chevaux étaient mangés par les loups et les ours) il allait s'enrichir » (D. 11).

La présence d'intermédiaires, plus ou moins nombreux, permet au donateur de l'objet sacrifié de ne pas être en contact immédiat avec l'esprit. L'offrande en chevaux se fait par l'intermédiaire de deux médiateurs bien distincts : le chamane, d'une part, et un groupe de jeunes gens à cheval, d'autre part. Cela tient sans doute à la nature spécifique du *kyjdaa* où la tromperie vis-à-vis des esprits est l'élément qui fait la différence par rapport aux autres potlatch, car les chevaux ne sont pas détruits par l'immolation ou un autre procédé (sauf dans le texte 18 où le riche n'a pas d'autre choix que de donner la mort aux chevaux pour ne pas voir son prestige et sa richesse anéantis). Nous sommes face à une destruction explicite seulement dans le texte 18, où, les chevaux une fois revenus, le chamane décide de les offrir à un autre esprit en noyant le troupeau de juments dans un lac. Dans les autres cas de figure, il y a dissociation entre l'âme de chevaux, envoyée par le spécialiste rituel qu'est le chamane, et le corps des animaux privé de son âme et envoyé au loin.

« Le sacrifiant, quelque besoin qu'il en ait, ne peut donc aborder [les forces religieuses] qu'avec la plus extrême prudence. Voilà pourquoi, entre elles et lui, [le sacrifiant] insère des intermédiaires dont le principal est la victime. S'il s'engageait jusqu'au bout dans le rite, il y trouverait la mort et non la vie » (Mauss, 1899 : 87).

Comme lors d'un sacrifice, le rituel ayant pour enjeu une relation aux esprits, « le *baaj* (riche) ne participait pas. Ce sont d'autres qui chassaient les animaux. » (D. 5). Par prudence envers les esprits, il engageait un officiant et de jeunes cavaliers. Mais

c'est aussi faire montre de prudence que d'envoyer d'abord les âmes des chevaux aux esprits. Ainsi, les jeunes gens peuvent sans crainte aller perdre les chevaux en amont d'une rivière (*iak* : *urex babygar*), ce qui signifie que l'endroit est lointain et inhabité. Plus subtilement encore, cela permet aux hommes qui trouveront les animaux sans maître sur leur chemin de les manger, l'être sans âme étant réduit à de la simple chair. De ce fait, « pour que la victime puisse être utilisée par les hommes, il faut que les dieux aient reçu leur part. Elle est chargée d'une telle sainteté que le profane, malgré les consécutions préalables qui l'ont, dans une certaine mesure, élevée au-dessus de sa nature ordinaire et normale, ne peut y toucher sans danger. Il faut donc abaisser de quelques degrés cette religiosité qui est en elle et qui la rend inutilisable pour de simples mortels. (...) Une fois donc que l'esprit est parti, la victime devient plus abordable. On pouvait la manier avec moins de précautions » (Mauss, 1899 : 47).

2.4.1.1.2. La part des hommes la part des dieux

Sont censés trouver leur compte dans le *kyjdaa* aussi bien les hommes, riches et moins riches, que les esprits.

Mauss écrivait : « Les esprits des morts et les dieux (...) sont les véritables propriétaires des choses et des biens du monde. C'est avec eux qu'il était le plus nécessaire d'échanger et le plus dangereux de ne pas échanger » (Mauss, 1950 : 171). Le chamane, après son rituel d'envoi des âmes chevalines aux esprits, était le plus à même d'interpréter les signes permettant de dire si le troupeau aller revenir ou non. « Cette chose donnée n'est pas chose inerte. Animée, souvent individualisée, elle tend à rentrer à ce que Hertz appelait son « foyer d'origine » (Mauss, 2001 : 21). De même que les riches avaient envoyé des animaux aux esprits, ces derniers étaient obligés de leur en rendre, à la condition que le rituel ait bien été pratiqué. Si ce n'était pas le cas, le riche pouvait perdre sa fortune. C'est ce qui arrive à Löküüske (D. 12), dont les chevaux reviennent : l'esprit m'a rendu mes animaux, semble-t-il, parce que j'ai crevé les yeux à ces chevaux, qu'il a créés. C'est pour cela qu'ils sont revenus larmoyants. (...) Je les lui ai donnés, mais il ne les prend pas ». Non seulement celui-ci voit ses chevaux mourir, mais il finit par devenir aveugle, ayant complètement perdu sa chance.

Cette chance peut être rapprochée du terme que Mauss nomme le *mana*, auquel je n'ai pas trouvé d'équivalent iakoute. « Deux éléments essentiels du potlatch proprement dit sont nettement attestés : celui de l'honneur, du prestige, du « *mana* » que confère la richesse, et celui de l'obligation absolue de rendre ces dons sous peine de perdre ce « *mana* », cette autorité, ce talisman et cette source de richesse qu'est l'autorité elle-même » (Mauss, 2001 : 161). C'est bien ce qui est en jeu dans le *kyjdaa*. En effet, le *baaj* mise une partie de sa richesse en faisant le pari qu'il recevra en retour une quantité équivalente ou supérieure (toutefois il dit aussi le faire parce qu'il a trop de chevaux qu'il ne peut pas nourrir). « [La richesse] sert aussi à afficher son prestige (par la détention) ou sa magnificence (par sa dilapidation) mais il faut le souligner : c'est parce que ces bien sont convoités par tous, parce qu'ils sont

indispensables, parce que certains en sont démunis, qu'il y a tant de prestige à en avoir. » (Téstart, 2005 : 31). Ce faisant, Čoočo met en jeu son autorité de riche devant la société, et devant les autres *baaj*, quant à la réussite du rite. Que le rituel échoue et il sera ridiculisé. Ainsi s'explique la colère de Čoočo (D. 18) lorsqu'il voit revenir ses chevaux.

À vrai dire, le *kyjdaa* peut être considéré comme réussi dès le non-retour des troupeaux auprès de leur propriétaire. Les esprits étant conçus comme dans l'obligation de rendre, les chevaux qui naîtront seront considérés comme leur contre-don. Pour cette raison, on peut dire que le *baaj* qui envoie des chevaux prend plus de risques que celui qui décide de les mettre à mort. En effet, lors de l'abattage la vérification est impossible et cette issue au rituel constitue d'une certaine manière la dernière solution pour ne pas perdre la face. Lorsque les troupeaux sont envoyés, il se passe en revanche ce qui a lieu dans les rites de divination où le chamane lance la cuillère : si cette dernière a une chance sur deux de retomber sur le côté faste, les chevaux ont eux aussi une chance sur deux de ne pas revenir chez leur propriétaire. Le non-retour des chevaux, leur destruction pour le *baaj*, confère immédiatement au donateur l'honneur qu'il possédait déjà ou lui donne le prestige supérieur qu'il souhaitait acquérir face à un autre possédant le même statut social que lui. C'est la part qu'il obtient dans le rituel. De là vient sans doute le proverbe décrivant un riche propriétaire : « Il a pour ancêtre un homme qui a chassé trois fois le bétail » (Ionov, archive).

Il faut noter qu'il y a, en outre, probablement plus de prestige à ne pas voir ses chevaux revenir qu'à les faire disparaître soi-même.

Le reste de la société n'est pas exempt de gain dans ce que Mauss appellerait un « engagement-pari » (Mauss, 2001 : 102). En effet, avant le rituel avait lieu un échange entre le riche et ses voisins économiquement moins avantagés. Bilûkina (1992, 12-14) explique cet état de fait comme suit. Selon elle, l'important n'était pas que le maître libère des chevaux blancs, mais des chevaux ayant une couleur de robe dont il ne possédait pas d'exemplaire dans son troupeau ou dont il n'avait qu'un nombre réduit. Selon elle, il était convenu que le riche propriétaire devait échanger ses chevaux « à prix très élevé » ; autrement dit, pour obtenir un cheval de la robe souhaitée, il était contraint de donner à ses voisins au moins deux chevaux contre un seul. Si tel était le cas, les autres membres de la société trouvaient également leur compte dans le rituel, qui obligeait le riche à un échange avec eux qui se déroulaient en leur faveur.

Ainsi peut-on dire que le rituel permettait de redonner symboliquement aux esprits ce qui était censé leur appartenir, en les forçant à rendre autant ou davantage, et de distribuer quelques têtes de bétail par l'échange de bêtes à offrir aux esprits ; il permettait également l'appropriation des chevaux sans maîtres par les membres de la société et de confirmer l'autorité du *baaj*.

2.4.1.1.3. Rivaliser de générosité pour plus de prestige : les premiers seront... les premiers

En effet, certaines descriptions du rite s'accordent à dire, avec Maurice Godelier, que « le principal motif du potlatch est la recherche du prestige honorifique, du statut politique et non l'accumulation de richesses matérielles » (Godelier, 1998). J'ai montré dans mon analyse de la dimension historique que les riches avaient progressivement obtenu le titre de *tojon*, qui donnait un statut politique, parfois traduit par « prince » ou « chef de région ». Le statut, auquel avaient accès peu d'hommes par région, les poussait à la jalousie et à avoir envie de rivaliser avec eux. Les rumeurs (*iak* : *übhü*, « dit-on ») se répandaient d'une région à une autre, propageant la célébrité de tel ou tel *tojon* ou *baaj*, qui possédait beaucoup de bétail ou une monture extraordinaire. Le potlatch était, pour celui qui souhaitait se démarquer, un bon moyen pour « manifester des prétentions à des noms, des pouvoirs et des privilèges » (Godelier, 1998).

Il ne faut pas minimiser la célébrité que les riches Iakoutes gagnaient à pratiquer un *kyjdaa*. Si le texte 15 précise qu'un homme avait chassé des chevaux « par vantardise, pour faire parler de lui », il est évident que chacun des riches de nos récits a réussi à faire parler de lui parce qu'ils demeurent vivants dans la mémoire du peuple plusieurs siècles plus tard.

« Nulle part le prestige individuel d'un chef et le prestige de son clan ne sont plus liés à la dépense » (Mauss, 1923 : 54). Si le riche, en se séparant d'une partie de son cheptel, était censé attendre en retour encore davantage de chevaux de la part des esprits, il gagnait en revanche en prestige. Cela lui permettait de rivaliser avec les autres *tojon*, à l'instar de Čoočo qui désire devenir « un poteau solide sur lequel tout le peuple pourra s'appuyer (...) comme Ugalaax d'Edej (...) chef de région, comme [lui]. » (D. 18).

En réalité, « le potlatch est plus un moyen de sanctionner un statut que de l'acquérir ou le créer » (Godelier, 1998). Si les riches Iakoutes étaient tenus de pratiquer le rituel de une à trois fois dans leur vie, c'est que cela était convenu lorsqu'un homme avait ce statut social, que le *kyjdaa* permettait de confirmer. Plus que d'obtenir de nouvelles richesses, il s'agissait de ne pas perdre son statut et, par une cérémonie somptueuse, de recevoir l'aval de la société.

Il faut ainsi « rivalise[r] de générosité » (Mauss, 1923 : 25) pour rester le premier. En ce sens le *kyjdaa* est un don qui prend le sens d'« instrument de compétition sociale » (Godelier, 1998 : 4). Ce rituel, comme les autres potlatches, permet d'« être le premier, le plus beau, le plus chanceux, le plus fort et le plus riche » (Mauss : 1923 : 115). Le *kyjdaa* est une cérémonie très théâtralisée, où le riche convie de nombreux invités et où il met en scène l'anéantissement d'une partie de ses richesses en offrande aux esprits. Čoočo, par exemple, « prépara un grand *yhyax*, où se rassembla une quantité innombrable de personnes. Durant le jour se déroula l'*yhyax* et durant la nuit la séance du chamane » (D. 18). Cette offrande doit tranquilliser le *baaj* quant à la permanence de ses richesses et à sa relation avec les esprits : « les dons aux hommes et aux dieux ont aussi pour but d'acheter la paix

avec les uns et les autres (Mauss, 1923 : 28). Comme dans le potlatch, « il ne conserve son autorité sur sa tribu et sur son village, voire sur sa famille, il ne maintient son rang entre chefs - nationalement et internationalement - que s'il prouve qu'il est hanté et favorisé des esprits et de la fortune, qu'il est possédé par elle et qu'il la possède ; et il ne peut prouver cette fortune qu'en la dépensant, en la distribuant, en humiliant les autres, en les mettant 'à l'ombre de son nom' » (Mauss, 2001 : 59). C'est la raison pour laquelle Čoočo force son frère cadet chamane à trouver, une fois les juments revenues, une solution pour leur disparition définitive.

◆ 2.4.1.2. Fonctions sociales des offrandes du *kyjdaa*

Ceci nous conduit naturellement à évoquer les fonctions sociales de ces offrandes sous forme de chevaux. Il semble en effet, que le riche « rachète » son statut auprès de la société. Ce faisant, le rite se trouve influencé par la représentation chrétienne du péché. J'évoquerai par ailleurs les relations d'échange avec les esprits ancêtres.

Pour désigner le *kyjdaa*, on peut employer le terme maussien de « système de prestations totales de type agonistique (Mauss, 2001: 13). « Il y a prestation totale en ce sens que c'est bien tout le clan qui contracte pour tous, pour tout ce qu'il possède et pour tout ce qu'il fait, par l'intermédiaire de son chef » (Mauss, 2001 : 13). L'échange de chevaux préalable entre les voisins pauvres et le riche, sa commande d'un rituel auprès d'un officiel, la charge qu'ont les jeunes cavaliers d'envoyer les chevaux aux esprits, prouvent la participation directe ou indirecte non seulement du riche mais aussi d'autres membres de la société.

L'échange est pratiqué suivant deux orientations, l'une horizontale avec les voisins, l'autre verticale avec les esprits ancêtres.

2.4.1.2.1. Racheter son statut auprès de la société

Ce type d'offrande peut être considéré, pour les *baaj* Iakoutes, comme une variante du sacrifice qui est un « moyen de rétablir les équilibres troublés : par l'expiation, ils se rachètent de la malédiction sociale » (Mauss, 1899 : 89). La multiplication « à outrance » des troupeaux cause un cas de conscience à leur propriétaire, partagé entre la peur de perdre ses animaux et l'envie d'en avoir davantage, d'une part, et l'impression d'en avoir trop d'autre part. Je montrerai dans cette partie pourquoi ce sentiment est pour lui problématique. Mais on peut d'ores et déjà dire ici qu'envoyer des chevaux est pour le Iakoute une manière de se justifier devant les autres membres de la société et de ne pas s'en exclure. « On chasse le bétail lorsque le riche s'est extrêmement enrichi, sans connaître de mesure, afin qu'il se tranquillise » (D. 2).

Par ailleurs, le riche effectue un échange horizontal obligé avec ses voisins pour obtenir les chevaux de la robe qu'il ne possède pas. Cet échange permet la circulation de bétail et l'enrichissement des moins avantagés. Ce bétail, qu'ils ont chassé, s'en va et arrive dans la cour d'autres familles chez qui il peut se reproduire. « Les familles veulent barrer le chemin au bétail afin que celui-ci se dirige vers elles. La famille où il s'arrête deviendra riche. Quand certaines familles veulent diriger le

bétail vers elles et qu'il [l'esprit *Ajyy*] ne veut pas le leur donner, les chevaux ne s'arrêtent pas » (D. 17).

Mauss parle déjà d'expiation (Mauss, 1899 : 89). Mais, en tenant compte de la christianisation progressive par les Russes depuis 1632 et du phénomène de double-foi (rus : *dvoever'e*) qui ne manqua pas de se produire, il est clair qu'une influence de la morale chrétienne sur la pensée iakoute reste envisageable. Il est d'ailleurs probable que ce soit en partie cette morale chrétienne qui soit la cause de la limitation à trois du nombre de rites par individu. Le texte suivant en constitue une illustration en la personne d'Agajyy qui était, avec son frère Kutujax, l'un des ancêtres les plus anciens des Iakoutes de Xatylnskij. Il avait huit femmes.

Description 21 :

« Grâce à l'amour du peuple, Agaajy devint extrêmement riche. Lorsque ses chevaux étaient poussés sur le chemin du lac Diriq-Küöl jusqu'à la rivière Amga, toute la file des animaux s'étendait de ce lac jusqu'au lieu dit Matalax. On considère que ces deux endroits sont espacés de soixante-dix verstes. Se disant que ses chevaux s'étaient multipliés à outrance, il invita un chamane et l'obligea à donner la liberté aux troupeaux par une prière particulière en les chassant en amont des rivières, afin que D'öhögöj lui rende une partie de son don. Chez nous, à Boltogincy, les chevaux se reproduisent actuellement mal. C'est certainement la conséquence de ce rite qui est un péché. » (Ksenokontov, Ellejada : 136)

Ainsi, si « l'accumulation matérielle n'est pas le souci primordial (des sociétés archaïques) [et que] d'ailleurs, l'obligation de donner est directement contradictoire avec les exigences de l'accumulation » (Godbout, 1992 : 1973), il n'en demeure pas moins que le rite peut être pratiqué mais dans le respect des règles. Le *baaj* s'adressait donc aux esprits par l'intermédiaire du chamane, qui leur disait : « Les chevaux que tu nous as envoyés sont devenus trop nombreux, reprends-les ! Cela nous suffit, arrête, reprends ce que tu nous as donné » (D. 13). Xudâkov explique que cet *yhyax* se soldait par de grosses pertes et que, pour cette raison, les pauvres l'exécutaient une seule fois dans leur vie et les riches jusqu'à trois fois maximum. Celui qui le faisait à trois reprises était considéré comme un riche Iakoute, mais « le faire un plus grand nombre de fois était un péché » (Xudâkov, 1969 : 261). Il faudra faire la part des choses entre une morale chrétienne défendant aux hommes d'exercer des rites dits « païens » et la conscience d'avoir accumulé trop de stocks et le désir de se réconcilier avec des esprits de la nature. J'étudierai cette question dans la partie consacrée aux deux types de chamanisme.

2.4.1.2.2. L'échange avec les esprits

Dans les systèmes de liens établis lors du *kyjdaa*, le Iakoute, en plus de l'échange avec ses voisins, est censé pratiquer un échange avec les esprits. C'est d'ailleurs le seul échange qui est réellement mis en valeur dans le rite. Il en est généralement la raison d'être officielle, la vantardise et le désir de conservation du prestige-chance-*mana* n'étant le plus souvent pas invoqués.

C'est par reconnaissance envers les esprits donateurs de chevaux que le *baaj* devient donateur à son tour, en faisant des offrandes solennelles aux dits esprits et des cadeaux moins officiels au reste de la société. Car « la prestation totale n'emporte pas seulement l'obligation de rendre les cadeaux reçus ; mais elle en suppose deux autres aussi importantes : obligation d'en faire, d'une part, obligation d'en recevoir, de l'autre » (Mauss, 2001 : 23). Le *baaj* alors se trouve assuré à la fois des bons services de ses voisins et employés et d'offrandes ultérieures censées provenir des esprits.

Qui sont ces esprits pour le riche ? Dans de nombreuses descriptions, ce sont des créateurs du bétail. Mais dans plusieurs autres ils sont aussi les créateurs des humains. « Autrefois les riches libéraient trois fois du bétail afin que D'öhögöj Ajyy, créateur des êtres humains et du bétail, donne du bétail à qui le souhaitait. C'est ainsi que nous montrons notre reconnaissance » (D. 3).

Or, c'est avec « les esprits des morts et les dieux » qu'il est « le plus nécessaire d'échanger et le plus dangereux de ne pas échanger », car « ce sont eux qui sont les véritables propriétaires des choses et des biens du monde » (Mauss, 1923 : 27). Ainsi, les Iakoutes disent à l'esprit en lui offrant le bétail : « prends ce que tu as créé, c'est à toi » (D. 16). L'échange avec eux comprend donc des risques (celui de perdre ses richesses) et il faut observer des règles bien précises. Celles-ci sont décrites dans les différents textes et comprennent le passage par des intermédiaires, l'habillage de blanc²⁵⁴ des jeunes cavaliers qui poussent les chevaux devant eux, l'utilisation d'un bâton de bois blanc car écorcé, l'interdiction de prononcer d'autres mots que « loin ».

Mauss écrit à propos des peuples du nord : « Dans toutes les sociétés du nord-est sibérien et chez les Eskimos, de l'ouest alaskan, comme chez ceux de la rive asiatique du détroit de Behring, le potlatch produit un effet non seulement sur les hommes qui rivalisent de générosité, non seulement sur les choses qu'ils s'y transmettent ou y consomment, sur les âmes des morts qui y assistent et y prennent part et dont les hommes portent le nom, mais encore sur la nature. Les échanges de cadeaux entre les hommes, « name-sakes », homonymes des esprits, incitent les esprits des morts, les dieux, les choses, les animaux, la nature, à être « généreux envers eux ». L'échange de cadeaux produit l'abondance de richesses » (Mauss, 1923 : 25). C'est ce qui se joue effectivement dans la pratique du *kyjdaa*. Symboliquement, c'est le don en chevaux aux esprits qui doit obliger ceux-ci à rendre aux hommes autant, sinon plus, de bétail le printemps suivant, au moment de la naissance des poulains. La distribution de bétail ne fait qu'augmenter le cheptel. Cela désespère le riche Üürsük : « Comment faire pour freiner la

²⁵⁴ Le *kyjdaa* n'est pas le seul rituel à mettre en scène des protagonistes habillés de blanc. En effet, cette teinte est préférée dans les descriptions de rituels aux esprits *ajyy*. Les descriptions semblent influencées par l'idéologie d'une distinction entre un chamanisme blanc (destiné à traiter avec les 'esprits créateurs *ajyy*') et un chamanisme noir (qui permet d'entrer en relation avec les esprits mauvais *abaahy*). Si ce rituel a réellement existé et s'il se pratiquait dans l'observation de cette règle de couleur, on peut penser qu'il n'est effectivement pas très ancien. - Se reporter au chapitre sur le dualisme dans la pensée iakoute dans la partie suivante. -

multiplication du bétail ? » (...) « Donne-z-en à d'autres familles. Ainsi ce sera bien et utile à ces gens. » Il essaye d'en distribuer, mais son bétail devient de plus en plus nombreux » (D. 14). Üürsük a beau pratiquer le *kyjdaa*, croyant que cela fera diminuer le nombre de ses animaux, le cheptel ne s'amenuise pas. Cependant, le but du rite n'est pas de supprimer totalement le bétail. S'il fait don d'une partie de ses richesses, cela permet au riche de se valoriser tout en se séparant des animaux qu'il ne pourrait pas nourrir, en raison par exemple d'une mauvaise année. C'est la raison pour laquelle, lorsque effectuant une troisième fois le *kyjdaa* Üürsük voit ses animaux mourir, le conteur de l'histoire ne peut que donner pour raison l'invocation d'un mauvais esprit (*abaahy*).

2.4.2. Systèmes religieux et économique

Cette relation double aux hommes et aux esprits illustrée dans la découverte de ce rituel me pousse à envisager une application de la théorie de l'alliance. Elle conduit à s'interroger sur le lien entre les générations d'éleveurs et leur capital et sur la subordination de l'institution chamanique à l'institution clanique. Le changement social voit apparaître les notions d'investissement et de capital, ce qui a pour conséquence la naissance de l'acte de vol. Tout ceci pose en réalité le problème de la relation entre chamanisme de chasse et chamanisme d'élevage. C'est peut-être justement leur juxtaposition qui permettrait de considérer le *kyjdaa* comme une synthèse entre ces deux types de systèmes religieux en la mise en scène solennelle d'une remise à l'état sauvage de chevaux domestiques.

◆ 2.4.2.1. Des éleveurs capitalistes

Si le *kyjdaa* pose la question de l'échange, il n'est possible que du fait de la propriété privée des moyens de production que sont les chevaux pour les riches Iakoutes. Ceux-ci, par l'accumulation de capital sous forme de cheptel bovin et équin, permettent le développement d'une relation avec les *xolop*, de petits propriétaires (Bašarin, 2003a), à qui était confiée une partie du bétail et qui constituaient donc un certain salariat. Ces caractéristiques peuvent être considérées comme les prémices d'une forme de capitalisme. Je m'attacherai donc dans ce chapitre à développer trois orientations : celles des générations d'éleveurs et de leur capital d'une part, la hiérarchie des grands groupes avec un pouvoir des riches sur les pauvres d'autre part, et, enfin, la notion de l'investissement et de prise de risque.

2.4.2.1.1. Les générations d'éleveurs et leur capital

La notion de propriété, comme je l'ai déjà annoncé dans mon analyse historique, fit apparaître celle de stocks. Ces réserves, sous forme de viande sur pied et de foin préparé, peuvent être gérées par leurs propriétaires. S'il manque de foin, l'éleveur abattra davantage de bêtes et placera la viande dans ses congélateurs naturels creusés dans le sol. S'il a assez de foin, il pourra garder un nombre plus important d'animaux vivants, ce qui lui apportera des naissances supplémentaires au

printemps. Le stock permet aussi à l'homme de gérer sa famille, de nourrir un nombre plus important d'enfants et, en ce qui concerne le *tojon*, d'ouvriers ou de serviteurs.

Il développe un capitalisme à base foncière, où il exploite les bénéfices constitués par les différences de rendement agricole.

Pour Alain Caillé, je me permets de le rappeler, « la possession du capital économique n'est assurée que si elle se double de la légitimation symbolique » (Caillé, 1994 : 98). C'est la raison pour laquelle, plus que pour obtenir des richesses supplémentaires, les riches Iakoutes pratiquaient le *kyjdaa*, dont la forme ostentatoire est très développée, pour montrer qu'ils étaient reconnaissants aux esprits et que c'était ceux-ci qui leur accordaient ces richesses. Théâtralisé, le rituel donnait lieu au rassemblement de nombreux convives des environs et à une destruction de richesse. Le rituel réussi procurait la légitimité au *baaj* et à sa lignée, même s'il est probable qu'un autre membre de la lignée (*us*), une fois devenu chef serait à son tour mené à effectuer le rituel.

Ce bétail accumulé devient capital, qui permet l'échange, le troc, la transmission par l'héritage ou par mariage. Ce bien obtenu sert donc de monnaie, qui peut être « placée » lorsque le riche en a trop. Il peut donc, s'il a des débiteurs, les obliger à nourrir ses bêtes durant l'hiver ou mettre ses bêtes en prêt chez des voisins, en leur demandant de lui fournir une partie du lait ou des poulains obtenus.

Pour ces Iakoutes, le *kyjdaa* est à la fois un bon acte de rachat permettant de compenser ou contrebalancer leur richesse excessive et un bon moyen de confirmer leur statut. Ainsi, comme l'écrit Maurice Godelier : « L'accumulation de ses biens en une quantité exceptionnelle de biens qui permettait de promouvoir de grandes cérémonies et, en général d'intégrer un certain nombre de villages au sein d'une économie de district. Par-delà, le chef devenait l'instrument d'une économie plus vaste que celle d'un village et, a fortiori, de celle des unités familiales qui sont le cadre direct de la production » (Godelier, 1998).

2.4.2.1.2. Investissement et prise de risque

Même si la raison du *kyjdaa* directement invoquée est la reconnaissance à l'égard des esprits, l'une des raisons symboliques est précisée dans certains textes : c'est pour voir ses troupeaux se reproduire qu'il envoie une offrande en chevaux aux esprits. D'une certaine manière, le riche renonce à un profit immédiat pour accroître ses richesses futures. Le *kyjdaa* peut donc être interprété comme un investissement pour le futur. « L'ordre des actes ponctuant les relations avec la surnature s'inverse : alors que le chasseur prenait d'abord, lui qui n'avait rien, l'éleveur qui hérite d'un troupeau se hâte d'en sacrifier quelques têtes pour inciter ses ancêtres à gratifier le reste d'une meilleure pluie, d'une meilleure herbe - il investit. » (Hamayon, 1992 : 737).

Cependant, avant d'obtenir un retour sur investissement, le *baaj* prend un risque. Non seulement il peut perdre sa notoriété en pratiquant un rite dont l'échec serait le retour des chevaux dans son domaine.

2.4.2.1.3. La hiérarchie entre riches et pauvres

Ce système s'appuie sur un déséquilibre social entre des hommes plus ou moins favorisés économiquement. J'ai exposé mon hypothèse, selon laquelle le système du tojonat, que l'on peut rapprocher d'une forme de seigneurie, s'est installé parallèlement à la mise en place de l'impôt en fourrure sous l'Empire russe. Ce système n'a pu se développer que sur un substrat existant, celui des riches *baaj* des différents districts. Le rite du *kyjdaa* est, à mes yeux, la conséquence de ces changements sociaux chez les Iakoutes.

Propriétaire de biens, le riche Iakoute se doit de les conserver. Pour ce faire, il ne doit pas les dilapider en les distribuant comme c'était le cas pour le gibier dans l'économie de chasse, où les hommes donnaient une partie du butin à chacun qui avait participé à la partie et aux autres membres du campement. « Créateur du patrimoine économique à transmettre, l'élevage inverse les rapports entre les groupes : ceux-ci, d'ouverts qu'ils étaient l'un à l'autre pour chasser ensemble, vont pour garder leurs troupeaux se fermer chacun sur soi. » (Hamayon, 1990 : 309-310). Ainsi le riche préfère transmettre à ses fils et donner aux esprits porteurs de pouvoir, plutôt qu'à d'autres hommes, le surplus de ses richesses. C'est symboliquement ce qu'il fait dans le *kyjdaa* : même si, au bout du compte, les chevaux vont à d'autres familles, le riche gagne l'autorité et la notoriété grâce à la libération de ses chevaux et leur disparition définitive, signe qu'il sont censés avoir été acceptés par les esprits, qui donnent par la même occasion leur aval au propriétaire.

Ainsi « l'appropriation des ressources est bien un facteur essentiel du changement qui s'opère en passant de la chasse à l'élevage » (Hamayon, 1990 : 312). Le *baaj* iakoute est autosuffisant et la quantité importante de ses richesses lui permet non seulement de subvenir aux besoins des gens de sa lignée, mais aussi de créer un besoin, voire de mettre ses voisins en situation de dépendance. Le potlatch est donc « en liaison avec l'apparition de classes sociales exploiteuses de l'Etat » (Godelier, 1998). En effet, d'autres que des riches auraient-ils les moyens de faire les offrandes en bétail ? « Reprends ce que tu nous as donné. Notre récipient est plein. Nous ne sommes pas en mesure de nous occuper de ce bétail. Prends-le afin de le donner à d'autres qui en ont besoin » (D. 17).

J'ai montré dans la partie sur la domestication que l'économie iakoute est fondée sur la chasse et l'élevage, dans des proportions qui varient selon les régions et les époques. D'une certaine manière, l'accumulation de capital permet un processus exponentiel d'augmentation de biens, alors que la chasse ne rend possible que la subsistance. Le *kyjdaa* entre bien dans le cadre d'une économie d'élevage mais qui, peut-être, aurait des remords à aller à l'encontre des principes de la chasse. « Surtout [l'apparition d'une hiérarchie des lignées,] est en corrélation avec d'autres [processus], dont celui qui voit diminuer dans l'économie de la part de la chasse (et rend caduque l'exigence de coopération entre les groupes interchangeables, pour favoriser la réciprocité) et grandir celle de l'élevage (qui crée un bien à transmettre et

particularise les groupes, pour spécifier l'appartenance). Ce changement fait passer d'une situation où, dans les termes de Testart, le « 'producteur' (en l'occurrence le chasseur) ne consomme pas son propre produit, à une situation où il le fait » (Testart 1985, *passim*). (Hamayon, 1990 : 311-312). C'est l'apparition de la hiérarchie et le bouleversement de l'équilibre social qui sera à l'origine des rébellions de « pauvres » au XIX^e siècle, de la réforme agricole et de l'ascension prestigieuse et durable du personnage libérateur de Mančary.

◆ 2.4.2.2. Les changements religieux en cause

Ces bouleversements sociaux sont à mettre en parallèle avec des changements de systèmes religieux, d'un système basé sur la chasse à un autre fondé sur l'élevage. Cela équivaldrait à déterminer si c'est le changement de système religieux qui a progressivement fait prendre un tournant aux rapports sociaux ou si c'est l'inverse. En revanche, il semble que l'importance du *baaj* engendre une subordination du chamane à son égard et que l'échange de juments avec les esprits ancêtres qui a lieu dans le *kyjdaa* illustre une nouvelle idée de l'échange et, plus précisément, de l'alliance chez les Iakoutes. J'évoquerai donc ici plus longuement le caractère double du *kyjdaa* comme un rite dérivé du chamanisme pastoral, mais non dépourvu de traits du chamanisme cynégétique. Seront analysées la naissance de la notion de vol et l'impossibilité d'en faire emploi dans le *kyjdaa*, mettant en scène la libération de chevaux à destination des esprits de la nature.

2.4.2.2.1. Subordination de l'institution chamanique à l'institution sociale ?

Le *kyjdaa* est non seulement une illustration des relations que le riche Iakoute entretenait avec le reste de la société, mais aussi une manière de comprendre celles qui le liaient au chamane. Ce personnage n'est pas cité dans tous les textes. Certains indiquent que le chamane ne participait pas, mais nullement qu'il était absent. La légitimation symbolique de la possession des biens contraignait le riche à avoir recours à cet officiant, qui avait reçu l'aval de la société. « Le chamane ne participait pas et ne montait pas à cheval pour chasser le bétail » (D. 11) mais, en revanche, il était chargé de la part symbolique comprenant la relation la plus directe du rite avec les esprits.

Cependant le chamane n'avait pas droit à l'erreur : le riche étant contraint, pour conserver son statut honorifique, de « réussir » le rituel, le chamane qui n'arrivait pas à ce qui était pensé comme faire accepter les offrandes vivantes aux esprits ne pouvait laisser le maître dans le désarroi et se devait de faire une deuxième tentative. Aussi connu qu'il soit dans la région, le riche se réserve le droit d'humilier le chamane s'il l'a mal servi : « Tu es un chien ! Tu considères que ta renommée s'étend dans tout le monde blanc, que tu es connu dans tout le monde 'du milieu' ! Et malgré cela, tu n'as pas réussi ta séance cet été ? (...) Il saisit alors le chamane par les cheveux au niveau de la nuque, le jeta à terre et commença alors à lui donner des coups sur le dos avec la canne » (D. 18).

Enfin, comme le dit Roberte Hamayon à propos du chamanisme pastoral des Bouriates, « le chamane n'intervient qu'après l'éleveur (...) [:] s'il reste indispensable au rituel il n'en est pas la figure socialement dominante. (...) Il n'est pas surtout le maître de cérémonie, rôle principal qui semble accaparé par un ou plusieurs vieillards du clan dominant de la communauté qui sacrifie » (Hamayon, 1992 : 642). Dans le *kyjdaa*, le rôle le plus ostentatoire de la cérémonie est joué par les jeunes gens à cheval chargés de pousser les troupeaux vers la liberté. Cependant, la personne qui les engage, qui fait venir les chamanes, qui invite les convives et qui engage les frais d'une grande fête *yhyax*, reste le *baaj* propriétaire des animaux offerts. Ainsi, l'institution chamanique est subordonnée (Hamayon, 1992 : 643) à l'ordre social tel qu'il s'exprime dans la figure du riche.

2.4.2.2. Entre chamanisme d'élevage et chamanisme de chasse

Pour Roberte Hamayon, ce rôle décroissant du chamane va de pair avec un processus d'organisation des échanges dans la société selon une logique de filiation et a lieu « à mesure de la centralisation de la société et de l'organisation de l'économie, qui marginalise l'institution et la fonction chamanique de telle sorte qu'on ne peut plus parler de société chamaniste » (Hamayon, 1992 : 333).

Le rituel du *kyjdaa* tend, de manière ostentatoire, à faire rechercher symboliquement au riche l'alliance avec les esprits, afin que ceux-ci lui accordent leurs faveurs. Par le processus de don des esprits, suivi de contre-don des hommes par le rituel et de l'obligation de rendre par les esprits, l'homme conclut un accord avec eux qu'aucun n'est censé rompre.

Or, « dans la chasse, ce sont les relations d'alliance qui prédominent alors que ce sont les relations de filiation qui se mettent à prédominer dans l'élevage. Ainsi s'esquisseront trois configurations principales. La première, la plus simple et la plus claire, est celle du chamanisme de chasse, qui relève d'une logique d'alliance. A cette logique d'alliance se conjugue, dans la seconde configuration qui sera sous le titre de chamanisme d'élevage, avec une prévalence croissante, une logique de filiation en rapport avec la progression de l'élevage » (Hamayon, 1992 : 333).

Il y a là, par rapport à ce schéma général, une originalité de la société iakoute et, nous allons le voir, et c'est toute la spécificité du *kyjdaa*. Certes, il est nécessaire de replacer le rite à une époque bien particulière de l'histoire iakoute où des hommes avaient accumulé une quantité conséquente de bétail et avaient obtenu des titres honorifiques élevés. Mais, à côté d'eux, continuait de vivre la majeure partie de la population : des familles « pauvres », possédant une ou deux vaches ou parfois pas de bétail du tout et pour lesquelles l'économie de chasse jouait toujours un grand rôle dans leur subsistance.

Les premiers développèrent une logique de filiation qui permettait aux biens de ne pas quitter la lignée. Le système religieux, pour mieux protéger leurs intérêts, se mit parallèlement à évoluer.

J'ai montré que le *kyjdaa*-potlatch donne lieu à des échanges, même importants, ne visant pas à une accumulation de capital, mais à une démonstration symbolique de

puissance statutaire. Cependant, il faut noter que cette puissance honorifique une fois acceptée par la société légitimait la possession de bétail.

Mon hypothèse est que le *kyjdaa* était peut-être un nouveau rituel, inventé lorsque les chevaux devinrent trop nombreux chez un même propriétaire et que cette multitude ne correspondait plus aux idées chamanistes liées au système cynégétique. Même si l'idéal était désormais la transmission aux fils, les esprits n'étaient pas loin et, si les Iakoutes commençaient à avoir des relations privilégiées avec les esprits ancêtres, il fallait également s'accorder les faveurs des esprits de la nature. D'ailleurs, les esprits du *kyjdaa* sont appelés « ancêtres des chevaux » ainsi que, dans une description, « ancêtres des chevaux et des hommes ». Ce rituel se trouve donc à mi chemin entre deux systèmes religieux : l'un supposant l'alliance avec des esprits donateurs présents dans l'environnement et l'autre évoquant la transmission verticale de la part d'esprits ancêtres.

J'y reviendrai dans la dernière partie.

2.4.2.2.3. La jalousie n'est-elle qu'un vilain défaut ?

J'ai parlé un peu plus haut de prestige et j'y reviens ici. Car la volonté d'acquérir du prestige s'accompagne d'un sentiment qui semble bien être de la jalousie. Certes Čoččo souhaite être un chef, un gardien, une « porte sans faille » pour le peuple. Mais il l'est déjà. Son autorité n'est pas autant ébranlée en réalité que son amour propre. Il souhaite avoir autant de chevaux que le chef voisin, sinon en posséder d'avantage. L'envie le ronge et le pousse à commander un rituel.

Aurait-il été jaloux s'il avait cru qu'il pouvait obtenir autant de chevaux qu'il le désirait ? Certainement ne serait-il pas allé jusqu'à faire venir un chamane pour implorer les esprits d'accroître son cheptel. La jalousie, qui apparaît comme l'élément déterminant l'homme à effectuer le rituel, ne peut apparaître que lorsqu'une personne possède ce qu'une autre pense ne pas pouvoir acquérir, alors qu'elle considère y avoir légitimement droit ou accès. Čoččo éprouve de l'envie non pas simplement parce qu'un autre a plus de chevaux que lui, mais parce qu'il le dépasse en ayant le même statut social que lui alors qu'ils sont tous deux potentiellement à égalité devant les esprits donateurs.

Si les Iakoutes croient, comme d'autres peuples de Sibérie, que les âmes des vivants, humains et animaux, constituent un stock limité, alors l'existence de la jalousie se justifie. Roberte Hamayon note que : « l'idée de stock limite nécessairement la force de vie prise à la nature ; d'abord parce qu'à la prise doit répondre une contrepartie ; ensuite parce que la force de vie est en quelque sorte le produit des stocks entre lesquels elle circule ; elle n'est pas inépuisable. (...) Il est significatif que la jalousie à la fois porte sur un objet relevant d'un stock reproductible [par exemple (...) sur la prospérité des troupeaux], et s'exprime par une accusation d'accord illicite avec un être de la surnature conçu sur le modèle de ceux qui détiennent le gibier. Car l'idée de stock et celle de limitation des objets d'échange qui l'accompagne entraînent que celui qui prospère plus que les autres le fait forcément à leur détriment ; ses biens privilégiés à la surnature non seulement lui valent une part du gâteau qui en prive les

autres, mais encore reportent sur eux le poids de la contrepartie à rendre.» (Hamayon, 1990 : 582-583)

Le riche Iakoute est éleveur, mais, comme j'ai essayé de le montrer, il conserve une âme de chasseur, considérant que, de la même manière que le gibier a un stock d'âme, le bétail en a aussi. Si nous voulions employer un jeu de mot, nous pourrions dire que, lors du *kyjdaa*, le chamane part à « la chasse à l'âme » (Hamayon, 1990) - au sens où il effectue un rite pour demander aux esprits les âmes des poulains à naître - , tandis que les jeunes hommes partent chasser²⁵⁵ les chevaux - au sens où ils poussent loin devant eux le troupeau -.

Cette notion de stock explique la jalousie de celui qui a moins de chevaux. Et elle donne, de ce fait, à comprendre l'inquiétude de celui qui en a trop et qui invoque plusieurs fois le terme de 'péché'. Si nous avons, dans un premier temps, pu croire le terme d'influence chrétienne, il n'en est rien : dans cette logique, il est en effet légitime pour celui qui se dit *baaj*, d'une part, de remercier les esprits et de les implorer pour que les chevaux cessent de se multiplier s'il en a trop, de l'autre de lui en demander davantage s'il n'en a pas suffisamment.

2.4.2.2.4. Le vol dans le chamanisme pastoral

Le *kyjdaa*, de par sa nature dualiste, entre société de chasse et économie pastorale, montre l'impossibilité, même momentanée, du vol alors que c'est justement un élément important de la culture pastorale.

En effet, « dans la tradition pastorale, le vol de bétail est exclusivement destiné à permettre au voleur d'accroître son propre troupeau, ce qui est l'objet légitime de tout pasteur. Exigeant du courage, de l'adresse et des compétences pastorales, il représente, aux yeux de nombreux pasteurs, un acte noble » (Landais, 2001 : 458). Landais explique que le vol permet une forme de cohésion sociale : le volé prouve sa connaissance des bêtes en les décrivant avec tant d'adresse que le voleur est obligé de les restituer et qu'ils doivent négocier.

« L'attitude à l'égard du vol est révélatrice du changement de mentalité qui survient avec le progrès de l'élevage : d'inconcevable entre chasseurs, le vol devient une prouesse de bonne guerre entre éleveurs » (Hamayon, 1992 : 420). Cette pratique n'est rendue possible qu'avec l'apparition de la propriété privée. En Iakoutie, elle met longtemps à faire l'objet d'une législation : la première loi sur le vol de chevaux est promulguée en 1823 (Bašarin, 2003b : 308) et correspond à l'époque du tojonat, forme d'hyperbole de la propriété privée.

« Qu'agir pour Soi comme le permet l'élevage doit reléguer à un rang toujours plus insignifiant le besoin de coopérer et la nécessité de partager qu'impose la chasse est trivial à relever ; trivial aussi (et peut-être dogmatique) d'expliquer par là l'absence patente de vol et de sorcellerie dans les sociétés de la pleine forêt et leur apparition aux marges, à mesure de la propagation de l'élevage ; mais le fait est là, et aussi

²⁵⁵ Le terme « chasser » en français est en effet très équivoque : il désigne à la fois le mouvement de « pousser loin en avant » et le mouvement inverse de « poursuivre loin ». Son double sens le rendait donc difficilement utilisable pour la description du *kyjdaa*.

l'évidence que si l'on dépend de l'autre pour sa subsistance et pour sa perpétuation, il ne sert à rien de le voler ni de lui nuire. » (Hamayon, 1992 : 595)

Qu'en est-il alors du *kyjdaa*? Le *baaj* se sépare de chevaux qui, devenant des animaux sans propriétaire, pouvaient, même si ce n'est pas précisé directement, être appropriés par d'autres personnes. Le vol est donc exclu, alors que le rituel voulait, en théorie, que personne n'eût le droit de s'approprier ces chevaux (D. 4, 5).

Symboliquement, les chevaux sont destinés aux esprits de la nature. C'est la raison pour laquelle « ces chevaux deviennent très sauvages » (*Ol sylgy olus kyyl buolar*) (D. 12). « Il arrivait que Dolbaraj n'ait plus de quoi nourrir ses troupeaux de vaches et de chevaux. Alors il commandait à ses serviteurs d'envoyer en forêt chaque jour neuf animaux en cadeau à D'öhögj. A peine le bétail, chassé par les serviteurs, sortait en forêt, il se transformait en gros arbres » (D. 10). Les chevaux sont chassés en amont de la rivière, ce qui correspond en iakoute à un endroit inhabité, peuplé uniquement par des animaux sauvages et des esprits. Selon Bilûkina (1992 : 12-14), les chevaux étaient en effet chassés vers les endroits considérés par les Iakoutes comme les lieux de vie de leurs ancêtres sauvages. C'est la raison pour laquelle « le rite était plus facile à réaliser avec les rennes, car des rennes sauvages paissaient toujours à proximité des rennes domestiques. Avec les vaches et les chevaux, la tâche était plus difficile ». En effet, les bovins et les équidés, étant moins sauvages, avaient plus de chances de retourner d'eux-mêmes sur le domaine de leur propriétaire. On imagine donc que le rite a pu être effectué avec des rennes.

En somme, l'un des aspects sous lequel on peut considérer le *kyjdaa* est celui d'une mise en scène de la glorification du statut « sauvage » du cheval, une sorte de rachat pour les Iakoutes qui élèvent leurs congénères domestiques. Rendre au sauvage ce qui est au sauvage, telle semble être l'un des idées du riche éleveur qui désire garder sa place dans l'environnement.

2.4.3. Verticalité des relations : l'importance du système de filiation

Le *kyjdaa* est là comme une antithèse pour confirmer le système qui est en train de se mettre en place avec l'apparition de la notion de propriété et l'importance croissante des chefs de clan. Nous évoquerons à présent le système de filiation, puis le rapport avec les esprits ancêtres.

◆ 2.4.3.1. Rapport de transmission entre les hommes

Même si en apparence, dans le *kyjdaa*, ce sont les rapports d'échange qui prédominent dans la relation que le riche, par l'offrande, établit symboliquement avec les esprits, les descriptions notent deux rapports de filiation. Le premier concerne le *baaj*, replacé à plusieurs reprises dans une lignée. Tel homme était devenu riche comme son ancêtre. Tel autre, devenu aussi riche que son aïeul, décide de pratiquer le même rite que lui. D'une manière plus générale, la pratique du rite

est renvoyée à un usage antérieur dans la lignée : « Ainsi, c'est parce que nos ancêtres chassaient des chevaux en direction de Kürüö D'öhögöj et parce qu'il les écoutait, que les chevaux se reproduisaient en abondance » (D. 15).

Les descendants ne sont pas invoqués, même s'ils sont les bénéficiaires indirects de la fortune du propriétaire des animaux. Ceux qui sont importants dans la définition d'un individu, ce ne sont pas ceux qui viendront après lui, mais ceux qui étaient là avant. « Le groupe de filiation, clan et plus encore lignage, se conçoit et se définit par référence à ses morts, qui fondent sa solidarité interne » (Hamayon, 1992 : 613). Ainsi, les hommes revendiquent davantage l'appartenance à une lignée et la fortune pour eux-mêmes que des biens pour leurs enfants et petits-enfants, parce que cela justifie leur statut et leur richesse.

D'une certaine manière, le *kyjdaa* peut être considéré d'une part comme influencé par le chamanisme de chasse, comme je l'ai expliqué plus haut et, de l'autre, comme l'exaspération des sentiments d'individualisme et de pouvoir qui apparaissent dans le chamanisme pastoral, car le riche ne demande rien pour sa lignée mais tout pour lui-même alors qu'il se sent une dette envers la société et le monde des esprits.

« C'est au sein de cette [...] phase qui mène le preneur au rendeur, en ce qu'elle favorise le prolongement du Même, au détriment du partage et de la collaboration avec l'Autre (et aussi en raison de son caractère artificiel qui permet de la manipuler), que s'amorce le changement qui fera peu à peu basculer la mentalité d'une stratégie de prise [dans le chamanisme cynégétique] vers une stratégie d'investissement [dans le chamanisme pastoral]. Si ce changement est ici lié à l'adoption de l'élevage, c'est que la pratique pastorale va dans le même sens que cette [...] phase, reposant comme elle sur un lien de transmission entre parents, et impliquant que l'on agit pour Soi » (Hamayon, 1992 : 594).

Si le *kyjdaa* est tourné vers l'éloge et le prestige d'une personne, les Iakoutes accordent néanmoins à leurs parents une grande importance, traitant avec égards les personnes âgées et plaçant tous les espoirs dans les enfants. « Ils honorent leurs vieillards, suivent leurs conseils et professent que c'est une injustice ou un péché²⁵⁶ de les offenser et les irriter. Quand un père a plusieurs enfants, il les marie successivement, leur bâtit une maison à côté de la sienne et partage avec eux ce qu'ils possèdent en bétail et en biens. Même séparés de leurs parents, les enfants ne leur désobéissent en rien. Quand un père n'a qu'un fils, il le garde avec lui et ne se sépare de lui que dans le cas où il perd sa femme et se remarie avec une autre qui lui donne des enfants. Le Iakoute estime sa richesse en proportion du bétail qu'il possède. L'amélioration de ses troupeaux est sa première pensée, son premier désir. Ce n'est qu'après avoir réussi dans cette tâche qu'il songe à amasser de l'argent et d'autres biens. » (Uvarovskij, 1861 : 180-181).

La filiation demeure donc importante, mais, dans le cas du *kyjdaa*, elle se fait davantage sentir dans le sens ascendant, vers les ancêtres, que vers les enfants. Ce n'est pas par hasard, en effet, si même aux chevaux sont prêtés des parents-ancêtres

²⁵⁶ Le terme employé par l'auteur en russe est *grex*, en iakoute *ajyy* (le terme *ajyy* qui signifie péché s'écrit de même que les esprits mais se prononce avec une nasale) (Uvarovskij, 2003 : 50-113).

ou des ancêtres-créateurs. Et, par ailleurs, on rencontre une fois au cours des descriptions le terme d'ancêtres créateurs des hommes et des chevaux.

◆ 2.4.3.2. Les esprits ancêtres et le foisonnement des *ajyy*

Comme je l'ai décrit plus haut, le rituel qui fait l'objet de notre analyse met en scène des esprits de la nature qui, en apparence, ont peu à voir avec les esprits ancêtres, dont l'importance devient primordiale pour les éleveurs dans le chamanisme pastoral. Néanmoins, si les esprits ne sont, dans la majorité des textes, pas considérés comme les ancêtres des humains, ils sont souvent mentionnés comme ceux des chevaux. Du cheval à l'homme, il n'y a qu'un pas et il est peu étonnant que la seule fois qu'un ancêtre créateur des hommes est mentionné il s'agisse de D'öhögöj, l'esprit protecteur des chevaux. Cet esprit n'en est qu'un parmi un nombre important d'autres entités, dotées de noms différents mais étant toutes supposées posséder des chevaux d'une robe déterminée. Certes, ces esprits sont des esprits de la nature qui habitent ces endroits déserts en amont des rivières, mais ils ont tous la même nature : ce sont des esprits censés posséder des chevaux en même temps qu'ils sont leurs ancêtres et avec lesquels il est bon d'échanger lorsqu'on est éleveur. « N'allant plus de soi, les représentations des êtres surnaturels se mettent à foisonner ; et face au chamanisme de chasse, uniforme de par son fondement en nature, le chamanisme d'élevage n'a pas un mais des profils » (Hamayon, 1992 : 608). Ainsi ces esprits ancêtres créateurs des chevaux ressemblent aux esprits de la nature et ne sont pas uns mais pluriels.

Roberte Hamayon l'écrit : « Alors que le chasseur commençait par prendre, l'éleveur doit d'abord offrir pour ensuite recevoir ; en conséquence, son attitude n'est pas plus de séduire son objet ni de ruser à l'égard de son donneur, mais de vénérer et d'honorer ce dernier » (Hamayon, 1992 : 642). Si l'éleveur doit « offrir pour recevoir », il est néanmoins nécessaire d'ajouter que ce qui est en jeu dans le *kyjdaa*, c'est le remerciement aux esprits pour les dons qu'ils sont censés avoir prodigués en animaux.

« Secondaires dans la vie de chasse, les relations avec les âmes des morts dominent la pratique du chamane dans la vie d'élevage. Pâturages et troupeaux font préférer l'idéal de la transmission entre soi à celui de la coopération avec l'autre, que nécessitait la chasse. Alors bascule la conception de la surnature dispensatrice de subsistance, qui passe du statut d'Autre égal (l'animal esprit du gibier traité en partenaire) à celui de Même supérieur (les ancêtres dont on hérite troupeaux et pâturages et, au-dessus d'eux, le fondateur de l'ethnie) ; bascule du même coup l'ordre du monde, qui passe de l'horizontale à la verticale » (Hamayon, 1992 : 737). A en juger par la relation des *baaj* avec les dits esprits, on peut considérer le *kyjdaa* comme un rituel alliant deux systèmes de pensée religieuse. Peut-être même est-il plus juste de le considérer comme la preuve de l'existence d'une combinaison possible entre les deux, par un système d'offrandes à des ancêtres dispensateurs de dons. Cette interprétation du rituel n'existe que par le flou que les informateurs

laissent autour de ces esprits, qui ne sont jamais nommés directement ancêtres du propriétaire ou de sa lignée. Ce qui n'empêche d'ailleurs pas la probabilité d'un processus d'ancestralisation des alliés avec lesquels on souhaite garder une relation de parenté.

Dans le *kyjdaa*, les esprits sont multiples même s'ils ont des fonctions et des natures identiques. Sont cités Kürüö D'öhögöj qui a neuf chevaux blancs, Mudan Erilik Tojon qui possède des chevaux, Ürüñ Ajyy Tojon, Malaax Tojon, créateur et ancêtres des chevaux, créateur des chevaux Mañan Dujaa Tojon, Uлуу Tojon, Ajyy, Dieu, La dame protectrice Ajyysyt. Parmi eux, Kürüö D'öhögöj, souvent nommé Kürüö D'öhögöj Tojon ou D'öhögöj Ajyy Tojon, Ürüñ Ajyy Tojon et Ajyysyt sont identifiés par les chercheurs comme membres de la grande catégorie symbolique des *ajyy*, ces esprits dont le nom serait formé sur la racine « *aj* » signifiant la création.

Or, « les légendes sur les *ajyy* se sont répandues à la fin du XVIII^e siècle et dans le premier tiers du XIX^e siècle. Avant cette période, il n'y avait pas d'*ajyy* en Iakoutie²⁵⁷ » (Bašarin, 2003b : 425). Bien que cette hypothèse soit invérifiable, j'ai rencontré dans un village de la région de Verkhoïansk une dame de soixante-dix ans me disant que les « tous ces *ajyy* étaient une création nouvelle et que ses parents ne lui avaient jamais parlé de cela »²⁵⁸. La période citée par Bašarin correspond historiquement à celle où les *tojon* voyaient leur autorité confortablement assise, autrement dit à celle où l'influence chrétienne s'est davantage fait sentir.

Il est intéressant de suivre Bašarin dans son hypothèse. En effet, pour lui, c'est le tojonat, dans le domaine religieux, qui a pour résultat l'apparition de ceux que l'on nomme les *ajyy* (Bašarin, 2003b : 423). L'auteur va jusqu'à parler de « fonction tojonale des *ajyy* et des *üör* » (idem : 426). « Avec le temps, une légende dit que le prince du district Baxsy était devenu à la fois un dieu (*ajyy*) [sic] et un *üör*, qui pouvait porter bonheur ou malheur. On l'appelait Baxsy Tojon (idem : 423). D'une manière générale, on comprend que personne n'avait peur d'un pauvre que tout le monde pourchassait et battait durant sa vie et puisse, après la mort, être source de peur » (idem : 426). La pensée de l'auteur illustre en réalité bien le processus d'ancestralisation des esprits. Les *ajyy*, qui étaient des esprits génériques, deviennent progressivement les aïeux des chevaux, puis, par extension, de leurs propriétaires et les Iakoutes les distinguent par des noms qui se répandent d'une région à l'autre avec des différences.

2.4.4. De l'ordre dans tout ça

Le *kyjdaa*, comme nous tentons de le montrer par cette analyse, est un rite à la frontière entre deux systèmes de pensée. Tous les éléments sont rassemblés pour une évolution favorable à un seul système, celui du chamanisme pastoral. Très codifié, le *kyjdaa* montre le développement de la pensée religieuse vers un système plus organisé, qui laisse moins de place à l'aléatoire. Les mondes se verticalisent, le

²⁵⁷ Il s'agit bien ici des *ajyy* et non des *iččite*, esprits-mâtres (de lieux) ou des esprits *ičči*.

²⁵⁸ Informations, informatrice de 70 ans, village d'Elges, région de Verkhoïansk, 2006

rapport aux esprits ne se fait plus d'égal à égal et l'homme est contraint de leur demander leurs faveurs plutôt que de jouer avec eux. Nous verrons que ce phénomène engendre une transformation inéluctable de la pensée religieuse en une religion codifiée.

◆ 2.4.4.1. Verticalité des mondes

Les Yakoutes, dans le chamanisme de chasse, avaient des relations qui peuvent être qualifiées d'horizontales avec les esprits de la nature. Ceux-ci, non transcendants, pouvaient être trompés par les humains. C'est un peu ce qui se joue aussi dans le texte 18 où le riche demande au chamane de trouver une solution pour que les chevaux ne reviennent pas une deuxième fois : le chamane décide d'offrir les juments à un autre esprit et, pour ce faire, noie les animaux dans un lac en accrochant à leurs corps de grosses pierres. Cependant il faut noter que l'esprit auquel sont envoyées les juments noyées est « l'esprit de la terre, N'irgiije Baaj Xotun » et sans doute le chamane fait-il semblant de trouver un esprit non aquatique dans l'eau. De plus, le rituel est très codifié et l'on peut dire, d'une certaine manière, qu'il est figé. Le nombre de chevaux envoyés, le rôle du chamane, l'habillement des jeunes gens qui poussent les animaux, sont prévus à l'avance pour ces offrandes aux esprits qui habitent en amont de la rivière. La superposition de deux systèmes de pensée se couple avec celle d'une hiérarchie des entités du monde ainsi que d'une nouvelle géographie de l'espace naturel.

2.4.4.4.1. Hiérarchie des entités du monde

Le *kyjdaa* témoigne d'un système hiérarchique et permet le rachat des *tojon* chefs de districts devenus trop riches dans une société où les familles restent très attachées à la chasse et à la possession de très petits troupeaux. Ces hommes riches font des offrandes à des esprits, censés eux aussi posséder du bétail et seuls capables de favoriser la richesse de l'homme demandeur. Ils craignent de ne pas obtenir leurs faveurs et s'efforcent de pratiquer le rite selon les règles. Si la chance n'est pas obtenue et qu'il advient un malheur par le dépérissement du cheptel ou la mort ou la maladie du propriétaire, on accusera le chamane ou le *baaj* de ne pas avoir agi comme il fallait. L'éleveur, dès lors qu'il est propriétaire de son bétail et que c'est lui qui contribue à sa reproduction, est pris de peur pour ses richesses. Alors qu'étant chasseur, il ne possédait rien ou peu de choses et s'en allait prendre en forêt quelques animaux pour assurer sa subsistance, il a désormais la responsabilité d'animaux domestiques. Les esprits qui, on le voit dans ce rite, sont toujours dans la nature mais sont différents de ceux auxquels s'adresse le chasseur. « En somme, l'homme se trouvera redevable à des entités supérieures de sa domination sur l'animal domestique, redevable à la surnature de sa maîtrise de la nature. » (Hamayon, 1992 : 607).

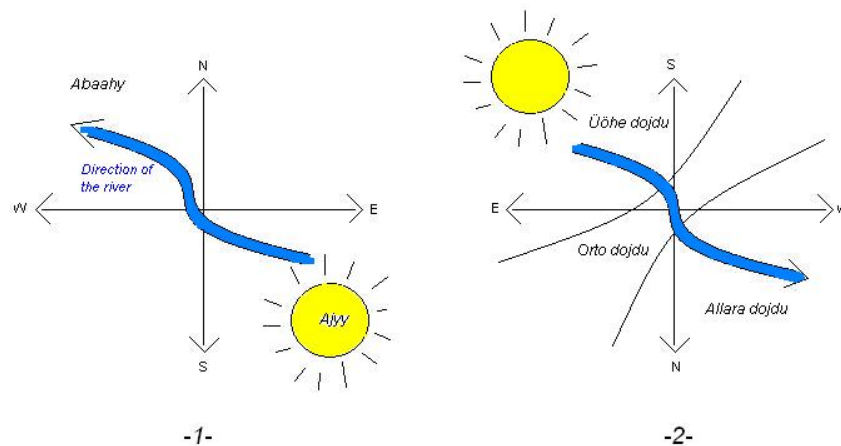
Parallèlement à la hiérarchisation de la société, le foisonnement des esprits commence à s'organiser. Un panthéon se crée, avec des entités parentes entre elles dont la généalogie varie d'un informateur à l'autre. A leur sommet se trouve Ürüŋ

Aar Tojon, vivant au neuvième et dernier ciel, « créateur de la terre et de l'être humain, chef des cieux et des autres dieux [siv] » (Kulakovskij, 1979 : 17). Ainsi l'écrit ci-dessous Kostrof à propos des Iakoutes de Turuxan : « On croit en l'existence de neuf ciels habités à sept niveaux par des animaux, chevaux, rennes, etc. Au huitième ciel habite Sügej-Tojon et au neuvième Ar Tojon, créateur du monde » (Kostrof, 1854 : 26).

2.4.4.4.2. Géographie de l'espace naturel

De même que la relation aux dits esprits évolue, la conception du paysage où l'homme se transforme. « Car change la façon de voir la nature et la surnature ; là où le chasseur voyait un milieu riche de nourriture directement accessible, l'éleveur découpe des sites ou des repères délimitant ses terres de pâture ; là, où le chasseur pensait en plan forêt et voies d'eau (deux milieux conçus en épaisseur, l'arbre étant un des racines à la cime), le fleuve un de la source à l'embouchure, l'éleveur décompose l'espace en étages, comme l'arbre le fait en racines, fût et cimes, et le fleuve en source, cours et embouchure. La nature se verticalise et les relations avec elles se verticalisent. L'humanité ne la traite plus en partenaire, elle se sent engagée envers elle, non plus dans un échange mené sur un pied d'égalité, mais dans un rapport de dépendance. Les vivants vénèrent et implorant leurs ancêtres, situés plus haut qu'eux dans le temps et dans l'espace, puisqu'ils leur attribuent pour résidence les montagnes qui surplombent leurs pâturages ; ils attendent leur protection » (Hamayon, 1992 : 737).

La relation au paysage peut être illustrée par les schémas ci-dessous (Maj, 2006c), où la rivière se trouve être l'axe du monde.



Le schéma -1- présente le paysage iakoute en respectant la position ordinairement acceptée en Occident de la rose des vents. La direction funeste est le nord. Le nord correspond dans la géographie iakoute à l'aval des fleuves qui coulent tous en direction de l'océan glacial arctique et des mers qui le bordent. C'est aussi la direction du monde des morts. Dans le schéma -2-, on peut s'apercevoir d'un phénomène intéressant. En effet, comme j'ai déjà eu l'occasion de l'écrire plus haut,

les Iakoutes dessinent les cartes en plaçant le nord en bas. Certes, il n'existe pas chez les Iakoutes d'opposition entre ce qui serait un enfer, d'une part, et ce qui serait un paradis, de l'autre. Mais en remplissant le schéma de manière à faire correspondre les trois mondes avec le cours de la rivière (l'aval au nord pour le monde 'du bas' *allara dojdu*, le cours de la rivière pour le monde 'du milieu' *orto dojdu*, l'amont au sud pour le monde 'du haut' (*iiöbe dojdu*), on s'aperçoit que ces directions correspondent étonnamment à la conception chrétienne de l'univers qui superpose paradis en haut, monde des hommes au milieu et enfer en bas²⁵⁹.

Cette conception du paysage ouvre la porte à une séparation entre le monde des hommes et celui des esprits (ou des dieux par la suite), à la transcendance des esprits et à leur domination sur les hommes. Le soleil, qui se lève au sud-est, est dans le monde 'du haut'. C'est là-bas qu'habitent les esprits censés peupler les neuf ciels et être pourvoyeurs de richesse pour les éleveurs iakoutes. Le nord-ouest correspond en revanche à la direction du monde des morts, vers laquelle sont dirigées les tombes.²⁶⁰ Le processus lent de verticalisation poussera finalement les êtres humains à demander les faveurs du soleil, comme c'est le cas actuellement lors de la fête de l'*yhyax* où les participants tendent les bras vers le soleil à son lever vers deux heures du matin.

◆ 2.4.4.2. Prier les esprits pour recevoir

Dans un lien de subordination, il ne reste à celui qui se trouve plus bas dans la hiérarchie qu'à demander des faveurs à son supérieur. C'est la raison pour laquelle le Iakoute adresse des prières, des *algys*, bénédictions, aux esprits. « Il prie aussi, et les invocations abondent : l'humanisation des esprits donneurs de subsistance développe l'usage rituel de la parole » (Hamayon, 1992 : 737). Ainsi le riche, cherchant dans le *kyjdaa* une solution à son problème, dit : « Je vais m'efforcer de m'incliner avec une prière devant les donneurs de chevaux Kürüö D'öhögöj Tojon et Kürüö Baaj Xotun (D. 18) et le chamane de lui répliquer plus tard : « En m'adressant à elle [l'Ajyysyt du bétail] avec une prière et des révérences, je vais m'efforcer de lui demander » (D. 18).

◆ 2.4.4.3. Vers un grand dieu ?

Ce processus de verticalisation des rapports entre les humains et les esprits n'évolue-t-il pas en faveur de la notion d'un grand dieu transcendant, comme il en existe dans les religions du Livre ? « A tous leurs dieux, les Iakoutes ont ajouté les dieux russes, surtout Nicolas, et à leurs démons les démons russes ; leur panthéon s'est agrandi. Ils parlent aussi d'un dieu, père universel, mais il est trop haut et trop loin d'eux pour qu'ils l'adorent. C'est lui qui créa la Terre, d'abord petite et unie : mais le mauvais esprit vint déchirer le sol, le fouiller comme un chien, et c'est ainsi

²⁵⁹ Il faudrait, pour obtenir le schéma exact de la conception chrétienne du monde, orienter les axes de manière strictement verticale.

²⁶⁰ Voir chapitre « Un système de domestication fondé sur les croyances religieuses et la conception du monde » dans le premier chapitre sur le système domesticatoire.

que se formèrent les vallées et les montagnes. La Terre augmentant sans cesse, les vallées devinrent des lits de fleuve et des mers, et les continents surgirent au milieu des eaux » (Reclus, 1881 : 778). L'influence du christianisme se fait subrepticement sentir. Les Russes étant arrivés dans les années 1630 dans la région de Iakoutsk, il est difficile de savoir ce qu'était la pensée iakoute avant cette date car tous les écrits sont ultérieurs à cette période. Le *kyjdaa*, auquel est parfois liée la notion de péché, n'est pas exempt de ce phénomène.

« Avec l'introduction du christianisme, la conception d'un dieu (rus : *bog*) bon et principal se mêla à celle du dieu chrétien, dont les fonctions s'avèrent identiques à celles du premier, tout au moins sur les points essentiels que sont la création du monde, la bonté et la justice » (Kulakovskij, 1979 : 17). Ürüŋ Aar Tojon, à la cime du panthéon, se trouve en position de force pour remplir le rôle d'un grand dieu. Pourtant, dans la mythologie iakoute, c'est souvent un autre personnage qui le remplace, Taŋara, opposé à Satana (Satan) dans les récits de création de l'univers.

◆ 2.4.4.4. Codification progressive de la religion

Actuellement à chacun des *ajyy* est octroyé un rôle bien précis. Voici la liste de ceux que j'appellerai « les *ajyy* officiels d'aujourd'hui », dressée par mon informateur Mandar (2005) ainsi que les caractéristiques qu'il leur donna :

- 1/ Ajyyhyt et ses sept sœurs : le dieu de l'amour.
- 2/ Iejixsit et ses sept sœurs qui fait se multiplier tout dans la nature. Son signe est fait de trois feuilles.
- 3/ D'öhögöj Ajyy : Il possède une canne en forme de *serge* et un *dejbiiir* avec lequel il purifie le monde. Il donne du koumys et améliore la vie des gens. Il a sept frères. Son signe est fait d'oreilles de cheval.
- 4/ Xotoj Ajyy (Öksökü) : il donne l'ordre et le pouvoir sur la terre. Son signe est des ailes et une tête de cheval.
- 5/ Uluu suorun : le grand corbeau. Le plus haut de tous (plus que l'aigle). Il donne le feu et toutes les professions (chamane, forgeron...etc). Il a sept frères.
- 6/ Ann D'ahyn : il contrôle le tonnerre et l'ordre sur la terre 'du milieu'. Il a sept frères. Son signe est un tambour.
- 7/ Bilge Xaan, Tölkö Xaan, Taŋxa Xaan ; trois frères qui contrôlent les forces spirituelles de l'homme et sa vocation. Ils ont sept autres frères. Leur signe est un octogone entourant un point central
- 8/ Odun Xaan, frère de Ajyy Tojon. (Il était un empereur vieux-turc qui a fondé un gouvernement) et Čengis Xaan. Ce sont les deux *ajyy* qui contrôlent le destin de l'être humain.
- 9/ Ürüŋ Ajyy Tojon : Celui qui se trouve au sommet du panthéon. On ne peut pas voir son visage.

De ces neuf esprits, mis en avant par ailleurs par les actuels mouvements de néo-chamanisme, se dégage une hiérarchie déjà évoquée par les récits épiques qui est probablement récente. Tous les *ajyy* ont leur place et à chacun d'entre eux est attribuée une fonction bien déterminée. Une fois de plus, le passage de la chasse à l'élevage semble capital dans le changement de système de pensée qui s'opère. Les esprits qui étaient censés échanger avec les êtres humains dans un rapport

« d'égalité » prennent progressivement la forme d'esprits ancêtres, dont les humains dépendent à des degrés différents, sans pour autant que la transcendance transparaisse réellement.

Philippe Descola donne une bonne justification de ce processus. Distinguant (Descola, 2005) quatre structures essentielles dans les sociétés (l'animisme, le totémisme, l'ontologisme et le naturalisme, suivant la différence ou la similitude des intériorités et des physicalités des humains et des « non-humains »²⁶¹), il écrit : « De l'Amérique boréale aux franges du plateau mongole nous sommes ainsi passés par une série de transformations minimales d'un système où dominait l'animisme donateur à un autre, où l'analogisme protecteur commençait à établir son emprise. Il a suffi pour cela que la relation de protection sorte du cadre restreint de l'élevage des animaux sauvages par les esprits qui veillent sur eux, pour s'infiltrer dans la domestication embryonnaire de ces mêmes animaux par les hommes, un petits pas apparemment sans grandes conséquences pourvu que subsistent les rapports, devenus d'échange symétrique, entre les humains et des collectifs de personnes non humaines. Ceux-ci finissent toutefois par être résiduels lorsque, débordant la pratique d'éleveurs occasionnels, la protection contamine de son besoin jusqu'à ceux qui l'exercent. Il faut alors étirer vers le haut les hiérarchies de dépendances, conditions ressenties de la sécurité ; rentrer dans le cycle de la servitude volontaire vis-à-vis des ancêtres, des aînés, des divinités ; peupler le monde d'instances et de principes que l'on rend responsables de l'aléa des destins ; implorer la bienveillance et flatter par des offrandes sacrificielles les maîtres dont on redoute le silence (...). » (Descola, 2005 : 513-514).

On peut dire que le *kyjdaa* est un rituel dans lequel transparait bien ce moment de transition entre chasse et élevage. Les esprits, qui ne sont pas explicitement les ancêtres des humains et à qui le *baaj* envoie ses animaux, peuplent les lieux de la nature éloignés, où peuvent se trouver les animaux sauvages les plus respectés comme le renne sauvage, l'ours ou l'élan. Le riche Iakoute a beau envoyer un animal domestique, il choisit le cheval qui, dans sa pensée, est le plus à même parmi ses animaux domestiques, de (re)devenir sauvage. Un rituel pratiqué par des éleveurs qui ne considèrent pas leurs bêtes comme entièrement dépendantes d'eux, mais comme des êtres descendants d'esprits qui ont le pouvoir de les doter de richesses et, par la même occasion, de légitimer leur statut social parmi une communauté dans laquelle la règle du partage est jusque là prépondérante.

²⁶¹ Philippe Descola (2005) distingue ainsi : a/ l'animisme où les humains et les animaux sont censés avoir des intériorités analogues bien qu'ils aient des corps différents, b/le totémisme (surtout le modèle australien), caractérisé par la double continuité des âmes et des formes et des comportements, c/ l'analogisme où les intériorités et les physicalités sont différentes, d/ le naturalisme, selon lequel les physicalités se ressemblent car il y a continuité de la matière mais les intériorités restent différentes du fait de la discontinuité des esprits. Descola inclut dans les « non-humains » tous les esprits. Il faut cependant signaler que certains esprits sont des âmes de morts humains.

Le rituel que je viens de commenter présente le cheval en tant qu'objet d'échange. Dans une société conciliant à la fois des croyances liées à la chasse et d'autres à l'élevage, le *kyjdaa* met à profit les relations égalitaires tant entre humains que des humains avec les esprits (sous-jacentes dans le chamanisme cynégétique) pour protéger les intérêts en jeu dans les liens de filiation (présents dans le chamanisme d'élevage). Sur la balance, la perte matérielle permettait un profit symbolique accru. En somme, l'exaspération des sentiments de pouvoir est dissimulée, ou rachetée, par un rite de partage et de don, légitimant symboliquement la possession d'un capital.

L'analyse a montré qu'il subsiste de nombreuses incertitudes dans les textes illustrant le *kyjdaa*, dont les éléments sont hétérogènes, le ton divers, la provenance multiple. Ils s'accordent cependant sur un point : ce rite était pratiqué uniquement par des riches (*baaj*). Des textes étudiés se dégagent deux appréciations, dont l'une met l'accent sur le souci du riche de remercier les esprits pour les troupeaux qu'ils sont censés lui avoir attribués, l'autre sur sa vanité, sa soif de prestige et son désir de posséder toujours davantage d'animaux.

Si nous ne disposons d'aucun moyen de savoir si le *kyjdaa* a bel et bien existé, il semble néanmoins indispensable de replacer ces récits dans le contexte historique particulier des années 1930-1940, période au cours de laquelle ils ont été relatés par les informateurs. En effet, c'est à cette époque qu'a eu lieu en Iakoutie la collectivisation, entreprise soviétique qui avait pour objectif d'anéantir les richesses des koulaks. On peut s'imaginer l'état d'esprit du villageois Iakoute exposant à l'ethnographe ces récits, alors que toute idée de propriété et de richesse individuelles était prohibée. De là provient peut-être la différence de tonalité de ces extraits évoquant des ancêtres qui se démarquaient par leur abondance de biens et à qui l'un semble attribuer des qualités, tandis que l'autre le juge sévèrement.

Les descriptions du *kyjdaa* surprennent par leurs accents hyperboliques, qui conduisent à mettre en doute son existence même. Au-delà de cette question qui demeure sans réponse, il est remarquable que le contenu de ces récits semble d'insérer parfaitement dans la logique d'une transition entre les deux modes d'économie et de pensée différents que sont la chasse et l'élevage. En effet, ceux-ci ne s'accordent pas sur les mêmes idées de partage et de profit personnel, de dualité ou de hiérarchie dans les rapports régissant les hommes entre eux et ceux concernant les relations entre les humains et les esprits.

Cela nous conduira à aborder plus longuement, dans la partie suivante, la question de l'échange. Dans cette perspective, nous étudierons les relations de parenté et, d'une manière plus large, le fonctionnement social de la société iakoute, afin de mieux comprendre la place que le cheval y a occupé.

3. Echange, Hiérarchie, Épopée

La partie qui suit se décompose en cinq chapitres, dans lesquels seront chaque fois abordées les questions de l'échange et des relations. Parmi elles, je distinguerai deux phénomènes : celui qui intervient entre les êtres humains, d'une part, et celui qui est censé unir les humains à des esprits, d'autres part.

Je traiterai pour commencer des échanges matrimoniaux, qui permettent de déterminer l'importance de la fonction d'objet d'échange de l'équidé dans la société iakoute. J'y étudierai notamment, après avoir illustré les différents modes d'alliance, de la question de la dot et du prix de la fiancée, parmi lesquels les dons sous forme de chevaux vivants ou de viande sont au premier plan.

J'évoquerai ensuite les rapports d'identification qui donnent à l'être humain des correspondants analogiques, dont les plus valorisés et les plus singuliers sont les chevaux mâles entiers. Ce sera pour moi l'occasion de montrer l'importance de la notion de hiérarchie, introduite par la logique de filiation présente dans la pensée pastorale, dans laquelle le plus valorisé n'est pas toujours celui qui dispose du statut le plus élevé : je mettrai en parallèle les notions d'aîné et de cadet et tenterai de montrer où se place la figure du cheval que je proposerai de considérer comme un parent symbolique du héros dans les épopées.

Cette étude sera prolongée, plus spécifiquement, dans le chapitre suivant, que je consacrerai au cheval dans les épopées, qui révéleront ce que le cheval représente dans la quête du héros. Je m'attacherai à démontrer que l'équidé est, pour le héros, davantage qu'une simple monture ou que le double, ami et conseiller, dont la figure a déjà été analysée dans de nombreux travaux.

Ceci me conduira à développer mon commentaire sur le rôle que le cheval joue dans la vie du Iakoute, de la naissance à la mort de l'individu. Seront abordées les notions de sacrifice et d'offrandes, opérées tous les deux dans un contexte quotidien ou à des occasions exceptionnelles. Parmi les rituels, je consacrerai quelques réflexions plus étendues aux phénomènes des funérailles et de la figure de celui que l'on appelle souvent le cheval « psychopompe ». Je serai alors amenée à décrire les fonctions de prestige, de pouvoir et de punition que la figure de l'équidé semble porter en elle, sous l'influence conjointe de la pensée chrétienne et de la logique de filiation – et donc de verticalité – développée par le système pastoral.

Je ferai enfin une série de remarques sur le dualisme et la dualité dans la société iakoute, opposant, pour le premier, deux éléments sur une échelle hiérarchique de valeur et mettant en parallèle, pour le second, deux éléments adversaires placés à un niveau d'égalité. Ce sera pour moi l'occasion de situer le cheval dans ces systèmes de pensée.

3.1. ECHANGES MATRIMONIAUX

Je présenterai dans ce chapitre d'abord quelques remarques sur les échanges. Puis je concentrerai mon analyse sur le système des prestations matrimoniales, où le cheval, tant dans la réalité que dans la symbolique des épopées, est un bon moyen pour obtenir une épouse.

3.1.1. Quelques remarques sur l'échange

Avant de me consacrer à un commentaire sur l'échange matrimonial chez les Iakoutes, j'évoquerai deux questions touchant l'échange. Je ferai tout d'abord une remarque sur le partage, puis parlerai du rachat du mort.

◆ 3.1.1.1. Du partage au don

Aujourd'hui, les Iakoutes ont le 'souvenir' de ce qu'était ce temps révolu du partage. Ainsi, Praskoviâ Potapova du village de Baajağa me racontait : « Autrefois, quand les Iakoutes vivaient très loin les uns des autres, quand on avait des invités, on partageait avec chacun du sucre, la viande, le thé en briques, afin qu'ils ne repartent pas les mains vides. Les invités emballaient la viande dans du foin, le sucre dans un bout du manteau. J'essaye de faire pareil : quand je reçois quelque chose, j'en donne des petits bouts à tous, afin qu'ils puissent goûter. »²⁶².

Les Iakoutes aujourd'hui indiquent que le vol n'existait pas « autrefois ». Comme je l'ai montré dans la partie précédente, le vol apparaît progressivement avec le développement de la propriété du bétail. Or Roberte Hamayon (1990) a montré que les sociétés de chasse privilégient la collaboration entre alliés. C'est pourquoi le vol paraît impossible et la règle est de partager. L'existence du vol est donc l'une des manifestations d'un passage des Iakoutes vers un autre type de société, celle que Alain Testart (2005) nomme 'avec richesses' et qui rend possible à la fois le don et le paiement.

◆ 3.1.1.2. Résolution des litiges et prix du sang

L'apparition du souci d'accumulation de richesses fait du bétail une monnaie d'échange. Celle-ci peut servir à la résolution de conflits et à la compensation de dommages, comme par exemple au remboursement à l'amiable de la mort causée à l'animal d'un autre propriétaire. Ainsi « un homme a tué par erreur le cheval de son

²⁶² Informations, Praskoviâ Potapova, Baajağa, 2005. Ces pratiques d'échanges posent d'ailleurs problème aujourd'hui. Elle ajoute : « Depuis quelques temps on apporte de la vodka au village par caisses. Si un homme reçoit par exemple sa pension de deux mille roubles, tous les hommes se rassemblent chez lui pour boire et on les voit ensuite tous ivres se promener en groupes. Puis, le jour suivant, c'est un autre qui reçoit sa pension et tous se rassemblent chez lui. Et c'est comme ça tous les jours. C'est un gros problème. »

fil. Il lui propose de donner pour ses quatre jambes quatre têtes de bétail. Mais celui-ci refusa : 'je prendrai plutôt pour quatre jambes quarante têtes de bétail' » (Êrgis, 1960b : 263). Les hommes peuvent mettre longtemps à négocier la réparation du tort. En témoigne le proverbe suivant : *Ûñsü atyn emie siir, orhubun emie siir* : « le litige avale et son cheval et son taureau », auquel Kulakovskij donne l'interprétation suivante : « une personne qui s'obstine dans une affaire de litige peut perdre son cheval de selle et son taureau d'attelage » (Kulakovskij, 1979 : 210).

En effet, le bétail est un moyen d'échange qui possède un type de bétail qui possède une valeur particulière en fonction de sa qualité. Un Iakoute ne donne pas n'importe quel cheval pour n'importe quel litige ou en échange de n'importe quelle autre tête de bétail : « Un chef d'administration veut échanger deux chevaux contre celui d'un autre. Celui-ci répond : 'Mon cheval peut revenir d'Okhotsk en deux jours. Je ne l'échangerai pas contre deux mauvais chevaux !' » (Êrgis, 1960b : 133).

S'il était possible de rendre un cheval pour la mort d'un autre, les Iakoutes pratiquaient également le *Wergeld* (prix du sang) qui permettait d'« effacer une rupture dans les relations sociales » (Godelier, 1998 : 7). Aussi, pour un meurtre on payait en bétail (Tokarev, 1957 : 20). Un habitant de la Vilûj âgé de soixante-dix-neuf ans explique en 1938 : « On dit que jadis, lorsqu'un homme tuait un individu, on obligeait le coupable à payer en bétail, suivant le nombre d'os du mort. Ainsi, on prenait quelquefois pour un homme soixante-dix têtes de bétail. Les habitants de Tatta en prirent autant à Tygyn pour l'assassinat d'un solide garçon. On choisit, paraît-il, les meilleures bêtes de son cheptel. C'est pourquoi le bétail des Tatta est de la race la meilleure et la plus imposante. » (Êrgis, 1960a : 124).

Je vais à présent me pencher plus précisément sur les modalités des échanges matrimoniaux, qui constituent une part importante dans les échanges.

3.1.2. Un idéal du mariage lointain

« Dans un monde où la richesse matérielle sert surtout à acquérir des épouses, c'est par l'analyse du mariage qu'il convient de commencer » (T'estart, 2005 : 61). Mais avant d'aborder les prestations matrimoniales, il convient de dire quelques mots de l'idéal du mariage et de ce qu'il est en réalité.

Il existe, chez les Iakoutes, un idéal du mariage lointain. Selon une légende, une fille riche devait au moins parcourir trois fois neuf *olox* (*iis toğus olox*) pour se rendre chez son mari. Ces *olox* représentaient les arrêts que marquait le cortège nuptial et lors desquels une tête de bétail était abattue (Seroševskij, 1993 : 538-539).

La noce était célébrée chez les parents de la mariée, puis chez ceux du marié. La résidence définitive, quant à elle, était patrilocale. L'épopée iakoute donne sans doute la meilleure représentation de cette volonté de chercher femme loin de sa terre natale. Prendre femme impose au héros une longue quête qui lui fait parcourir du nord au sud et de l'est à l'ouest les mondes 'du bas' et du 'milieu'. « Ils parcourent au moins 'neuf forêts et neuf bois' et autant d'*alaas* » (*idem* : 538). A la fin du XIX^e siècle, Seroševskij notait : « Les Iakoutes essayent de se marier non

seulement hors de leur lignée (*uus*), mais aussi hors de leur district et de leur *ulus* » (*idem* : 538). Mais en réalité le Iakoute, plutôt que de faire des dizaines ou des centaines de kilomètres pour se chercher une épouse, la trouve souvent dans son propre village. L'essentiel étant que celle-ci provienne d'un autre clan. Ceci remet évidemment en cause l'idée du mariage lointain. On sait que la règle voulait que le mariage soit exogame, mais cela n'empêchait pas la présence de personnes d'une autre lignée²⁶³ dans la maison voisine²⁶⁴. Ainsi l'ethnographe polonais ajoute : « Les Iakoutes prennent toujours femme d'une autre lignée. Cette coutume est préservée jusqu'à présent (...). Dans le nord, je connais un cas de mariage à l'intérieur d'une même sous-lignée mais, lorsque la mariée devint aveugle on expliqua son handicap par le fait que ce malheur venait de la non-observation de la coutume ancienne. » (*idem* : 538). La règle voulait que le « mariage fût interdit jusqu'à la septième génération patrilinéaire, jusqu'à la dixième dans certaines régions. Aux générations matrilinéaires les Iakoutes faisaient moins attention (Pavlinov, 1929 : 50). Je me souviens d'un sketch humoristique joué au centre culturel (rus : *klub*) du village de Sakkyryr où un jeune homme venait parler à son père de la femme qu'il désirait épouser. Le jeune homme et son beau-père faisaient l'arbre généalogique de la jeune fille, dont ils découvraient à chaque fois qu'elle était une parente éloignée à laquelle le pauvre garçon ne pouvait par conséquent pas s'unir²⁶⁵.

Il faut ajouter que l'exogamie s'accompagnait avant le XIX^e siècle de guerres et d'« esclavage » (*idem* : 539, confirmé par les travaux de Bašarin : 2003). Les pillages de bétail organisés par certains Iakoutes permettaient en tout cas très certainement les raptés de femmes, consentantes ou non, et loin du clan de ces voleurs. En effet, les riches *tojon* avaient au XVII^e siècle des esclaves (ou des serviteurs), désignés par le terme *kulut*. Ce terme « dans les épopées ainsi que dans la langue courante (...) était attribué à des hommes privés de biens et de droits et qui travaillaient pour d'autres » (Bašarin, 2003 : 135). Ce système, s'il existait peut-être auparavant, a d'après les sources soviétiques été renforcé par l'impôt en fourrure *ïassak* instauré par les Russes en Sibérie (*idem* : 141, voir aussi Tokarev, 1940 : 113). Il faut prêter attention néanmoins au vocabulaire utilisé par les chercheurs qui est, dans les années 1940, emprunt d'idéologie. Mais il est certain que les *tojon* ont profité du statut social et politique que leur conférait la collecte du *ïassak* pour amasser davantage de richesses, qui leur permettait de prendre à leur service des personnes démunies.

Au XVII^e siècle, certains *tojon* possédaient deux ou trois serviteurs, d'autres de quinze à vingt. Ceux-ci leur suffisaient pour le gardiennage du bétail, la préparation de réserves de poisson, la coupe du bois de chauffage, etc... (Tokarev, 1940 : 20). Il est possible que la possession de ces serviteurs provienne de conflits entre Iakoutes et Toungouses ou Evènes. Je n'ai cependant pas trouvé de descriptions expliquant qui étaient ces *kulut* et n'exclus donc pas qu'ils aient été choisis parmi les parents

²⁶³ Voir le passage consacré aux lignées (*uus*) dans le chapitre suivant.

²⁶⁴ Voir chapitre suivant consacré à l'échange de sœurs.

²⁶⁵ Informations, pièce de théâtre jouée par acteur de la région de Sakkyryr durant la fête des éleveurs de rennes (rus : *sloet olenevodor*), eveno-bytantaj, mars 2006

pauvres du clan. Tokarev le précise : « Une partie de ces esclaves (*sic*, rus : *rab*) étaient des prisonniers, pris par les *tojon* lors de leurs campagnes de pillage. Mais ceux-ci étaient principalement des gens du même clan que le *tojon* qui avaient perdu leurs richesses en bétail » (Tokarev, 1940 : 20). C'étaient aussi parfois des orphelins ou des enfants que les parents donnaient eux-mêmes car ils n'avaient pas les moyens de les nourrir (*idem* : 21). Il arrivait ainsi qu'une famille donne sa fille en échange du *kahym* aux parents du fiancé. Seroševskij écrit que « cela avait pour but d'habituer le couple, dès le plus jeune âge, à vivre ensemble » (Seroševskij, 1993 : 537) mais il semble évident que c'était le manque de moyens qui poussait les parents de la fillette à délaissier leur enfant. Ce qui nuance évidemment l'application de la notion d'esclavage à celle de mariage lointain, car toutes ces personnes pauvres étaient des voisins du district ou de la région.

3.1.3. Tous les moyens sont-ils bons pour avoir sa belle ?

Je décrirai ici les trois cas de figure rencontrés dans les traditions orales des Iakoutes : l'échange de sœurs, le service au beau-père et l'ensemble constitué par le prix de la fiancée et la dot. Parmi eux, nous verrons qu'ils ne sont pas tous mis en œuvre dans la réalité.

◆ 3.1.3.1. L'idéal de l'échange de sœurs

L'échange de sœurs est un idéal qui ne semble pas pratiqué dans la réalité, d'après les rapports des ethnographes comme Pekarskij ou Jastremskij. Dans les épopées, il présente le modèle du mariage du héros. D'une certaine manière, on peut dire qu'il vient s'opposer à l'enlèvement, jamais réussi ni assouvi, commis par l'adversaire *abaahy*. Dans les épopées iakoutes, le héros *ajyy* n'a pas besoin d'enlever sa femme. Il se pose au contraire en ami de la famille de la belle, qu'il libère de celui qui a commis le rapt, un peu comme si l'épopée, mettant le rapt sur le compte du mauvais *abaahy*, rendait impossible l'enlèvement par le héros *ajyy*.

Cela est compatible avec l'échange de sœurs²⁶⁶, qui, comme l'enlèvement ou le rapt, ne suppose pas d'« apport financier » de la part du preneur de femme. « Un mariage symétrique (dit généralement par « échange de sœurs » (...), plus précisément mariage d'un homme d'un groupe A avec une femme d'un groupe B qui entraîne normalement - éventuellement, à terme - l'octroi réciproque d'une femme au groupe B par le groupe A) annule nécessairement les effets économiques (à long terme) du prix de la fiancée, en ceci qu'il ne crée aucun déséquilibre économique (permanent) entre les deux parties : chacun, ayant reçu une femme de l'autre, paye et est payé par (ou sera payé) la même quantité de biens ; le solde comptable est nul. » (T'estart, 2005 : 53).

²⁶⁶ J'en présente des modèles dans le chapitre suivant, plus spécifiquement consacré aux épopées.

Comme je l'ai déjà dit, l'échange de sœurs était un idéal dont l'expression faite avec le plus d'emphase apparaissait dans les récits épiques. Ces récits préconisaient un rapport d'alliance, nécessaire dans les sociétés vivant de la chasse, où l'homme – par l'acte de mariage – permettait la coopération avec son beau-frère (cf. Hamayon, 1990).

Roberte Hamayon écrit en effet à propos de la société exirit-bulagat : elle « pourrait être considérée comme une société à moitiés ramifiées, où la ramification en clans aurait fini par faire disparaître jusqu'au souvenir des moitiés, tout en préservant entre les clans les alliances duelles qui en sont caractéristiques » (Hamayon, 1990 : 344). Ceci peut être appliqué aux Iakoutes, si on prend en considération qu'au XVII^e siècle, chaque tribu (dont chacune donna son nom à un district lors de l'organisation du territoire par les Russes) était divisée en deux. Par exemple « les Borutscy se divisaient en deux parties : les Balagurcy et les Batulincy » (Tokarev, 1940 : 17). Cette subdivision des habitants des districts en deux clans rend possible l'échange de sœurs, tel qu'il a été illustré par Anne de Sales dans son article sur la fête de l'ours chez les Evenks de la Toungouska (Sales, 1980 : 178-207)²⁶⁷.

S'il n'était pas mis en valeur dans la vie quotidienne, l'idéal de l'échange de sœurs était néanmoins présent dans les épopées iakoutes, qui montrent un héros entre deux idéaux de vie, fondés l'un sur la pratique pastorale et l'autre sur la pratique cynégétique. Dans cette perspective, on peut dire que dans l'image de quête du héros et de son cheval, si longue que la monture perd trois fois ses poils de printemps, le cheval joue un rôle essentiel : il permet la confusion du temps et de l'espace, présentant comme complément de l'échange de sœurs l'idéal du mariage lointain, un peu comme ce qui se passe dans la vie réelle durant la procession aux neuf haltes, conduisant la mariée jusqu'à la demeure de son époux. De cette manière, le mariage exogame (dans l'autre lignée) est illustré par cette idée du lointain, alors que le mariage de sœurs l'est par la nécessité de coopération (présente surtout dans la vie de chasse). Dans l'épopée, a lieu l'inverse : le mariage lointain est une nécessité (puisque le héros est souvent seul au commencement) mais se traduit par un idéal du mariage de sœurs, qui permet au héros d'obtenir un beau-frère et ainsi, selon le système du mariage restreint, de débiter sa propre lignée parallèlement à celle de son beau-frère.

◆ 3.1.3.2. Mariages avec compensation

Je présenterai ci-dessous les deux autres formes de paiement pour l'obtention d'épouse que sont le service au père de la fiancée et le paiement d'un prix de la

²⁶⁷ Roberte Hamayon, reprend cet article d'Anne de Sales sur la double alternance présentée par le schéma de parenté de l'auteur : « L'alternance, pour les femmes, d'une génération à l'autre d'une même lignée féminine, de l'appartenance à l'une ou l'autre des moitiés, la fille changeant donc de moitié par rapport à sa mère ; et l'alternance, pour les hommes d'une génération à l'autre de la lignée patrilinéaire, des rôles de preneur et de donneur à l'égard d'une même lignée féminine. A cette lumière, la contrepartie d'une femme prise par un homme est non pas la sœur de cet homme, mais la fille qu'il a de cette femme. » (Hamayon, 1990 : 348). Dans ce système, désigné par Claude Lévi-Strauss l'« échange restreint », l'échange d'épouses se fait de manière symétrique.

fiancée. Dans le premier cas l'homme fournit du travail au beau-père pour pouvoir finalement se séparer de lui et ramener sa femme chez son père, alors que, dans le prix de la fiancée, la sœur s'en va chez les parents du marié et représente une perte de travail importante pour le sien. En réalité, il faut noter que « prix de la fiancée et échange des sœurs sont également des modes alternatifs. Selon les sociétés, c'est l'un ou l'autre qui est considéré comme bon et l'autre détestable. (...) Le solde financier est nul, (...) chaque partie met un point d'honneur à retourner le prix reçu, faisant ainsi montre de générosité tout en refusant l'idée de paiement. » (Testart, Cartomares).

3.1.3.2.1. Le service au beau-père

Anne de Sales écrit dans son article consacré aux relations entre le forgeron et le chamane chez les Iakoutes²⁶⁸ : « On sait par ailleurs qu'une certaine forme de mariage, bien que plus valorisée, est très répandue : faute de pouvoir payer le *kalym*, le prétendant se met au service de son futur beau-père pendant plusieurs années avant de s'établir avec sa femme. Cette pratique semble générale, puisque Jochelson n'omet jamais de mentionner la présence de gendres dans la composition d'une maisonnée. » (Sales, 1981 : 41).

Alain Testart écrit à propos du service pour obtenir la fiancée, où le gendre se met au service de son beau-père, réside avec lui pendant un temps long mais limité (différent du prix de la fiancée) : « Pour qui veut se marier, il suffit de courage et de bonne volonté (...). C'est à la portée de tous. Des riches comme des pauvres, devrait-on dire. » (Testart, 2005 : 71).

En effet, dans les épopées où la quête du héros est assimilable à une quête de gibier, les parents des protagonistes sont parfois - voire souvent - absents de la trame du récit et le *bootur ajyy* rend souvent un service à un héros (il le sauve ou bien il sauve sa femme) de sorte que celui-ci lui donne sa sœur en échange.

Il n'était pas facile pour tous les hommes d'acheter une femme en une seule année. Il fallait parfois plusieurs années (Talokonskij, 1914 : 37). Cependant, se mettre au service de son beau-père n'est pas mis en valeur par les récits, sans doute parce que ce service suppose que celui-ci est le plus riche. Les récits compensent ce 'défaut' par la ruse dont fait preuve le gendre. Il en va ainsi, lorsque, dans les légendes concernant le héros civilisateur Ellej, Omogoj - pour lequel il travaille depuis plusieurs années comme gardien de troupeaux - décide de lui donner pour femme l'une de ses filles en remerciement de ses services, Ellej s'en va fonder sa famille sur un autre *alaas* (Ksenofontov, 1977 : 32). Il crée alors des feux de fumée qui attirent tout le bétail d'Omogoj. Cette ruse qui place le héros en position de force par rapport à son beau-père pour lequel il a travaillé, lui permet aussi d'accéder à la richesse (dont les troupeaux sont l'expression) et, en même temps, d'accéder au statut de héros fondateur, ce qui montre soit que le service au beau-père n'était en fait pas si dévalorisé dans la pensée iakoute soit qu'on s'efforçait de démontrer qu'il était compensé par des privilèges.

²⁶⁸ Voir le passage consacré aux aînés et aux cadets dans le chapitre suivant.

3.1.3.2.2. Dot et prix de la fiancée

La carte dressée par Testart (Testart, Cartomares) du mode dominant de mariage dans le monde montre que les Yakoutes, avec une combinaison du prix de la fiancée et de la dot, se trouvent entre deux types de sociétés : celles d'Asie centrale²⁶⁹ (ensemble turc, peuples finno-ougriens de l'Ob) qui ont les mêmes pratiques qu'eux et celles du nord-est (peuples de Tchoukotka et du Kamtchatka) qui pratiquent le service pour la fiancée.

3.1.3.2.2.1. Dans les récits épiques

Peu d'*olonxo* mentionnent des prestations matrimoniales car ils sont construits autour de l'idéal de l'échange de sœurs. J'ai néanmoins répertorié quelques dons dans les résumés proposés par Emelânov (1980).

Lorsque le héros est seul au début de l'épopée, le couple reçoit des parents de la mariée une bride à poulain, une muselière à veau et une tasse, mais le reste des richesses les suit de telle sorte que la moitié de la richesse des parents (Emelânov, 1980 : 108-110) ou bien beaucoup de bétail et de serviteurs (*idem* : 120-126) les accompagne. Si le héros a un frère, le couple reçoit le tiers des richesses de son frère aîné (*idem* : 130-132), une maison construite par son frère aîné (*idem* : 139-144), ou bien des serviteurs *ajyy* et des *abaahy* donnés par les parents de sa fiancée libérés par son frère cadet (*idem* : 214-119).

S'il s'agit en revanche d'une héroïne sans frères et sœurs au départ, le couple reçoit de ses parents trente-neuf coursiers blancs et trente-neuf coursiers noirs (proposés par un *abaahy* et refusés, *idem* : 272-280) ou bien une muselière à veau, une bride à poulain et une cuillère à veau (tout le bétail de ses parents les suivant avec les couverts, *idem* : 162-166).

Le bétail qui suit les mariés, alors qu'il ne leur a été donné qu'une muselière à veau et une bride est une métaphore des cadeaux aux mariés. Xudâkov en donne une illustration plus complète qui vient du conte 'La vieille et le vieux' (Oğonn'ordoox emeexsin) : « Les parents dirent à leur fille et au fiancé : 'Prenez une robe et le bétail qui vous plaira'. A quoi la fille leur répondit : « Je prendrai seulement une bride à poulain et une muselière à veau et une cuillère *xamyjax*'. Et les fiancés s'en furent. Alors les poulains dirent : 'Si notre bride s'en va, pourquoi restons-nous ?'. Et tous les poulains suivirent leur bride. Puis les juments dirent : 'Si nos enfants s'en vont, pourquoi restons-nous ?'. Et elles les suivirent. Les étalons dirent : 'Nous ne resterons pas sans notre troupeau'. Les veaux, quant à eux, dirent : 'Si notre muselière est partie, pourquoi restons-nous ?' Les taureaux dirent : 'Nous ne resterons pas sans nos vaches'. Tout le bétail suivit. La tasse dit : 'Je ne resterai pas sans ma cuillère' et elle la suivit. La nourriture dit : 'Je ne resterai pas sans ma vaisselle'. Les gens dirent : 'Nous ne resterons pas sans biens et sans bétail'. Et tous suivirent la fiancée » (Xudâkov, 1969 : 168).

²⁶⁹ Ce terme est utilisé au sens géographique, en tant qu'espace où vivent des groupes humains qui nomadisent sur des espaces de steppes, de taïga et de toundra, et non pas au sens politique.

3.1.3.2.2. Et dans la réalité

A la fin des discussions entre le messenger du demandeur et le père de la mariée, l'envoyé invoque le proverbe suivante : *Kyys oĝo atyyylaax – sulhulaax buolar* : une fille a un prix : le *kalym* (*suluu*) (Emelânov, 1961 : 128, Xudâkov, 1969 : 159).

Le prix de la fiancée (*suluu*) n'est pas le seul à être versé à l'occasion d'un mariage. En effet, les cadeaux sont de différentes catégories qui n'entrent donc pas dans la composition du prix de la fiancée. Il semble que les chercheurs russes ont emprunté le nom donné au bétail vivant donné en échange de la mariée (*suluu*), et qui ne constituait qu'une partie du prix de la fiancée, pour terme générique désignant le *kalym*. En effet, Pekarskij a répertorié ces cadeaux : « *suluu* : le bétail sur patte apporté par le marié, *kurum* : bétail en viande, *syŋax xoŋnoror* ou *uos abar* : bétail sur pattes, *xoŋnobor kebiï* : dot qu'apporte la fille, viande ou bétail, *en'e* : juments, vaches, harnachement en argent, vaisselle, *siemsie* : veaux et poulains, *kys kebiïte* : cadeau à la fiancée (viande et beurre), *d'ie beleĝe* : peaux de renard, *serge beleĝe* : cadeau au *serge* : jument qu'on attache » (Pekarskij, 1927 : 205).

Les prestations peuvent être réparties en deux groupes, selon qu'elles sont versées par la famille du mari ou celle de la mariée, et regroupées par conséquent sous les deux noms de dot et de prix de la fiancée. Lors de la demande en mariage, le père de la fiancée parlemente avec le messenger pour fixer le prix du *kalym*. Lorsque celui-ci est, selon l'envoyé, trop élevé, l'autre argumente en disant que lui aussi va avoir des dépenses importantes avec les manteaux et le reste du trousseau. C'est habituellement un grand marchandage, très ritualisé, que je décris un peu plus bas.

Le *kalym* constitue la contribution du mari et de sa famille pour emmener la fiancée. S'acquitter du *kalym* est la condition pour que le mari emmène sa fiancée chez lui. Seroševskij mentionne le cas d'un garçon de quatorze ans, marié depuis deux ans, qui avait la chance de vivre chez son père avec sa femme « car le *suluu* était payé » (Seroševskij, 1993 : 508).

Ce sont les parents, les frères aînés, les oncles de la jeune femme qui reçoivent le paiement. Pour cette raison, le *suluu* n'est pas payé pour une veuve, car elle ne vient pas de la maison de son père (Pekarskij, 1927 : 205). Les Iakoutes considéraient que le prix de la fiancée leur était dû en compensation de ce qu'ils perdaient : ils avaient nourri et éduqué leur fille qui représentait dans leur maison une travailleuse. « Il n'était pas concevable de recevoir la fiancée pour moins de dix têtes de bétail. » (Seroševskij, 1993 : 552). Seroševskij précise que cela signifiait en réalité dix têtes de bétail « de chaque sorte », autrement dit dix juments, dix vaches, dix chevaux et dix bœufs. Sans doute cette règle mettait-elle un frein à la polygamie. Seuls les riches (et parfois les chamanes) pratiquaient la polygynie car ils avaient besoin, en sus d'acquérir du prestige, d'étendre leur famille sur les territoires afin que ses différents membres s'occupent de leurs richesses en bétail et enfants.

Ceci illustre bien l'ostentation présente dans la scène très théâtralisée des noces d'un riche appelé Syranov. Celui-ci décida de marier son fils à la fille du chamane Âkov-Kypčykyyn. Il s'engagea à donner cent chevaux : « Comme le voulait une coutume

ancienne, on les parquait dans un enclos spécial. Un écuyer particulièrement adroit, choisi du côté de la mariée, devait capturer à mains nues tous les chevaux, juments, ou étalons qu'il choisissait dans l'ensemble du cheptel. Mais il ne pouvait se jeter que trois fois sur un même animal, sinon celui-ci restait la propriété de ses maîtres. » (Ksenofontov, 1998 : 238).

Les cadeaux pour la noce ne comprenaient uniquement que la dot et le prix de la fiancée mais également de la nourriture destinée aux invités de la fête. Seroševskij donne quelques quantités : « Le *suluu*, bétail vivant, va de quelques individus à la centaine, le *kurum* va de un à dix ou quinze, dont certains sont vivants et d'autres sont abattus, Le *synax xojnoror* (que certains appellent l'ouverture de la bouche) est constitué par du bétail vivant, de la viande ou de l'argent, le *xojnobor kebii*, cadeau pour la nuit, est représenté par de la viande ou une tête de bétail, le *byhyriem kebii*, viande pour les ouvriers et les pauvres, une tête de bétail » (Seroševskij, 1993 : 526-527). « Le donateur donne par altruisme, peut-être en partie, mais il donne aussi et surtout pour que cela se sache. Non seulement les distributions de biens sont publiques dans ces sociétés [sioux], mais encore, ainsi que l'on vient de le voir, on en fait publicité. Ce don est ostentatoire, écrit-on couramment en anthropologie. J'aimerais mieux dire : il est exhibitionniste (...). Donner, c'est montrer, se montrer, démontrer sa gloire ou sa splendeur ; ce trait démonstratif est essentiel. Donner, c'est donner à voir. » (T'estart, 1993 : 95).

Les cadeaux venant de la famille de la fiancée et constituant la dot sont eux aussi multiples. « La fiancée apporte quant à elle en dot l'*en'e*, vaisselle, linge, manteaux, harnachement en argent, des juments et des vaches qui correspondent généralement à la valeur du *suluu*, le *siemsie* constitué par du bétail jeune, des veaux et des poulains ajoutés par ses parents, le *kys kebiiite* qui sont des cadeaux de la fiancée en viande bouillie et beurre cuit (chaque cuillère et chaque *čoron* du *en'e* doit contenir du beurre), le *d'ie beleže* (cadeau à la maison) constitué par une peau de renard et neuf d'hermine qu'on suspend au-dessus des couches des sœurs et cousines non mariées et qu'on met ensuite dans le grenier (*ampar*) pour la naissance du premier enfant (et qui, après cela, sont emmenées en forêt ou données à un chamane), le *serge beleže*, juments *xaramn'y* offertes en cadeau au poteau. La mariée offre aussi à la mère, au frère et aux sœurs du mari des manteaux. » (Seroševskij, 1993 : 526-527).

Au moment d'emmener sa femme le jeune marié laissait une jument, que l'on nommait « *ožo onnugar bierbit siöhjite* » c'est-à-dire « la tête de bétail laissée en remplacement de l'enfant » (Xudâkov, 1969, p.231).

Selon Talokonskij, la dot *en'e* était composée de dix à cent têtes de bétail » (Talokonskij, 1914 : 37). Evidemment toutes ces règles sont respectées lorsque les familles sont en mesure de le faire. Les pauvres essayent de les contourner. Pendant la discussion, si les parents ou les parents adoptifs du marié sont là, ceux de la mariée doivent tuer une tête de bétail d'au moins deux ans (*tybağas*) et, chez les riches, une jument et offrir du beurre fondu et de la vodka. Les parents de la mariée, pendant la noce font plus de dépenses que ceux de la mariée. La règle veut que les parents de la mariée abattent un veau de deux ans et que ceux du marié tuent un

animal de quatre ans et invitent les parents de la mariée à venir passer la nuit chez eux. Cela s'appelle la soirée intime (*bibiĕt xonuk*) (Pekarskij, 1927 : 205).

Nous avons vu que le marié devait apporter un *suluu* en bétail aux parents de sa fiancée. C'est ce qui constituait la première phase du mariage iakoute. Une fois que le prix de la fiancée était payé, pouvait commencer la deuxième, lorsque le couple partait vivre chez le mari (ou les parents du mari). La famille de la mariée offrait à celle-ci un ou plusieurs chevaux, que l'on appelait *xaramn'y*.²⁷⁰ Le *xaramn'y* était richement sellé et orné d'un tapis de forme trapézoïdale brodé de motifs en forme de cœur²⁷¹ par des couturières talentueuses ; la jeune femme conservait le tapis et sa fille en héritait au moment de son mariage.

Accompagnée de son mari, la jeune fille était envoyée sur son cheval, tenu (Xudâkov, 1969 : 168) par quelqu'un jusqu'aux barrières. Le cheval devait être blanc (Xudâkov 1969 : 170), robe valorisée²⁷², ou noir ou alezan. La femme chargée de tenir le cheval à son arrivée au domicile du mari se nommait « mère » [*jje buolaččy*] (Xudâkov, 1969 : 171). De même que le cheval était tenu, la mariée était attachée par une ceinture et conduite jusqu'à ses beaux-parents devant lesquels elle devait se prosterner. Le cheval, quant à lui, était attaché au poteau à cheval situé à l'est de la yourte (Alekseev, 1975 : 73-74). En l'honneur de l'esprit-maître du poteau d'attache, on plantait à côté de la maison de un à neuf poteaux. Cet esprit, nommé Xaan Tühümer Tojon, pouvait être utile mais aussi apporter la maladie. Lors de l'arrivée de la jeune mariée, il fallait planter un nouveau *serge* à l'est de la maison. Les parents du marié demandaient à l'esprit de protéger contre les maladies ce poteau, placé en l'honneur de la jeune femme. On attachait au poteau une jument, issue de la dot de la jeune femme et considérée comme le « cadeau au poteau » (*serge belegë*)²⁷³.

La jument de la fiancée, habillée et parée pour la circonstance (bracelets aux jambes et accessoires en argent sur les pièces de harnachement) a des qualités féminines. De même que la femme est donnée au mari, la jument (une jument *xaramn'y* n'est pas nécessairement celle sur laquelle la femme est arrivée) est offerte au poteau planté près de la demeure du mari.

Tous ces cadeaux étaient justifiés par la volonté de créer une nouvelle lignée : le marié offrait neuf juments et un homme disait : « J'ai donné la fille pour commencer les humains, j'ai donné le bétail pour commencer le bétail » (*Kyhyn bierbitim, kibi tördö buollun ; süöhü bierdim, süöhü tördö buollun*) (Seroševskij, 1993 : 523). Entre le messenger et le père de la future mariée buvant du lait de jument fermenté avait lieu le dialogue suivant (Xudâkov, 1969 : 162) :

Le messenger - « Quelle est ton intention ? » (*En öhün tuguj ?*)

²⁷⁰ Dans le dictionnaire (Slepcov, 1972) *xaramn'y* désigne à la fois 1) l'avidité et 2) l'économie domestique.

²⁷¹ On dit en Iakoutie que ces cœurs représentent en réalité une généalogie mais personne n'a pu nous donner d'explications plus précises. D'après un informateur de l'Institut de Philologie de Iakoutsk, les tapis (*čerparax*) avaient trois endroits, où étaient cousues des franges en peau d'élan. Pour le mariage, les tapis étaient brodés de motifs de cœurs, et pour l'*yhyax* de motifs de lyres. On a trouvé un tapis *kyčym-čeprak* de forme trapézoïdale dans l'Altaï (culture de Pazyryk).

²⁷² Voir le dernier chapitre de cette partie, consacré au dualisme dans la pensée iakoute.

²⁷³ Voir avant dernier chapitre de cette thèse consacré au symbolisme du poteau *serge*.

Le père de la fille – « Je souhaite voir se reproduire les équidés et les bovins. Et toi, quelle est ton intention ? » (*Min öbün sylgy süöbü elbiire, ynaç süöbü elbiire. En öbüj tuguj?*)

Le messager – « Je souhaite que l'homme se reproduise » (*Min öhüm kibi üöskeetin, törüötün dien*)

Parfois, leur discussion se déroulait ainsi :

Le père de la fille – « Quelle est ton intention ? »

Le messager – « J'ai apporté une tête de bétail pour que celui-ci se reproduise ! Et toi, quelle est ton intention ? »

Le père – « J'ai apporté un être humain, pour qu'il donne naissance à d'autres humains ».

A la fin du mariage, les parents souhaitent au couple d'« élever des générations de gens, des générations de bétail » (Xudâkov, 1969 : 168).

3.1.3.2.2.3. Souci d'équité pécuniaire ?

Dans la majorité des cas la dot et les cadeaux de la fiancée sont calculés de telle manière qu'ils sont presque égaux ou un peu inférieurs au *kalym*. La coutume n'exige pas l'égalité, entre le *kalym* et la dot. Celui-ci suppose que les parents de la mariée aient le droit à une récompense pour la perte de leur fille : « Une fille a un prix et un *kalym* », dit le dicton » (Seroševskij, 1993 : 529). Par ailleurs, ce que les parents donnent à leur fille pour le mariage ne doit pas excéder un tiers de leur richesse (Pekarskij, 1927 : 125). Ainsi « le prix de la fiancée avec retour (avec dot) (...) ne conduit pas normalement à un endettement excessif, ou alors il conduit à un endettement purement temporaire du gendre. » (Testart, 2005 : 66).

Les Iakoutes affirmaient, à la fin du XIX^e siècle, que le *sulun* constituait la part la plus importante parmi tous les biens échangés lors du mariage dans les régions « peu civilisées » (rus : *malo kul'turnyx*), comme dans la région de la Kolyma ou de Verkhoïansk, où étaient encore très fortes les coutumes anciennes (Seroševskij, 1993 : 527). Il faut ajouter que les pratiques ont évolué au cours des décennies. A la fin du XIX^e siècle, « la quantité de bétail, échangé et abattu lors des mariages dans ces *ulus*, représente une part bien plus conséquente des biens des mariés, que dans le sud ou près de la capitale, où le bétail est pourtant plus nombreux » (Seroševskij, 1993 : 527).

Les Iakoutes constituent, entre les XVII^e et XX^e siècles une société non homogène, ne parvenant pas à se fixer entre les deux pratiques que sont la chasse (et la pêche) et l'élevage qui engendrent des fluctuations économiques en fonction des régions, des clans et, sans doute, des années fastes et néfastes en gibier ou en foin. Si les activités économiques représentent un tel poids dans les différents types de mariage, il est évident que l'apparition de l'agriculture (blé) apportée par les Russes au XVIII^e siècle, et qui prit encore davantage d'ampleur par la suite durant la période soviétique, a eu une influence considérable sur les pratiques d'échange lors des mariages.

On peut dire que jusqu'à la fin du XIX^e siècle, le cheval constituait un moyen d'acquérir une fiancée, par l'échange économique que représentait le prix de la fiancée (*kalym*). Dans les épopées, ce rôle est transposé, d'une façon symbolique, au rôle d'auxiliaire du héros dans la quête de fiancée²⁷⁴.

Ce sont aujourd'hui de l'argent, des manteaux, des meubles et des appartements que les Yakoutes offrent à leurs enfants et non plus du bétail, comme à l'époque où le cheval avait pour eux une importance non seulement sociale mais économique.

²⁷⁴ J'y reviendrai dans le troisième chapitre de cette partie.

3.2. SUPPORTS IDENTIFICATOIRES ET HIERARCHIE

Après avoir traité de l'échange entre les êtres humains, la question va être à présent de comprendre les rapports d'identification que les hommes entretiennent avec les animaux. En effet - et nous l'avons déjà abordé -, les échanges entre humains sont fonction de ce que représente l'objet échangé par les groupes. En l'occurrence, si le cheval est un objet à échanger et donc un objet qui permet le lien entre des personnes ou des groupes de personnes, c'est bien pour une raison particulière. J'ai élaboré dans ma première partie une classification des animaux. J'y reviendrai ici en me consacrant à sa partie symbolique. Ce sera l'étape nécessaire permettant d'étudier les relations de parenté et de hiérarchie qui existent entre les hommes et celles qui sont projetées sur les esprits. Je montrerai ainsi la signification que le cheval peut avoir pour la famille et la lignée iakoutes.

3.2.1. Rapport d'analogie avec l'homme

« Le caractère le plus répandu [du rapport entre humains] consiste à traiter certains éléments de l'environnement comme des personnes, dotés de qualités cognitives, morales et sociales analogues à celles des humains, rendant ainsi possibles la communication et l'interaction entre les classes d'êtres à première vue fort différents. » (Descola, 2005 : 57)

J'ai montré jusqu'à présent que le Iakoute porte différents regards sur les animaux. Il peut les considérer comme des animaux qui respirent ou non et leur donner un nombre d'âmes correspondant au milieu dans lequel ils évoluent. Ou bien les voir en fonction de leur relation au monde sauvage tout en leur attribuant ou non une force inhérente à leur statut ou découlant de lui.

A présent que ces catégories sont posées, il est possible d'aller plus loin et d'envisager différents types d'associations d'animaux avec des caractéristiques humaines. Cela constituera mon troisième type, lié au second, qui permet de prendre en compte à la fois une espèce et certains de ses représentants en les comparant avec les différents groupes ou individus humains. En effet, « dans nos relations avec les animaux, une difficulté permanente tient au fait que, sans être tout à fait nos semblables, les animaux ne sont pas non plus des êtres inertes, propres à être traités comme des choses » (Sigaut, 1995 : 267). Les images des couples, troupes, petits, femelles et mâles reproducteurs de différents animaux, sont projetées sur les humains de manière à servir de comparaison. Je séparerai les individus des groupes.

◆ 3.2.1.1. Mise en parallèle d'individus

Certains animaux peuvent servir de support pour une comparaison avec un individu. Ceci est rendu possible soit parce qu'ils sont connus pour évoluer seuls ou en couple - comme c'est le cas pour l'élan -, soit parce qu'ils se démarquent dans le troupeau - comme le font les étalons -. Ces animaux, pris comme individus, peuvent servir à représenter un être lui-même considéré dans son individualité et qui se démarque du reste de la société : le chamane (*ojunn*).

3.2.1.1.1. Le chamane identifié à l'élan

Roberte Hamayon l'écrit : « [La forêt, univers de la chasse,] est, en Sibérie, le cadre par excellence du chamanisme ; d'un bout à l'autre, aux peuples chasseurs, leurs parents ou voisins éleveurs envient la puissance de leurs chamanes. » (Hamayon, 1990 : 289). Et en effet, j'ai entendu dire sur le terrain par les Iakoutes que les chamanes évenks, chasseurs et éleveurs de rennes qui sont, rappelons-le des animaux semi-sauvages, sont plus forts que les chamanes iakoutes. Si l'élan est l'animal sauvage par excellence, tant et si bien que le terme *kyyl* employé seul sert à le désigner, il est porteur, aux yeux des Iakoutes, d'une force désignée par les termes *kut* ou *sür*, supérieure à celle des autres animaux.

La figure de l'élan est présente sur les dessins rupestres des rochers de la Léna iakoute. « A l'époque du néolithique, parmi toute la faune d'alors (ours, loups, renards, cerfs-marais...), on ne représente sur les pétroglyphes que l'élan » (Okladnikov, 1959 : 87). L'une de ces représentations est célèbre en Iakoutie. Elle désigne un couple d'élans se faisant face, accompagné d'un petit. Celui de droite porte des cornes, attribut inexistant dans la réalité sur les femelles élans. D'après Pesterev, « à la place d'animaux ordinaires apparaissent des animaux fabuleux possédant, selon leurs créateurs, des propriétés supérieures et une puissance exceptionnelle. Il n'y a pas de doute que ces dessins servaient à des rites religieux à un moment déterminé de l'année et de la journée » (Pesterev, 2000 : 18). « Selon la légende [de la roche de Tojon-Aryy], une chamanesse et l'esprit de la variole, transformées en deux énormes élans, se battirent jusqu'à ce que l'esprit de la variole fut vaincu. En signe de victoire et pour que les descendants s'en souviennent, la chamanesse représenta sur la roche deux élans debout l'un en face de l'autre. » (Okladnikov, 1959 : 219).

Il semble que, dans ces dessins, deux éléments importants soient à mettre en évidence : d'une part la présence des deux élans, d'autre part celle des cornes, en complément des bois, sur l'un d'eux. Ainsi « les élans sont habituellement représentés en paires, par deux, un mâle et une femelle. Représentation de la copulation entre deux élans ». (Okladnikov, 1959 : 95). Les cornes imaginaires de l'animal peuvent être considérées comme un attribut sexuel, permettant l'encornement rituel de femmes et d'hommes, symbole des « idées de jeu, de rire, d'amour et de sexe » (Hamayon, 1990 : 500). Pour Roberte Hamayon, « le tambour [du chamane] reste, tout en servant de véhicule au chamane sur terre, sur l'eau ou dans les airs, toujours assimilé à un cervidé sauvage, et cela indépendamment de la

capacité de l'animal correspondant à être monté : monté, l'élan ne l'est jamais, et le renne ne l'est pas non plus à l'ouest de l'Enisseï, ni aucun autre animal ; or l'animal de référence est plus fondamentalement l'élan que le renne. Tout porte à penser que la nature de cervidé importe pour d'autres raisons que la capacité éventuelle des animaux de cette famille à servir de monture » (Hamayon, 1990 : 486). En effet, l'élan, à cause du caractère imposant de ses ramures, larges et de grande envergure, est peut-être celui de tous les double-animaux, présents dans le tambour²⁷⁵, qui est ressenti comme le plus mâle, d'autant que sa femelle n'en a pas, contrairement au renne femelle.

Le chamane est conçu comme le lien entre les hommes et les esprits du fait de la fonction qu'il a à prendre, lors du rituel, pour « épouse » symbolique la fille de l'esprit de la chasse. Tout comme l'officiant rituel peut s'identifier à un renne, il peut être pensé comme un élan, du fait de la force qui se dégage de l'animal, des attributs différenciant les mâles des femelles et de la propension qu'ils ont à vivre en couple. Il est déterminant en tout cas que l'animal auquel s'identifie l'officiant rituel soit un mâle entier.

3.2.1.1.2. Le chamane pensé en « cheval étalon »

Les descriptions des ethnographes montrent que, chez les Iakoutes, le chamane peut également être conçu comme un cheval. Ce qui semble important n'est pas tant la nature de l'animal mais le fait que celui-ci soit un animal reproducteur, donc un étalon. Le terme *atyrr* peut prêter à confusion. En effet, *atyrr* désigne le cheval étalon, *atyrr oğus* le taureau reproducteur, *atyrr taba* le renne mâle reproducteur. Employé seul dans un contexte désignant une espèce particulière, ce mot signifie « mâle entier, mâle reproducteur ». Par extension, selon Seroševskij, *atyrr tymnyy* signifie le grand froid et *atyrr ojuun* le puissant chamane (Seroševskij, 1993 : 255). Le chamane s'identifie explicitement au mâle reproducteur (le bon reproducteur est en même temps le meilleur défenseur des siens, la virilité guerrière est toujours associée à la virilité sexuelle chez le chamane et elle est même souvent plus importante) et un puissant chamane ne peut être qu'un entier.

Or, l'un des rôles importants du chamane est de réguler la multiplication des humains et celle du bétail. Le chamane demande à D'öhögöj, l'esprit *ajyy* protecteur des chevaux, de faire naître de nouveaux poulains. Et dans le rite du *dž'alyn* (ardeur sexuelle, passion), le chamane doit donner aux femmes l'ardeur sexuelle et il les attire irrésistiblement. Elles se jettent sur lui comme des juments en furie sur un étalon : le chamane hennit et les femmes font de même, tout en se jetant sur lui, les cheveux épars, semblables à des crinières. Le chamane possède un rôle bien défini : intermédiaire de l'esprit D'öhögöj, il fait mimer aux femmes un comportement animal. Les humains reçoivent l'ardeur sexuelle des mains de celui qui leur permet d'avoir symboliquement des « relations sexuelles » avec des esprits protecteurs des animaux et des humains. A l'occasion de ce rituel, le chamane est celui qui autorise

²⁷⁵ « Le tambour est ou outre pour le chamane une sorte de « double-animal », dont la vie est liée à la sienne – que sa peau se déchire, et son maître en « meurt » (Hamayon, 1990 : 484).

les relations sexuelles, les surveille, les contrôle. Ainsi, lorsqu'au cours d'une séance, un *abaahy* est supposé souhaiter avoir des relations sexuelles avec un homme ou une femme de l'assemblée et pince, par l'intermédiaire du chamane, l'organe sexuel de la personne présente, « le chamane frappe du battoir son tambour : l'organe sexuel [de la personne] se détache d'elle et apparaît à la surface du tambour. [...] Puis le chamane [fait le geste de] suspend[re] l'organe sexuel sur une perche près de la cheminée. » De sorte que la personne « punie » (Xudâkov, 1969 : 327) le supplie de lui pardonner de s'être comportée comme une imbécile²⁷⁶.

Nous pouvons dire que le chamane unit les femmes et les hommes avec un partenaire qui peut être soit un esprit *abaahy* auquel il n'est pas associé de représentation concrète, soit un esprit associé à un animal.

Durant certaines séances, le chamane est tenu par un assistant²⁷⁷ nommé *kuturuksut*. Littéralement, ce terme désigne « celui qui tient la queue » (de *kuturuk* : queue, extrémité) (Samsonov, 1996 : 64). Le chamane se conçoit comme un cheval, qui doit être retenu par l'assistant *kuturuksut* qui participe aux rituels. Se comportant comme cet animal, hennissant, bondissant sur place, le chamane frappe son tambour (Alekseev, 1975 : 166) sur lequel il effectue son « voyage ». De cette manière se créent deux couples contigus : d'un côté, homme *kuturuksut* cavalier retenant le chamane cheval-étalon et, de l'autre, homme chamane encourageant son tambour-cheval par des coups de battoir. Le *kuturuksut* tient le chamane par de « longues rênes qui partent, dans son dos, d'un nœud joignant dans deux anneaux les bouts d'une lanière en peau de cheval (...) passée sous les aisselles, tel un harnais » (Hamayon, 1997 : 199). Ce 'harnais' est désigné par Xudâkov par le terme *tehiin* (Xudâkov, 1969 : 324). Celui-ci signifie littéralement « rênes ». Il est proche de *tehiï*, épithète accolé au 'poulain' (*tehiï sonoḡos* : poulain fringant) ou à l'animal sauvage (*tehiï kyyïl* : animal sauvage peureux). La première fois que le chamane met son costume, les figurines d'oiseaux qui y sont cousues sont enduites de sang et « le costume [...] se débat, fait le fou, comme un cheval, avec une telle force que le chamane tombe quelquefois évanoui » (Xudâkov, 1969 : 312).

Enfin, Xudâkov précise que le chamane s'adresse toujours à son tambour comme à « [son] cheval » : « en chantant le chamane le transforme en cheval puissant (Alekseev, 1975 : 45) ». Le tambour du chamane est appelé *kulan-at* et la pièce la plus importante de l'instrument où, d'après les croyances chamanistes, se trouve l'esprit-maître du tambour, s'appelle *kulan-byaryk*. *Kulan* signifie non dressé (mongol et turc *xulan*) (Okladnikov, 1959 : 233). Ce tambour-cheval est considéré comme le

²⁷⁶ Dans ce rite, le paradoxe réside dans le fait que le chamane permet la relation sexuelle pour la punir aussitôt après. Ceci est extrait d'un rite de guérison, où le chamane se rend chez plusieurs *abaahy*, qui chacun à leur manière tourmente les invités au rituel (Xudâkov, 1969 : 322-338).

²⁷⁷ « Le chamane Dojampo avait (...) un garçon *kuturuksut* du nom de Kiril, qu'il emmenait toujours avec lui. Chaque fois qu'il allait faire un rite, ce garçon le suivait. » (Alekseev, 2004 : 370) Le rôle de *kuturuksut* peut être joué par un autre chamane : « Künnet-Kinees avait deux femmes qui restèrent longtemps sans enfant. C'est pourquoi il invita de la Vilûj *ajyy ojuna* (...) pour accomplir le rituel de demande d'enfants. De Nam, on invita un autre chamane blanc pour effectuer le rite d'*ajyysyt tartarar* (le rituel de demande d'accouchement) pour accomplir l'obligation de *kuturuksut* » (Alekseev, 2004 : 345).

moyen de transport sur lequel le chamane parcourt les étendues qui le séparent notamment des esprits mauvais.

C'est donc, tout à tour ou parallèlement, que sont comparés à un cheval d'une part le chamane et son costume et, de l'autre, son tambour. Tout élément représentant une partie du cheval peut être utilisé lors de rituels. Par ailleurs, on peut aussi lui enfiler un bonnet fait avec la peau de la partie inférieure des jambes d'un poulain (Xudâkov, 1969, p.316). Et de même que le héros des épopées offre des chevaux aux esprits des cols ou des mers afin qu'ils l'autorisent à les traverser, le chamane offre parfois en sacrifice des boulettes de crins qu'il jette sur les braises (Alekseev, 1975 : 166).

L'identification du chamane au cheval-étalon connaît maintes illustrations. Ainsi, « celui qui est appelé à devenir chamane entend sans cesse des hennissements » (Romanova, 1994 : 65). Par ailleurs, Ksenofontov cite l'histoire d'un chamane à qui sa sœur conseilla, pour survivre à la bataille contre d'autres chamanes, de « se changer en cheval-étalon au pelage gris-bleu orné d'une bande blanche le long du dos et de galoper sur le sentier qui le mènerait à D'öhögöj » (Ksenofontov, 1998 : 247). Par ailleurs, au cours des rituels, le chamane a un rapport particulier à cet esprit nommé D'öhögöj ou Urodaax D'öhögöj (le terrible D'öhögöj), qui donne les chevaux rapides et les hommes courageux.

Ainsi, l'on peut établir un parallèle entre les enterrements de l'étalon chef de troupeau, d'une part, et du chamane, de l'autre : pour l'étalon une jument était sacrifiée et mise dans sa tombe de chef d'un troupeau, tandis que, pour le chamane, neuf juments blanches comme le lait étaient sacrifiées lors de ses funérailles (Alekseev, 1975 : 174).²⁷⁸ Ainsi, le mâle le plus viril, chef de troupeau animal ou humain, devait être enterré avec des représentantes du sexe opposé.

Cependant, l'identification au seul cheval n'est pas toujours évidente et le chamane iakoute peut au cours d'un même rituel s'identifier à un renne ou à un autre animal, au moment où il en a besoin comme auxiliaire. Ainsi, même lorsqu'il est vêtu d'un chapeau de cheval, assis sur une peau de poulain et paré de son tambour chevalin, le chamane peut pousser des cris d'oiseaux. « Le passage de l'animal à l'humain et de l'humain à l'animal est une constante des ontologies animiques : le premier dévoile l'intériorité, tandis que le second est un attribut du pouvoir dont on crédite certains individus – chamanes, sorciers, spécialistes rituels – de transcender à leur gré la discontinuité des formes pour prendre le corps d'espèces animales avec lesquelles ils entretiennent des relations privilégiées » (Descola, 2005 : 193). De cette manière, le chamane « n'est » jamais cheval ou autre animal : il représente la valeur symbolique de l'animal auquel il s'assimile et il peut donc en cumuler plusieurs ou en changer.

²⁷⁸ La viande de ces juments était mangée par les personnes qui assistaient au rite. La destination des os n'est pas précisée.

Par exemple, s'il doit combattre la variole²⁷⁹, il prend traditionnellement la forme d'un taureau aux cornes d'un *xarys*²⁸⁰ de long (Ksenfontov, 1998 : 247).

◆ 3.2.1.1.3. Cheval cornu ou complémentarité de la figure du cheval et des animaux à cornes ?

C'est pourquoi il est nécessaire de se poser une question fondamentale : le cheval double du chamane est-il un simple cheval ? Cette affirmation sera vite démentie par les éléments qui suivent.

Le premier est celui du costume. Au cours de la séance chamanique, on peut remarquer une véritable complémentarité du cheval et du renne. Le chamane y joue, certes, à la fois le rôle d'un cheval et celui d'un cavalier. Assis sur une peau de cheval, il porte sur la tête un chapeau en peau de cheval. Tout porte à croire au premier abord qu'il mime son double, le cheval. Pourtant, en s'intéressant aux matières dans lesquelles sont confectionnés son costume et ses attributs, on peut s'apercevoir qu'aux éléments chevalins se mêlent nettement ceux d'animaux caractérisés par leurs cornes ou leurs bois. Ainsi Alekseev note que les costumes étaient faits en peau de renne ou de veau (Alekseev, 1975 : 148). Le chamane était alors en fait habillé presque entièrement de peau d'animal cornu, alors qu'il adoptait un comportement de cheval.

Plus frappant est le cas du tambour (*diiniir*). En effet, le tambour iakoute, fait de peau de vache ou de veau, possède « un minimum de cinq 'cornes', résonateurs dont le nombre dépend de la force du chamane » (Alekseev, 1975 : 143). Les appendices de ce tambour sont appelés « cornes courbées » (*muos kuraaxtaax*) (Okladnikov, 1959 : 233). Le battoir avec lequel il frappe le tambour est fait soit de bois végétal, soit de bois de cervidé (si tel est le cas il est possible que cela soit de l'andouiller, le bois poussant vers l'avant qui sert à l'encornement), recouvert, sur le côté qui bat, d'une peau avec la fourrure à l'extérieur. Sur le bout du manche, sont sculptées des représentations d'animaux sauvages ou d'oiseaux.

Alekseev écrit : « D'après les idées que s'en faisaient les Iakoutes, le tambour était la représentation du cheval, sur lequel le chamane descendait dans le monde du bas. Et le battoir était considéré comme sa cravache ou son knout » (Alekseev, 1975 : 143).

On peut de même s'interroger sur la fonction réelle des résonateurs en bois de cervidé. Plus le tambour en possèdera, plus le son qui s'en dégagera sera fort. On peut penser, par conséquent, que, lors des séances, l'expression de sa puissance virile dépendra du niveau de bruit répercuté par ses 'cornes' (*muos*). Les ramures du mâle, sont donc considérées également comme l'attribut du chamane. Le tambour et le chamane dans son costume, semblent conçus comme des chevaux à ramures

²⁷⁹ Le « taureau de la variole » étant en effet associé aux *abaaby* russes qui apportent les maladies jadis inconnues des Iakoutes, le chamane doit se battre sous la forme d'un animal de force égale à celle de son adversaire.

²⁸⁰ Mesure iakoute : longueur égale à la distance entre le bout du pouce et celui du majeur lorsqu'on les étend.

ou à cornes Comme l'écrit Roberte Hamayon : « L'animal supposé incarné dans le tambour reste conçu comme un animal à ramures ou à cornes, alors même qu'il est utilisé en monture et assimilé à un cheval. Il aura beau être qualifié de cheval, ses résonateurs resteront des cornes. Les ramures semblent être en effet l'atout qui manque au cheval » (Hamayon, 1990 : 488). C'est pourquoi l'on peut penser que le chamane et son costume portant son tambour est, moins qu'un cheval cornu (car il n'y en a aucune référence dans les archives ou le folklore édité) un cumul des représentations, qui permet d'additionner les attributs et les qualités nécessaires lors du rituel.

Ainsi, l'élan se révèle complémentaire du cheval-étalon, même si ce n'est jamais exprimé explicitement. Le cheval est déjà, pour les Iakoutes, le double de l'homme en tant que chef de harde : il règne sur des femelles et d'autres mâles plus jeunes, mais non apparentées, alors que « lignée » implique l'idée de consanguinité et de linéarité père-fils ou frère. Il représente aussi le mâle reproducteur attirant le sexe opposé. Les cornes du taureau, les ramures du renne et les bois de l'élan sont ce qui manque au cheval au cours de la séance chamanique. Ainsi le chamane porte un costume en peau de cheval blanc, mais les lanières de cuir qui pendent à partir de la ceinture du costume sont découpées dans un morceau de peau d'élan (Xudâkov, 1969 : 311). Il est notable, par ailleurs, que les lamelles²⁸¹ de cuir cousues aux bords inférieurs des tapis *kyçym* du cheval *xaramny* de la mariée sont, elles aussi, en cuir d'élan. De cette manière, le cheval se pourvoit des attributs du mâle, gros ruminant, cornu et non domestiqué. Or, cette allusion à l'élan sur le harnachement du cheval de la mariée n'est peut-être pas innocente : en effet, c'est un animal qui vit en couple, à la différence du renne qui évolue en harde.

Un *oloxo*²⁸² évoque la liaison entre cheval et élan : Kyys Buxaatyr doit aller libérer son cheval « caché dans le ventre d'une femelle élan qui paît au sud, au sommet d'un mont » (Emelânov, 1993 : 95). Comme je l'évoquerai dans le chapitre sur les *oloxo*, le cheval est dans le cas présent assimilé au frère ou au mari. Ceci rapproche plusieurs catégories (élan, animal non domestiqué, humain mâle) et montre à quel point l'animal à corne est porteur de sens dans les rituels chamaniques.

Le cheval et les ruminants sauvages à cornes (élan, renne) restent des êtres proches, même si ceux-là sont, dans la réalité, plus sauvages que le premier.

Le renne est en effet un animal intermédiaire entre le cheval et l'autre animal à cornes qu'est l'élan, en ce qu'il en existe une espèce sauvage et une autre domestiquée par l'homme. Le conte que j'avais déjà exposé dans ma partie concernant la domestication, expose cette opposition entre vie sauvage et vie sous l'emprise de l'homme :

« Un jour le cheval paissait sur une grande et verte clairière. Il avait trouvé une belle prairie : des chevaux paissaient librement et pouvaient se repaître la panse. Mais arriva le renne. Il voit la prairie spacieuse et l'herbe abondante, et

²⁸¹ Dans le cas du tapis *kyçym*, il ne s'agit pas de lanières, comme dans le cas du costume de chamane, mais de lamelles de cuir.

²⁸² Mener une recherche plus systématique sur toutes les archives d'*oloxo* existants sans doute révélerait d'autres cas.

le cheval. Et cela lui suffit. Le renne décida de rester là pour toujours. Cela ne plut pas au cheval, qui voulait paître seul sur la prairie qu'il aimait. Mais il ne savait pas comment chasser le renne. Alors, le cheval s'adressa à l'homme pour lui demander son aide. « Je n'arrive pas à atteindre le renne. Comment puis-je le chasser de la prairie ? », demanda l'homme. « Si je te mettais une bride et que je me mettais sur ton dos j'arriverais bien à le rattraper. » Le cheval accepta. L'homme lui mis une bride, s'assit à califourchon sur son dos et se mit en marche. Le renne fut chassé de la prairie. Mais le cheval dut, quant à lui, renoncer à la vie en liberté et se mit au service de l'homme. » (Sivcev-Suorun Omolloon, 1990 : 11).

Davantage qu'une simple opposition, ce conte montre que le cheval a pour les Iakoutes les mêmes origines « sauvages » que le renne ; il est donc pourvu des qualités de l'animal non domestiqué, à la différence près qu'il a accepté la soumission à l'homme qui a su le convaincre. La caractéristique de sauvagerie est assez importante pour que les Iakoutes en fassent mention dans l'épithète de l'adversaire du héros sakha Kulun Kullustur : « Eriedel Mergen le héros qui possède un renne de deux ans, non dressé » (Kulun Kullustur, 1985, vers 9053-9056). L'exemple du conte et celui de cette dernière citation nous montrent la prise de possession d'un être individuel domestique non dressé. Ce côté « sauvage » du cheval mis en avant lui permet d'être un double auxiliaire du chamane, au même titre que, par exemple, le renne, l'élan, le corbeau ou le loup. Ainsi, la figure du cheval, si elle est utilisée lors des rituels, ne l'est pas en tant qu'animal soumis à l'homme, car une absence d'initiative indépendante ne lui permettrait pas de servir de double au chamane.

Cette figure d'animal « sauvage » est donc ce qui est en jeu dans la conception du cheval de héros : le cheval est relâché, mais revient de lui-même, librement, vers celui qui est son maître. Nous comprenons aussi pourquoi l'homme, assimilé à un dompteur d'animal sauvage, est associé au monde du dehors et non à la maison. Cette conception du cheval est certainement en partie le fruit du mode d'élevage équin iakoute, qui veut que les chevaux vivent en liberté tout au long de l'année. C'est aussi de cette manière que le cheval, moyen de transport des Iakoutes sur les *alaas* et dans la taïga, lors des chasses à courre à l'élan, reste, dans les agissements du chamane, l'animal idéal pour les Sakhas : toujours en contact avec le monde sauvage et les esprits surnaturels qui l'« animent », le cheval reste un animal proche de ce peuple qui en pratique l'élevage. Il n'est ainsi pas anodin de constater que, lors des séances chamaniques, la figure du cheval voisine avec celle d'animaux sauvages à cornes, mâles d'une puissance complémentaire.

3.2.1.1.4. Le chamane et son *ije-kyyl*

« En dehors des esprits protecteurs, les chamanes possédaient un esprit qui ne prenait pas part aux rituels mais qui influait sur sa santé et sa vie. Il s'appelait *ije-kyyl*, la 'mère-animal' (de *ije*, la mère et *kyyl*, l'animal sauvage). Il était considéré comme le double de son maître, vivant sous la forme d'un animal sauvage. S'il était blessé, le chamane souffrait de la partie du corps correspondant à la partie blessée de l'*ije kyyl*. C'est pourquoi les chamanes cachaient soigneusement « l'endroit où se trouvait »

leur *ije-kyyl*» (Alekseev N.A., 1992 : 135 et voir également Seroševskij, 1993 : 626, Ksenofontov, 1929 : 17, 19, 22). Si les animaux notés ci-dessus, élan, renne et cheval entier, sont les plus à mêmes à servir de support identificatoire au chamane, ils devraient être conçus comme des *ije-kyyl*, doubles-animaux. Le cheval, qui, je l'ai montré, ne peut être *kyyl* mais peut être *kyylajbyt* (ensauvagé) peut-il lui aussi servir de double-animal ?

Philippe Descola écrit : « On dit certes parfois que certains chamanes amérindiens ou sibériens sont pénétrés par leurs 'esprits auxiliaires', mais il s'agit là d'une manière d'exprimer la communication volontaire établie par le praticien avec des *alter ego* invités à prêter leur concours et dont il maîtrise les actions, non d'une aliénation complète de l'individu par une puissance qui le fait changer d'identité » (Descola, 2005 : 297). Il est difficile de parler, dans le cas qui nous concerne, de pénétration du chamane par ses esprits auxiliaires. Celui-ci ne fait que porter un costume et tenir un tambour dont il peut se défaire à tout moment. Il ne change donc pas d'identité mais cumule les attributs qui lui sont utiles à un moment précis. Par ailleurs, parler ainsi signifierait prêter une existence véritable à ces esprits, qui sont plutôt des symboles dont le chamane se sert pour son rituel. Il faut ajouter que le chamane ne 'maîtrise' pas les actions des esprits, d'une part parce que ceux-ci n'ont pas d'existence 'empirique' et, de l'autre, parce que ces auxiliaires sont censés être non dressés et donc non maîtrisés.

Dans le cas iakoute, l'*ije-kyyl* est conçu comme un double animal du chamane, « sous forme d'élan, de renne, d'ours et d'autres animaux » (Alekseev, 1975 : 126 et Ksenofontov, 1998 : 85 et 92). Seroševski note que « les *ije-kyyl* du chamane apparaissent sur terre [...] Les yeux du chamane sont les seuls à les voir. Un homme ordinaire ne les remarque pas. Les plus forts et courageux d'entre eux volent avec bruit et cris, les plus faibles sans bruit et à pas feutrés » (Seroševskij, 1993 : 604). Ceci peut expliquer la présence de résonateurs et le fait que leur nombre soit proportionnel à la puissance du chamane. Plus le chamane fait de bruit, plus il montre à quel point son double-animal est fort. Il est probable que l'étymologie du tambour *diiŋür* [ou parfois *tiiŋür* (Alekseev, 1975 : 143)] vienne d'une onomatopée du bruit sourd que fait le maillet sur le cuir graissé « *tiiŋ* » ou « *diiŋ* »²⁸³. C'est aussi, par extension, le signe que le chamane est puissant. Selon Seroševskij, « les plus faibles et peureux sont les chamanes qui ont pour double un chien, *yt abaahylaax ije-kyyla*. Les plus forts et puissants sont ceux qui ont pour *ije-kyyl* un grand taureau-reproducteur, un cheval-étalon, un aigle, un élan et un ours noir. Les chamanes les moins chanceux sont ceux qui ont comme incarnation animale le loup, l'ours et le chien » (Seroševskij, 1993 : 604).

Ce dernier, en tant qu'animal domestique, ne peut pas être un double fort du chamane, car la puissance se mesure d'une part aux cornes, dont il est dépourvu, et de l'autre au caractère 'sauvage'. L'animal aux longues cornes est, par excellence, le mammoth (*uu oŋuuba* : 'taureaux d'eau'), animal pourvu de propriétés mythiques

²⁸³ *Tiiŋkünee* signifie 'produire des bourdonnements, des vrombissements, des sons sourds'. Merci à Ūri I. Vasil'ev, turcologue à Iakoutsk, pour cette indication.

pour les Iakoutes qui, voyant ses défenses dépasser de la glace des lacs ou de la berge des fleuves les prenaient pour les cornes d'un énorme animal. Kuz'mina note : « Le chamane iakoute Sapalaaj (Suzdalov I. A.) raconta ceci aux folkloristes en 1938 : « Le chamane blanc *ajyy ojuun* possède un *ije-kyyl* (mère-animal sauvage) animal sauvage-protecteur, conservateur de l'âme de chamane. Il ressemble à *uu oğuba*. C'est le terme par lequel les Iakoutes désignent le mammouth. L'*ije-kyyl* du chamane se trouve dans cet animal. A la mort de l'*ije-kyyl*, le chamane meurt²⁸⁴ ». L'*ije kyyl* est un esprit-protecteur, un être qui protège le chamane contre les dangers et qui est à son service. La mère-animal sort du corps et voyage à travers les mondes 'du haut', 'du bas' et 'du milieu' en prenant la forme et la force de son esprit-protecteur » (Kuz'mina, 2000).

« Le double animal du chamane ne relève pas (...) de la domestication : mâle entier (alors que la domestication s'aide de la castration), il représente l'être même, transposé, du chamane (tout choc porté à l'un étant supposé fatal à l'autre), et non un être autre et qu'il aurait soumis » (Hamayon, 1990 : 486). Il est temps en réalité de remarquer que le terme de mère-animal (*ije-kyyl*) pose problème. En effet, celle-ci est conçue comme un double du chamane. Certes, la mère-animal doit de préférence être un mâle non castré, car celui-ci est considéré comme plus puissant et plus difficilement domptable par les Iakoutes qui montent d'habitude des chevaux hongres. Mais il peut, dans de rares cas, s'agir d'un animal femelle. En fait, le chamane dispose à la fois d'un double animal, sa mère-animal, et d'une « épouse » animale. Son double animal est le mâle de cette femelle. D'où la confusion et la synthèse que le terme d'*ije-kyyl* semble opérer.

En effet Savvin note en 1943 chez un informateur de quarante ans : « Pour les chamanes, le plus grand *ije-kyyl* est, dit-on, l'élan femelle. Si cette femelle élan a un petit, le petit de cette femelle, couché (...), s'habitue à son maître au milieu du poêle. Ainsi le chamane n'a nul besoin de vaincre. On dit que le *kut-sür* du chamane se trouve dans ses *ije-kyyl*. Si l'*ije-kyyl* est un grand oiseau, il ne court pas et il sera faible. On dit qu'il faut capturer cet *ije-kyyl* à la chasse avec quelque chose, dans une forêt dense aux terres qui passent inaperçues ». [« *Saamaj siinkeen ulaxan ojuun ije kyyla tyby tajax buolar ühü. Ol tyby tajax tuguttaax buollağyna ol tuguta obox kyatygar sytar-üö(...)* *ičči(.)ir. Onnuk ojuunu tuox da kyajan sat(.)bat. Ojunn ije kylybygar baar buolar ühü kuta süre. Ije kyyla kötör da buoluoxtaax, süürer da arantaax buoluoxtax. Oli je kyyl bulčutyaxxa dii, tumulge bu tubunan d'yl(.)ner sirdeex* (archives de Savvin, 1942-43, f.4, op.12 ed.xr.52, p.17.)] Cet extrait est révélateur de l'importance de l'élan dans la formation de la notion d'animal-mère. En effet, si l'élan est le plus puissant des animaux sauvages²⁸⁵, il peut aussi incarner l'*ije-kyyl* le plus puissant pour le chamane le plus fort. L'important, pour le chamane iakoute, est de le trouver dans la forêt la plus inaccessible aux êtres humains. Le but suprême, qui transparaît ici, est l'appropriation du petit de l'élan-mère qui devient, par la force des choses, le futur *ije-kyyl* du chamane. Ainsi, le chamane réalise l'idéal, jamais définitif pour les

²⁸⁴ Kuz'mina note que cet extrait provient des archives de ÂNC SO RAN, f.5, op.3, d.48, l.20-24.

²⁸⁵ En dehors de l'ours, animal dépourvu de cornes ou de ramures.

hommes, de l'appriivoisement de l'élan²⁸⁶. En réalité, « des *iië [ije] kyył*, les Iakoutes disent aussi que certains chamanes en ont de forts, tels l'aigle ou l'élan, d'autres de coléreux ou d'insatiables, tel le loup. Ceci laisse entendre qu'il s'agit non d'une forme qu'on emprunte mais d'une entité distincte à qui on 'confie son âme'. » (Hamayon, 1997 : 112).

Qu'en est-il alors du cheval ? Le double-animal du chamane est élevé sur l'arbre (Alekseev, 1975 : 133). Cela peut être rapproché de la recherche par le chamane d'un arbre pour confectionner son tambour. Il le fabriquait en effet avec le bois d'un arbre qu'il allait spécialement chercher en forêt et qu'il appelait son « arbre prédestiné » (Alekseev, 1975 : 148). Lorsqu'il le trouvait, il lui mettait son costume et l'attachait par une corde. Ce n'est qu'après avoir poignardé une tête de bétail, répandu son sang avec de l'alcool et prononcé une série d'incantations qu'il coupait le bout de bois qui lui était nécessaire. Autour du tambour gravitent les symboles de l'arbre, de l'animal-mère, des oiseaux et du cheval du chamane. Le costume du chamane, lui aussi, porte des représentations d'animaux-mères, nourries de sang de jument lors de la séance, tout comme l'âme du chamane est nourrie dans son nid de lait (ou de sang) par une jument. Un rite est observé lorsque le chamane enfile pour la première fois son nouveau costume : les représentations en fer cousues sur le dessus sont enduites de sang de jument. Ceci donne vie au costume, qui commence à se débattre comme un cheval (Xudâkov, 1969 : 312). Afin de fabriquer son tambour et de couper le bout de bois qui lui était nécessaire, le chamane choisit un arbre en forêt auprès duquel il exécute un rituel : habillant l'arbre de son costume, il poignarde une tête de bétail, répand son sang avec de l'alcool et prononce une série d'incantations (Alekseev, 1975 : 148).

C'est dans le tambour que le chamane met son « animal-mère » lors des séances. Comme je l'ai montré dans le chapitre précédent, il semble que le cheval ne suffise pas au chamane et qu'il soit doublé par la figure d'autres animaux, sauvages, non dressés et plus puissants que lui, dont le chamane se sert comme compléments. Ainsi, le tambour que le chamane utilise comme moyen de transport est conçu certes comme un cheval, moyen de transport utilisé par les Sakhas, mais il a en plus le double chamanique *ije-kyył* qui lui fournit le caractère sauvage le rendant, selon les Iakoutes, plus à même de traiter avec le monde des esprits.

3.2.1.2. Groupes humains, groupes animaux

Si l'élan, le cheval étalon, ainsi que d'autres animaux réels ou imaginés (comme dans le cas du mammoth) sous la forme de mâles entiers, sont les plus à même de servir à une comparaison avec le chamane, individu disposant d'un statut singulier dans la société, certains groupes animaux, dans différents contextes, peuvent servir à la

²⁸⁶ Mon informateur Mandar m'a raconté plusieurs anecdotes concernant des Iakoutes qui avaient voulu dresser des élans. L'un d'eux, ayant capturé un jeune élan, l'avait dressé et en avait fait une monture. L'animal était si grand qu'il n'était pas très pratique à monter dans la taïga, sous les arbres. Mais aucun autre animal ne l'égalait en vitesse. Cependant, l'animal, au gabarit de plus en plus imposant et pourvu de bois énormes, devint un danger et l'homme se résolut à s'en séparer. (Informations, Mandar, Baajağa, 2003)

comparaison avec des groupes humains. Ceci est fréquent dans les sociétés pastorales. Il s'agit, dans la société iakoute, essentiellement des animaux qu'ils élèvent : bœufs et chevaux, que les Iakoutes séparent en *er kibi süöbii*, le bétail masculin (chevaux) et le *d'axtar süöbii*, le bétail féminin (vache) (Pekarskij, 1958).

Pour les Iakoutes, le cheptel (*süöbii* : terme général ne prenant pas en compte une distinction entre différentes espèces), qui vit en contact avec l'homme est le facteur de comparaison idéal, pour la valorisation ou la critique d'un individu. Ainsi, s'ils affirment que : « le bétail ne ressemble pas au bétail ni l'homme à l'homme » [*Süöbii süöbhüge teynespet = kibi kibiexe teynespet* (Emelânov, 1961 : 122)], ils considèrent qu'un rapprochement est opérable entre des espèces différentes. C'est pourquoi l'être humain est souvent assimilé soit aux chevaux, soit aux bovins.

3.2.1.2.1. Assimilation aux hommes

Si le chamane exprime rituellement une alliance avec une fille d'esprit de la forêt afin que celui-ci livre du gibier aux hommes (Hamayon, 1990), chaque chasse peut être considérée comme la quête d'une fille d'esprit par un ou plusieurs hommes associés. Comme pour le chamane, l'élan représente pour l'homme ordinaire le gibier roi : « *Uol oğo ojdoox buuru oxtordoğuna üörer* » (Le jeune garçon brave est content quand il tue un grand élan de la forêt » (Kulakovskij, 1979 : 190). Mais ce n'est pas pour autant que l'animal non domestiqué sera comparé à lui. On ne dit pas d'un homme qu'il est « comme un élan » ou « comme un ours ».

Certes, le Iakoute est chasseur et il protège son domaine de prédilection contre l'influence des femmes par des interdits stricts. Par contre, il se trouvera valorisé par des comparaisons avec les chevaux qui, sans être des animaux sauvages, n'en sont pas pour autant considérés comme des animaux purement domestiques. Selon l'âge, l'homme est comparé à un poulain mâle de six mois : « *uol oğo, at kulun !* » [Garçons, poulain mâle ! Exclamation pour féliciter quelqu'un pour sa réussite (Kulakovskij, 1979 : 209)], « *Uol oğo, at kulun tuoxxa töriüllerej !* » [Le garçon et le poulain mâle, pourquoi naissent-ils donc ? (Kulakovskij, 1979 : 190)] ; ou à un jeune cheval de trois à six ans non castré (*sonoğos*) : « *uol oğo d'olloox, sonoğos at sorgulaax* » [Un jeune garçon avec du bonheur, un jeune cheval mâle avec de la réussite (Emelânov, 1965 : 75)]. Et si l'étalon d'une horde meurt, cela présage de la mort d'un chef de lignée ou d'un riche Iakoute (Xudâkov, 1969 : 236)²⁸⁷.

Parmi les esprits protecteurs, celui des chevaux (*sylygy* : espèce équine) est aussi celui des hommes mais non celui des femmes. D'öhögöj qui « donne aux êtres humains

²⁸⁷ Il y a de nombreux dictons qui s'inspirent de la comparaison de l'homme avec le cheval (mot générique désignant l'espèce). Je livre ces deux-là, qui feront peut-être sourire le lecteur : « *saarytyn astarbyt* ' : 'il a les *saary* décousus'. *Saary* désigne la couche inférieure de l'arrière-train de la peau de cheval, dont les Iakoutes font des chaussures imperméables. Les jeunes mâles essaient de saillir les juments et sont rudement punis par l'étalon du troupeau. Par la suite ils ne s'approchent plus jamais des juments. On emploie cette expression pour quelqu'un, qui a souffert une mauvaise expérience et s'ingénue à éviter la même épreuve » (Kulakovskij, 1979 : 162) et « *symmarbas ajaxtaax kulun tueryjen ihineerhi bieni barytyn emeriger dyly* ' : 'il ressemble à un poulain qui avec ses lèvres tendres tête toutes les juments du troupeau'. Les jeunes poulains mordent leur mère en les tétant. On le dit des gens caressants et gentils qui utilisent leur caractère pour profiter des services des tous » (Kulakovskij, 1979 : 170).

les hommes courageux, les chevaux alertes et les bœufs d'attelage » (Alekseev 1975 : 95) est l'aîné de sept frères (Kulakovskij, 1979 : 19) et il est précisé dans les épopées qu'il est le frère cadet de l'esprit doté des plus grandes fonctions chez les Iakoutes Ürüñ Ajyy Tojon (Emelânov, 1980 : 33).

Lorsqu'il s'agit de désigner l'être humain d'une manière plus générale, c'est également le cheval qui sera utilisé comme élément comparatif, par le terme *sy/gy* qui prend en compte tous les chevaux, juments, chevaux hongres et entiers ainsi que les poulains : « *sy/gy syatynan, kihi tanahynan* » [le cheval par la graisse, l'homme par l'habit (Emelânov, 1965 : 181)] Cette projection est de nature différente lorsqu'il s'agit des femmes.

3.2.1.2.2. Le plus proche du genre féminin

Si les hommes sont davantage assimilés aux chevaux mâles, de préférence non castrés (*atyır*) mais pouvant être des hongres de travail (*at*), les femmes sont quant à elles plus proches des juments, avec lesquelles elles sont en contact durant la période de traite. La préparation du lait de jument fermenté en été exige en effet des juments qu'elles soient parquées dans un enclos non loin de l'habitation, afin que les femmes puissent les traire plusieurs fois par jour. Les hommes ne dédaignent pas ce travail. Encore aujourd'hui, traire une jument pour un homme est plus acceptable que traire une vache²⁸⁸.

Les femmes, plus liées au monde de la maison, sont davantage comparées aux animaux domestiques, proches de la maison. La femme, sur le campement iakoute, élève les enfants, nourrit et traite les vaches, logées dans l'étable (*xoton*) jumelée à la maison (*balağan*), s'occupe des veaux et éventuellement des poulains abandonnés par leur mère sur les prairies. Elle coud les vêtements, prépare le repas pour la venue de son mari. L'homme iakoute, est davantage proche du monde sauvage : il surveille les troupeaux de chevaux à des dizaines de kilomètres, pêche sur les lacs et chasse dans la forêt.

Le dicton suivant représente une bonne illustration du confinement apparemment de la femme à la sphère domestique et de l'assimilation de l'homme au monde sauvage : « *uol oĝo törüöteĝine suor üörer, kyys oĝo törüöteĝine yt üörer* » (Quand naît un garçon, le corbeau se réjouit ; quand naît une fille, le chien se réjouit.) (Kulakovskij, 1979 : 191) Le chien est en effet l'animal le plus domestique et soumis qui soit, alors que le corbeau est un animal sauvage. Il faut cependant noter que l'un et l'autre sont d'une certaine manière des auxiliaires de chasse : si le chien traque le gibier, le corbeau qui l'indique est considéré comme un allié de chasse²⁸⁹.

Bien plus qu'aux juments, les femmes sont, pour les Sakhas, assimilées au seul bétail qui vit à côté de la maison : les vaches. Avant la collectivisation, la plupart des maisons d'hiver (*balağan*) étaient juxtaposées au *xoton* (Dmitriev, 1896 : 33) avec

²⁸⁸ Informations P. Potapova, Baajaĝa, 2003

²⁸⁹ Informations, séminaire de Jean-Luc Lambert, EPHE, Sorbonne, 14/03/2005. Cher les Toungouses, celui qui trouve la tanière d'un ours imite le corbeau, de même que ceux qui consomment par la suite sa viande. Dans les mythes, il est l'animal avec lequel l'homme partage sa proie.

lequel l'habitation communiquait par une porte, et l'entrée des vaches et des veaux se faisait par la porte d'entrée des hommes. Avec un petit par an, une docilité qui la fait souvent revenir d'elle-même dans l'étable à l'heure de la traite, fragile car nécessitant un endroit chauffé et une bonne nourriture en hiver, la vache est plus à même que la jument de faire office d'élément analogique avec la femme. Ainsi le proverbe dit : « une femme sans homme est une vache sans maître » [*Ere suox d'artar iččite suox ynax keriete*] (Kulakovskij, 1979 : 203) et version consignée par Emelânov : *Kergene suox* (une femme sans mari) *d'axtar iččite suox siöhü keriete* (Emelânov, 1965 : 166)].

Si la femme doit être contrôlée par un 'maître', c'est peut-être aussi parce qu'elle peut se révéler dangereuse. Ainsi, elle est concernée par de nombreux interdits : « La femme ne doit pas passer par-dessus une arme, un harnais de cheval, une bride ou un os de mammouth. C'est un péché (rus : *grex*) » (Xudâkov, 1969 : 182). Le mammouth, être imaginaire, et le cheval étant tous deux des animaux susceptibles d'être des doubles-animaux du chamane, on ne peut douter que ce soit parce que la femme peut leur nuire qu'elle en est tenue à l'écart.

Il existe néanmoins des femmes chamanes, citées à de nombreuses reprises dans les épopées. Les descriptions que j'ai consultées ne concernent pas des chamanes. Néanmoins l'homme chamane peut revêtir en certaines circonstances un chapeau (*d'abaka*) de femme, une chamane ne peut pas revêtir de vêtements masculins.

3.2.1.2.3. Les enfants et leurs parents

Au niveau des notions de descendance et de filiation, les bovins et les équins sont considérés comme un tout, qui pose le fondement de la famille iakoute et de sa progéniture. Leurs veaux et leurs poulains étant conçus comme la nouvelle génération du bétail, et les enfants, de leur côté, comme la descendance des humains, il paraît naturel qu'ils s'assimilent pour se servir l'un à l'autre d'élément de comparaison : « *töröbüt kulun (torbos) byata suox buolbat, töröbüt oğo suuta suox buolbat* » [il n'y a pas de nouveau poulain (veau) sans corde, il n'y a pas de nouveau-né sans couche (Emelânov, 1965 : 35)].

Lors de la demande en mariage, le père dit au messenger du prétendant : « J'ai dans l'idée que le bétail chevalin et bovin se multiplie ». A son tour le messenger prend la parole : « J'ai apporté une tête de bétail afin qu'elle fasse se multiplier le bétail ». Et le beau-père lui répond : « J'ai apporté cet être humain afin qu'il soit l'ancêtre fondateur de la lignée des êtres humains » (Xudâkov, 1969 : 162). Les vœux prononcés par les parents de la mariée sont les suivants : « Donne naissance à des enfants, aie du bétail ! (...) Que se répande après toi une génération d'êtres humains, que naisse de toi une nouvelle génération de bétail ! » (Xudâkov, 1969 : 168). On comprend que les chevaux et les bovins, tous genres confondus, sont assimilés à la volonté de voir se développer deux générations parallèles d'humains et d'animaux qui vivent en harmonie, de manière à ce qu'une incidence sur la vie des uns ait une incidence sur la vie des autres.

Afin de souhaiter au Iakoute la prospérité, il fallait la souhaiter à ses bêtes. Ainsi, à la fin du XIX^e siècle, la meilleure des salutations était la suivante : « Que hennisse chez toi le jeune étalon du troupeau ! Que mugisse toujours chez toi le taureau-étalon ! Que se répande chez toi la courroie tendue pour l'attache des poulains ! » (Xudâkov, 1969 : 229). Cependant, pour les Sakhas, le bétail n'était certes pas le seul élément de richesse. Les enfants en constituaient un également. Ces deux éléments s'entretenaient de manière interdépendante : « La terre et le bétail exigent un travail incessant, des soins, de l'observation. Si tu ne fais pas attention, si tu t'arrêtes de travailler, tout se perd, se disperse, meurt... L'argent n'y fera rien : les enfants, seuls les enfants sont notre espoir ! » (Seroševskij, 1993 : 498)²⁹⁰. En réalité, les enfants s'occupaient du bétail dès le plus jeune âge : les garçons apprenant dès l'âge de sept ans à surveiller les veaux et à les emmener boire en hiver et, à dix ans, ils savaient déjà rassembler le bétail. Dans le même temps les garçons commençaient à monter à cheval et les filles à dos de bœuf (Xudâkov, 1969 : 229).

Bétail et enfants sont intimement joints dans l'imaginaire des Iakoutes. L'esprit protecteur Nelbej Ajyysyt est l'esprit féminin qui favorise la multiplication des humains²⁹¹. Cet esprit est lié à Isegej Ajyysyt, l'esprit protecteur des bovins. Il apparaît que les esprits regroupés autour du nom d'Ajyysyt concernent le monde domestique (enfants et femmes, bovins, chiens) et que D'ögögj²⁹², esprit protecteur des hommes et des chevaux, existe dans l'imaginaire iakoute de manière séparée. Même si cette séparation existe, le bétail est une formule générique utilisée dans les épopées pour désigner les chevaux et les bovins que les humains élèvent. Le héros Kulun Kullustur a pour destinée d'être « l'ancêtre des humains, le propriétaire du bétail » (Sportivny Kulun Kullustur, vers 2122 à 2157). Lorsqu'il s'agit de faire des vœux aux mariés au cours de l'épopée, les chevaux et les bovins sont unis sous l'égide des esprits Ijejexyt²⁹³ et Ayysyt :

« Donnez naissance à des enfants avec des berceuses !
 Que vos troupeaux de bovins et de chevaux soient protégés !
 Que les fumées à moustiques se multiplient
 Qui font monter au ciel des fumées bleues !
 Que les cordes à poulains se multiplient

²⁹⁰ L'informateur de Seroševskij est de la région de Nam et est interrogé en 1888.

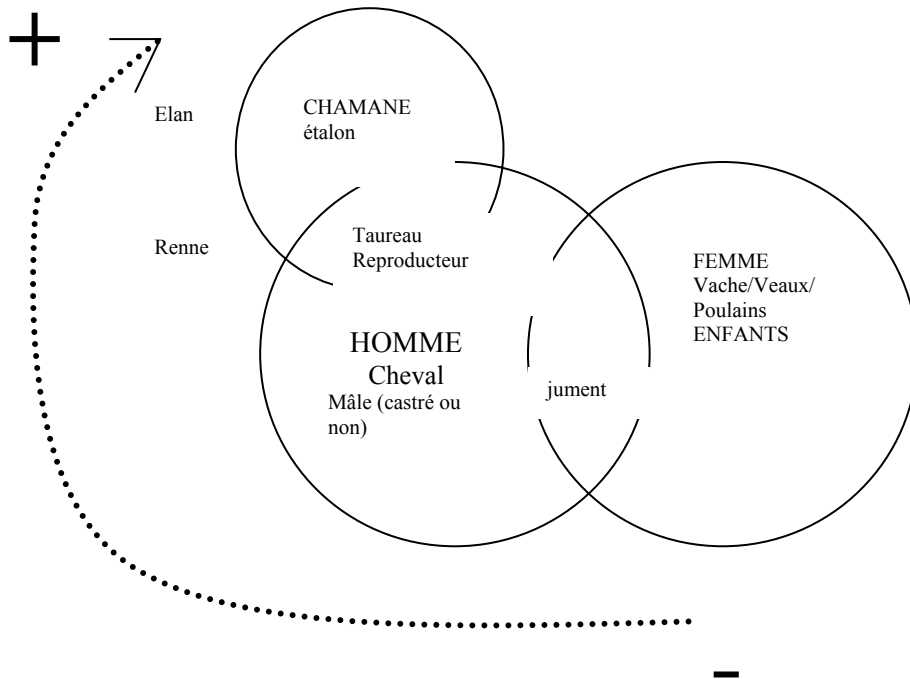
²⁹¹ Voir Alekseev, (1975 : 83) pour la distinction entre Ajyysyt et Ijejexyt. Il compare les différents noms des esprits protecteurs donnés par Pekarskij, Kulakovskij, Bolo et Popov. On peut aussi bien trouver Nelbej Ajyysyt que Nelbej Ijejexyt, Isegej Ajyysyt et Isegej Ijejexyt. Nelbej Ajyysyt est l'esprit protecteur des êtres humains. Cependant Alekseev pense que cet esprit était autrefois exclusivement féminin car ce sont les femmes qui exécutaient son culte et que le chamane se vêtait d'habits de femme. (*idem* : 88). Mais où se situe la séparation féminin-masculin ? Comme le note Alekseev, une évolution des représentations a pu conduire à des contradictions dans les fonctions des esprits.

²⁹² Même si cela évoque les théories soviétiques du matriarcat, il est intéressant pour illustrer une théorie marxiste de noter que, selon Alekseev, le culte de Ajyysyt est plus ancien que celui de D'öhögj : le premier relève de la sphère féminine et renverrait donc à l'époque lointaine des lignées matrilineaires, ce qui n'est pas prouvé et n'est que l'expression de la théorie marxiste évolutionniste, obligatoire à l'époque, alors que le second qui appartient à la sphère masculine serait apparu plus tardivement.

²⁹³ Alekseev note (1975 : 97) qu'aucun rite lié à Ijejexyt ne s'est conservé chez les Iakoutes au XIX^e s et que c'est pour cette raison que son image s'est confondue avec celle de Ajyysyt.

Auprès des neuf poteaux aux fermoirs
 Elevez beaucoup de monticules dans la forêt, de poulains !
 Donnez naissance à quatre Iakoutes,
 Nourrissez deux Iakoutes !

Rapports d'analogie entre les groupes humains et animaux (du moins « sauvage » au plus « sauvage »)



Que se tiennent au bas de votre vêtement
 Les protectrices Iejxstit et Ajjysyt ! » (Sportivny kulun kullustur, 1985 : vers 6151 à 6163)

Encore aujourd'hui, l'un des toasts portés traditionnellement aux jeunes mariés lors de leur mariage est le suivant : « Je souhaite que votre *alaas* soit couvert de bovins et de chevaux.

Je vous souhaite une bonne santé, beaucoup d'enfants, une vie longue et heureuse ! » (*Bařarabyn alaas muńunan ynax-siiöbii elbeetin, sybyy muńunan sypaj sielleex syrytyn. Kytaanax doruobujany, elbex ořonu. Uhun džolloox olořu. Uruj-ajxal!*²⁹⁴)

En somme, cette autre manière de considérer et de classer les animaux est centrée sur un rapport d'analogie avec l'être humain en fonction des relations qu'il entretient lui-même avec ces animaux. Je propose donc le schéma suivant qui, s'il est un peu rudimentaire, permet de donner une image générale des rapports d'analogie entre les êtres humains et les animaux :

²⁹⁴ Informations : note personnelle lors d'un mariage Iakoute en 2000 à Sakkyryr (région eveno-bytantaj)

La sphère de l'homme est connectée avec celle du chamane en ce que les deux s'identifient à des animaux imposants, mâles, même si la comparaison avec le chamane impose l'élément non castré (qu'il soit étalon ou taureau). De même les sphères de l'homme et de la femme se recoupent autour des juments, qui font partie à la fois du bétail le moins domestique (les chevaux) tout en étant manipulées par les femmes durant une période de l'année (comme les vaches). Veaux et poulains, de même qu'enfants en bas-âge ne concernent que les femmes : aujourd'hui encore lorsqu'un homme trouve sur une prairie un poulain orphelin, il le ramène au village et le confie à sa femme ou à une voisine pour que celle-ci le nourrisse.

Ainsi, selon que l'on désigne le personnage important qu'est le chamane ou des personnages qui font partie d'un collectif, que ce soit celui des hommes, des femmes ou des enfants, les Iakoutes ne les comparent pas indifféremment à des animaux de la forêt ou à ceux qu'ils élèvent. Jean-Pierre Digard écrit : « Les animaux domestiques sont incontestablement 'moins' parlants que leurs homologues sauvages » (Digard, 1990 : 79). C'est peut-être la raison pour laquelle les hommes se réservent le privilège de la comparaison avec des animaux moins domestiques, le mâle, non castré donc plus difficile à dompter, ou avec des animaux non domestiqués comme le renne ou élan mâles. Ce que nous pourrions appeler le paroxysme de l'analogie avec le « sauvage » est atteint pour le chamane qui peut être comparé avec l'élan, animal beaucoup plus difficilement domesticable que le renne.

3.2.2. Hiérarchie et parenté

Comprendre comment l'homme peut s'identifier à l'animal a permis de mettre en valeur deux catégories d'analogie : l'une pour les êtres qui se distinguent par leur singularité (le chamane), l'autre pour les groupes de personnes (hommes, femmes, enfants). J'ai montré qu'il existe dans l'accès au non-domestique une hiérarchie qui commence par femmes et enfants, passe par l'ensemble des hommes et arrive au personnage principal qu'est le chamane, seul intermédiaire entre hommes et esprits dans les rituels solennels.

Mais, en parallèle à ces relations de genre, existent des rapports de parenté déterminant le pouvoir, soit de domination, soit de soumission. Ce n'est que l'examen de ces liens de filiation et d'alliance unissant les êtres humains, qui rendra possible l'étude des rapports de hiérarchie sur le plan social. Je m'attacherai tout d'abord à une étude de la parenté avant de consacrer un chapitre à la hiérarchie.

◆ 3.2.2.1. Une histoire de parenté

L'étude de la parenté se révèle indispensable pour continuer notre réflexion sur les rapports de catégories et de hiérarchie. En effet, on n'est pas 'quelqu'un en soi' mais on est toujours 'quelqu'un par rapport à autrui'. Ainsi, le Iakoute, tout comme un individu appartenant à un autre peuple, sera, en fonction des contextes, le 'fils de quelqu'un', le 'mari ou la femme de quelqu'un', le 'père ou la mère de quelqu'un', son 'frère ou sa sœur', son 'aîné ou son cadet', etc.... Si les humains organisent leurs

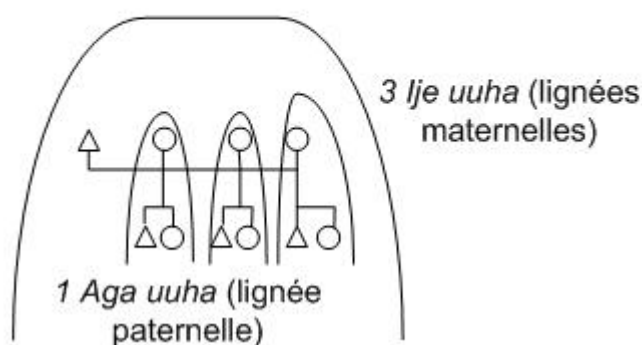
relations en fonction d'un système de parenté, il faut noter qu'ils supposent que les esprits en font autant. Je commencerai par la parenté chez les êtres humains.

3.2.2.1.1. La parenté chez les Iakoutes

3.2.2.1.2.1. L'importance de la filiation

Si l'on consulte les arbres généalogiques réalisés par des Iakoutes, on peut s'apercevoir que les femmes en sont totalement exclues : l'arbre ne contient que des noms d'hommes suivant une filiation patrilinéaire. Cependant les ethnographes, influencés par l'idéologie marxiste, affirment que, « dans des temps anciens » les Iakoutes auraient eu une filiation matrilineaire utérine. Il existe en effet en Iakoute deux termes différents : celui d'*ağa uba* signifiant littéralement 'lignée du père ou de père' et celui d'*ije uba* que l'on traduit par 'lignée de la mère ou de mère'. Ces termes n'ont pas trouvé leur explication exacte mais viennent, avec certaines épopées à héroïne(s), corroborer, pour certains scientifiques, l'hypothèse du matriarcat originel cher aux marxistes. Seroševskij l'explique autrement : « Comme il est prouvé que les Iakoutes pratiquaient encore peu de temps avant l'arrivée des Russes la polygamie, on peut supposer que sous le terme *ağa uba* était classée toute la descendance venant d'un père et que l'*ije uba* était ses branches venant de plusieurs femmes » (Seroševskij, 1993 : 491). D'après cette proposition de Seroševskij, on peut réaliser le schéma suivant :

*Les lignées paternelle et maternelle
d'après Seroševskij*



« Anne de Sales fait ainsi une hypothèse à propos de l'organisation matrimoniale : « le modèle de cette organisation est celui d'homme ayant plusieurs épouses, la descendance de chacune d'elles constituant un *ije-uuha* qui regroupe les enfants d'une même mère et leurs enfants en lignée masculine (jusqu'à la neuvième génération). L'*ağa-uuha* apparaît alors comme englobant l'ensemble des *ije-uuha*. La terminologie serait de type omaha. » (Sales, 1981 : 46). Cette hypothèse paraît tout à fait vraisemblable même si elle a l'inconvénient de trouver une explication par un cas très singulier, pratiqué par peu d'hommes. Ce sont des riches comme par

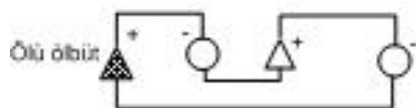
exemple Čoččo, dont j'ai fait la biographie dans ma partie sur le rituel du *kyjdaa*, qui pratiquent la polygynie : celui-ci avait une femme « légale » et cinq ou six autres femmes, considérées comme des épouses illégales » (Berezkin, 1993 : 108) et avait de chacune d'elles des enfants (Pekarskij, 1925 : 678). Par ailleurs, cela semble être en accord avec cette remarque de Vitaševskij qui classe du plus lointain au plus proche la région, le village voisin, la 'lignée paternelle' puis la 'lignée maternelle' : « Les riches essayent de trouver une femme pour leur fils le plus loin possible. Les gens de la classe moyenne prennent dans les villages voisins. Les pauvres choisissent dans l'*ağa uba* voisin et les plus pauvres dans l'*ije uba* voisin. Mais pas un Iakoute ne prendra femme dans le même *ije uba*. Les Afanassiev disaient des pauvres : « Ils n'ont donc pas de cheval, ni même de bœuf, pour aller loin 'chercher leur fiancée !' » (Vitaševskij, 1924 : 159). Pavlinov note au début du XX^e siècle : « Les mariages sont interdits jusqu'à la septième génération paternelle et, dans d'autres régions, jusqu'à la dixième. On fait moins attention à la lignée maternelle. C'est l'idéal du mariage lointain, non appliqué en pratique, et glorifié par la longue quête du héros des épopées (Pavlinov, 1929 : 50). Par ailleurs, Anne de Sales explique que « les filles nommées par le terme *taj-babys* (petite sœur) sont interdites à *ego*. Elles regroupent « les filles et petites-filles du frères du père de la mère - i.e. les filles du clan du père de la mère d'*ego* - et les filles et petites-filles du frères de la mère du père d'*ego* - i.e. les filles du clan du père de la mère du père d'*ego*. (...) Selon le système que traduit cette terminologie, un individu (homme ou femme, une particularité du système omaha étant la symétrie des interdits de mariage) ne se marie ni dans son clan (théoriquement jusqu'à la neuvième génération chez les Iakoutes), ni dans celui (du père) de sa mère, ni encore dans celui (du père) de la mère de son père. Les prohibitions matrimoniales sont donc très larges ; et sans assimiler la distance généalogique à une distance spatiale, l'une ne recouvrant pas nécessairement l'autre, on remarquera cependant qu'une des caractéristiques du système iakoute est la nécessité de chercher (et de donner) des femmes très loin. » (Sales, 1981 : 45-47).

L'importance d'un plus grand nombre de lignées maternelles que de lignées paternelles est soulignée par les séduisantes hypothèses de l'anthropologue Eric Crubézy. Suite à un programme de fouilles en Iakoutie, il écrit : Les données obtenues sur le chromosome Y pourraient permettre d'envisager que la faible diversité des lignées paternelles de la population iakoute actuelle pourrait déjà être présente dans la population du XV^e-XVIII^e siècles, et que donc, un effet fondateur serait l'explication la plus probable (n'excluant pas les effets de la dérive génétique). En d'autres termes, le nombre d'hommes ayant constitué la population iakoute d'origine aurait été relativement faible. (...) Si ce résultat est confirmé, il signifiera que, probablement, la population iakoute a été fondée par un faible nombre de lignées paternelles différentes, et que cette faible diversité retrouvée dans la population actuelle est donc la conséquence d'un effet fondateur (Crubezy, 2003).

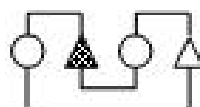
3.2.2.1.2.2. L'alliance entre beaux-frères et l'échange de sœurs

Le mariage idéal, représenté dans les épopées, fonctionnait par échange de sœurs, ce qui est étonnant pour des éleveurs. Voici les cas des *oloxo* N°32 (Emelânov, 1980 : 134) et N°73 (Emelânov, 1980 : 283)²⁹⁵ :

Sujet 32 (Emeljanov)



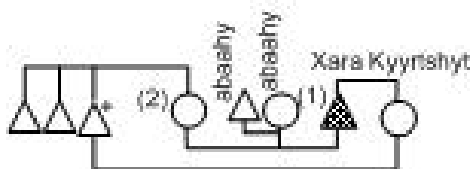
Sujet 73 (Emeljanov)



Il arrive que, dans les épopées, le héros contracte un premier mariage, assimilé à une erreur et corrigé par la suite par un second. C'est généralement le cas du héros qui se laisse tromper par une femme *abaahy*. Voici le sujet de *P'oloxo* N°28 (Emelânov, 1980 : 127) :

Le héros Xara Kyyrçyt et sa sœur vivent au monde 'du milieu'. Ils ont beaucoup de bétail. Un jour son étalon (à lui) joue avec une jument inconnue. Xara Kyyrçyt la capture et elle attend un poulain. La partie avant du poulain est pareille à un homme et la partie arrière à un cheval. Il est tout de fer. Xara Kyyrçyt brûle ce monstre. Mais le matin il s'avère que ce monstre a enlevé sa sœur et l'a emmenée à l'ouest. Il arrive à une yourte en fer, frappe à la porte. En sort une femme *abaasy* qui vit avec son frère. Il la prend pour femme. Elle n'a qu'une jambe, un bras et un œil²⁹⁶. Le héros rencontre ensuite une femme *ajyy*, qui lui dit : « J'ai trois frères : l'aîné s'est marié à ta sœur avec l'aide d'un *abaahy*. Je te suis prédestinée mais tu as déjà une femme. Tu dois te séparer d'elle ». Pendant que le héros est assoupi, sa femme *abaahy* lui prend un œil, un bras, une jambe, se revêt de sa peau. Elle le revêt de sa robe et prend elle-même la forme de son mari. Quand la femme *ajyy* arrive, elle est blessée par l'*abaahy* déguisée, qui se transforme en alouette et vole vers Xara Kyyrçyt pour recoller toutes les parties de son corps. Celui-ci, voyant du sang, se doute de ce qui s'est passé, appelle des chamanesses, qui guérissent la femme *ajyy* qu'il prend pour femme. Il fait de son ancienne femme et de l'*abaahy* qu'elle épouse leurs esclaves. Les descendants de Xara Kyyrçyt et sa femme sont les Iakoutes actuels.

Sujet 28 (Emeljanov)

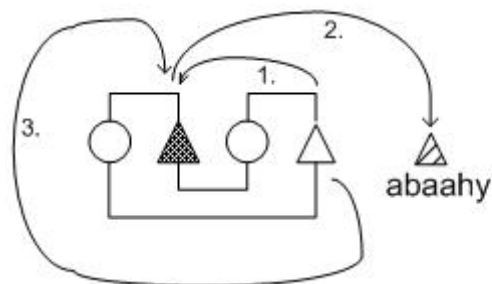


²⁹⁵ Les triangles quadrillés à l'intérieur représentent le héros.

²⁹⁶ Les *abaahy* dans les épopées sont considérés comme des moitiés d'hommes. Leur cheval est à leur image et ne possède que deux jambes. Tous deux sont décrits comme des êtres de fer (*timir*), parfois bossus.

Presque tous les *olonxo* présentent le schéma de relations suivant, qu'il a été intéressant de compléter par les actions des différents héros et les adversaires vaincus. Voici le schéma classique des épopées :

Ordre 'type' des relations entre beaux-frères dans les olonxo



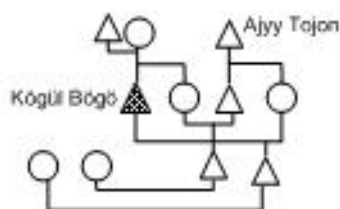
1. demande au héros de sauver sa sœur enlevée par abaahy
2. héros combat et tue l'abaahy
3. le frère donne sa sœur au héros en récompense de l'avoir sauvée

Les épopées présentent toujours une relation d'adversité entre des tribus *ajyy* et des tribus *abaahy*. Ces relations sont d'ailleurs disproportionnées car le héros *abaahy* n'éprouve généralement pas tant d'animosité envers le héros *ajyy*, car il n'a rien à lui reprocher au départ. Le différent provient généralement : 1/ de ce que le héros *abaahy* demande la main de la sœur du héros et, celui-ci la refusant, le héros l'enlève, 2/ de ce que le héros *abaahy* enlève la femme d'un homme qui demande l'aide du héros et donne sa sœur à celui-ci en récompense, 3/ de ce que le héros *abaahy* enlève la sœur d'un homme qui appelle à l'aide le héros, ce dernier se mariant à cette sœur qu'il sauve et donnant au frère de celle-ci sa sœur à lui en remerciement ou encore, pourrait-on écrire, en échange.

En conclusion, ce qui semble en jeu dans les épopées ce n'est pas l'échange de filles, comme cela peut arriver dans la vie réelle mais bien l'échange de sœurs. Le premier lie deux beaux-pères, alors que le deuxième met en relation deux beaux-frères.

Certains récits héroïques mettent en scène plusieurs générations, comme l'illustre l'*olonxo* N°29 (Emeljanov, 1980 : 128) :

Sujet 29 (Emeljanov)



Le sujet est le suivant :

Kögül Bögö est né d'un couple de vieillards. Il a une sœur. Un jour Kögül Bögö constate la disparition de la moitié du bétail et part à la poursuite du voleur. Au sommet d'une montagne il rencontre un grand oiseau qui, selon lui, est le voleur et il décide de lui envoyer une flèche. Mais l'oiseau s'envole en disant au héros que le bétail a été volé par un *abaahy* de la Mer du Nord.

Pendant qu'il le recherche, sa sœur refuse la proposition en mariage de la part d'un héros-oiseau. Durant son trajet vers l'est, elle rencontre un héros assoupi, fils d'Ajyy Tojon, et lui vole son couteau. Au réveil, celui-là part à la recherche du héros-oiseau qu'il accuse d'avoir volé son arme et qui lui raconte la vérité. Il s'en va trouver la sœur de Kögül Böğö et lui reprend son arme. Celle-ci tombe enceinte et donne naissance, en son absence, à un fils. Pendant ce temps, le fils d'Ajyy Tojon lutte à nouveau avec le héros-oiseau qui lui dit que sa femme doit avoir des amants. Rejoignant sa femme, il rencontre son fils, qu'il prend pour un amant. Mais sa femme le rassure et il tue le héros-oiseau. Kögül Böğö ramène son bétail chez lui et part chercher sa sœur. En chemin, il se marie avec la sœur du fils d'Ajyy Tojon. Les mariages sont célébrés chez Ajyy Tojon puis les deux couples rentrent chez Kögül Böğö. Kögül Böğö a un fils nommé Kündümej Bergen. Avec son cousin Kügütü Böğö, il s'en va demander en mariage la fille de Xaraxaan Tojon. La fille aînée de celui-ci est simple d'esprit tandis que la cadette est une beauté. Les deux cousins se battent pour la plus jeune. Le fils de Kögül Böğö tue son cousin, dont le corps est ramassé par la cadette. Kügütü Böğö est ranimé, à la demande de son cheval, par une chamanesse et part se battre. Pendant ce temps, Kündümej Bergen part à la recherche de son cousin pour le ranimer, rencontre la chamanesse puis porte secours à son cousin. Kündümej Bergen se marie à une femme bien dotée, qu'il préfère aux deux autres proposées par son oncle. Un *abaahy* lui vole son bétail. Il retourne donc chez son oncle demander ses attributs de héros et tue son adversaire. Son oncle lui propose à nouveau deux femmes en remplacement de la sienne. Il les refuse. L'oncle, se rendant compte que la modeste jeune femme est plus belle que les autres, propose aux époux de venir vivre chez lui.

Dans ce système agnatique l'utilisation des femmes permet donc de créer, ou d'entretenir, une relation entre des hommes de clans différents. « Ces profils de femmes correspondent non à des types de comportement, mais à des types de société. Ils contribuent à la réflexion épique, qui rebondit d'un récit à l'autre par types sociaux interposés, sur l'équilibre à trouver entre rapports d'alliance et de filiation. La répartition des rôles féminins approuvés, ceux qui servent le héros (celui de la sœur cadette avant le mariage et celui de l'épouse légitime ramenée d'ailleurs) dit le poids de la loi de patrilinearité, assortie de celle de séniorité » (Hamayon, 1990 : 285).

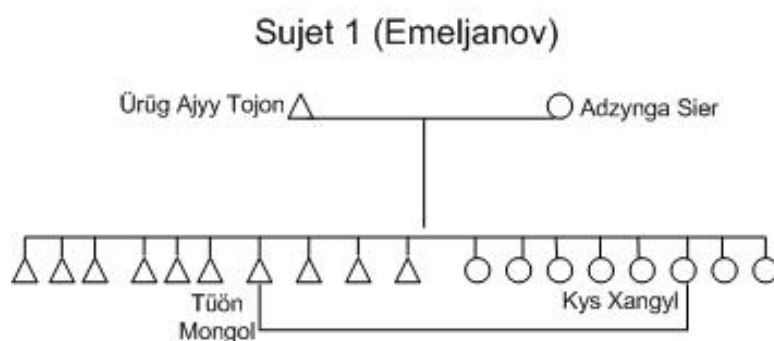
3.2.2.1.2. Germanité et filiation chez les esprits

Si comme l'écrit Philippe Descola à propos de ce qu'il appelle le 'système analogique', les humains imputent aux 'non-humains' une intériorité identique à la leur (Descola, 2005 : 183), on peut envisager qu'étant supposés 'pareils' aux hommes les esprits développent eux aussi des relations de parenté entre eux. C'est effectivement le cas pour l'image que les Yakoutes ont des esprits.

Dans les sources ethnographiques, que ce soit les récits d'informateurs ou les études faites par les folkloristes, l'accent est généralement mis sur la germanité des esprits. Ainsi « le corbeau est le frère cadet de la divinité qui possède des chevaux tachetés. Dans les discussions on l'appelle le « garçon qui a peu grandi » (Alekseev, 2004 : 230). D'öhögöj qui « donne aux êtres humains les hommes courageux, les chevaux

alertes et les bœufs d'attelage » (Alekseev 1975 : 95) est l'aîné de sept frères (Kulakovskij, 1979 : 19) et il est censé être, plus précisément, le frère cadet de l'esprit Ürüŋ Ajyy Tojon (Emelânov, 1980 : 33), esprit qui se trouve actuellement au sommet du panthéon iakoute. De même, « l'esprit-mâitre de l'étable est la fille cadette d'Uluu Tojon » (Alekseev, 2004 : 303). Certes, une classification précise des esprits est difficile à proposer du fait que le même esprit change de liens de parenté non seulement en fonction du genre oral où il apparaît, mais aussi en fonction de l'informateur et sans doute de la région où celui-ci habite. Cependant, il existe des traits généraux comme ceux notés ci-dessous qui semblent être rencontrés dans toutes les sources.

Les épopées, par contre, mettent davantage en valeur les rapports de filiation des esprits, tout en continuant de rappeler les liens de germanité qu'ils ont avec d'autres. Voici un schéma représentant les liens de parenté des esprits d'après l'*oloŋxo* N°1 résumé par Emelânov (Emelânov, 1980 : 16) :

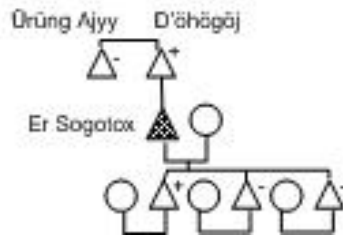


Le texte explique :

« Ürüŋ Ajyy Tojon vivait avec sa femme Adzynga Sier. Ils avaient neuf fils pareils à des grues blanches et huit filles pareilles à des grues blanches. (...) Leur fils aîné s'appelait Čingis Xaan, le suivant D'öhögöj Ajyy, le troisième Kytaj Baxsy, le quatrième Seerkeen Sehen, prophète des destins du monde 'du milieu', le cinquième Uhun Džuranjtaajy Tüöne Mongol Tojon le scribe, le septième Baaj Barylaax esprit-mâitre de la forêt sombre, le huitième Tojon Kulut né prématuré et ayant un esprit immortel, le neuvième Itii Toguu. Les filles s'appelaient : la première et la plus âgée des huit *ajyyyst* Ejen Iejexsit Xaam Ajyyyst, la deuxième Maŋan Manxalyyn esprit-maîtresse de la terre, la troisième Uot Kyndyalana, la quatrième Sebigirej Magnan, la cinquième Ürüŋ Molčoj, la sixième Kus Xaŋyl, la septième Ette Eppitinen Eterikeen, la huitième Xaačyłaan Kuo la plus jeune parmi les neuf fils et huit filles ».

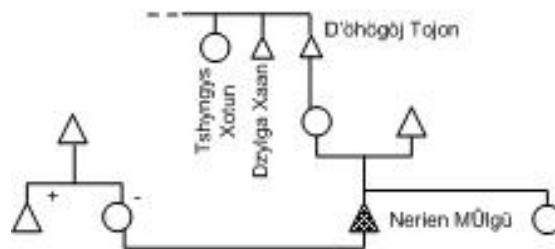
Peu à peu, comme je l'ai déjà souligné dans ma partie consacrée au *kyjdaa*, la relation supposée des esprits entre eux se codifie au moyen de l'application du mode de parenté qui a lieu dans la vie courante. Dans toutes les épopées, Ürüŋ Ajyy Tojon est placé au sommet de ce réseau de liens de parenté. Dans la plupart des cas il est le père du héros ou son grand-père. Mais il peut arriver, qu'il en soit l'oncle paternel, de sorte que son frère D'öhögöj, protecteur des chevaux et des hommes, soit l'aîné. C'est le cas dans l'*oloŋxo* N°27 (Emelânov, 1980 : 120).

Sujet 27 (Emeljanov)



L'esprit D'öhögöj est le seul qui, dans le registre épique, soit placé à un rang équivalent de celui d'Ürüng Ajyy Tojon et puisse être le père ou la grand-père du héros, de manière que Ürüng Ajyy Tojon n'est pas cité.

Sujet 7 (Emeljanov)



◆ 3.2.2.2. L'opposition aîné cadet : une question de hiérarchie ?

La question de la hiérarchie se pose chez les Iakoutes. Nous avons eu un avant goût de son importance, lorsque traitant du *kyjdaa* j'ai montré que les riches Iakoutes (*baaj*) accomplissaient ce rite à la fois dans le souci de prouver leur supériorité mais aussi de celui de remercier des esprits de la nature auxquels était prêtée une ancestralité et qu'il fallait congratuler. Ceci tout en ayant conscience que les richesses accumulées étaient trop conséquentes et en éprouvant la conscience, sous l'influence de la morale chrétienne, d'un péché vis-à-vis à la fois de la société et de ces esprits. Il est donc nécessaire, à présent, de nous pencher sur la nature et les conséquences des relations de hiérarchie entre les hommes.

La filiation impose une hiérarchie statutaire, ainsi que la relation entre aîné et cadet. Praskoviâ Potapova me racontait : « Lorsque deux jumelles naissent, il faut par la suite que la cadette accouche la première sinon (si c'est l'aîné qui a d'abord des enfants) elle n'aura pas d'enfants. C'est pour cela que X*²⁹⁷ est jalouse de sa sœur et lui reproche d'avoir eu des enfants en premier et de ne pas lui avoir laissé d'autre

²⁹⁷ Je tais le nom de la personne concernée.

choix que d'adopter un enfant. »²⁹⁸. Nous verrons ainsi que, du point de vue des valeurs, le rapport aîné-cadet n'est pas aussi évident.

3.2.2.2.1 Les relations entre humains

Consacrant quinze pages à la famille et la lignée chez les Iakoutes, Seroševskij écrit : « Il est nécessaire de penser qu'au commencement à l'intérieur de la lignée iakoute on distinguait seulement les aînés des cadets, les frères et les sœurs, les mères et les enfants et que c'est seulement par la suite que se sont différenciés les neveux, les petits enfants, les tantes et les oncles. » (Seroševskij, 1993 : 491). Dans cette série de catégories, c'est celle d'aîné-cadet qui nous intéresse ici. En Iakoute, encore actuellement, le terme d'aîné (*aġa*) est employé pour celui qui est plus âgé, qu'il soit le père, l'oncle, le cousin plus âgé. De même, est désignée par le terme aînée (*ed'ï*) toute femme autre que la mère et plus âgée qu'*ego*, tante, cousine, ou sœur. De même, tout homme autre que le père plus âgé qu'*ego* est désigné par le terme *ubaaġ*. « Dans la famille, le plus âgé est le chef. Et le plus important est le père » (Seroševskij, 1993 : 493). Mais, continue-t-il, « il est vrai que je connais plusieurs cas où le père, le frère aîné, l'oncle mariaient de force les membres plus jeunes de la famille, les donnaient à servir comme ouvrier dans des conditions de travail difficiles tout en gardant le bénéfice pour eux.²⁹⁹ » (Seroševskij, 1993 : 494). Anne de Sales écrit : « L'opposition aîné-cadet est majeure dans l'idéologie iakoute dont elle assure le caractère systématique : elle organise la terminologie de parenté, ordonne les clans entre eux, détermine les statuts » (Sales, 1981 : 40).

Anne de Sales, dans son article sur la relation forgeron-chamane donne une illustration de la relation aîné-cadet en avançant qu'elle est plus compréhensible lorsqu'un frère benjamin est présent. Or, ce qu'elle montre, c'est que le chamane, bien que cadet du forgeron aîné selon le critère de l'âge ('statutairement'), devient hiérarchiquement supérieur à lui (sur une échelle de valeurs). Ceci est possible grâce à la présence du benjamin potier qui - inférieur au cadet chamane - donne à celui-ci la possibilité d'être « logiquement et non statutairement l'aîné du benjamin et le cadet de l'aîné » (*idem* : 53). C'est pourquoi, nous pouvons dire avec l'auteur que l'opposition aîné-cadet n'est, dans la culture iakoute, certainement qu'une opposition d'ordre statutaire (ou généalogique) et que le cadet n'y perd rien. Bien au contraire.

Et Anne de Sales de remarquer : « Le cadet n'est-il pas toujours le héros ? » (*idem* : 54). En effet, dans l'épopée, le cadet, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, reçoit le tiers des richesses de son frère aîné (Emelânov, 1980 : 130-132), ou une maison que celui-ci a construite (*idem* : 139-144). Durant toute l'épopée le héros reste certes un cadet par rapport à son frère, ou un fils par rapport à son père. Mais ses pérégrinations ont pour but de donner une légitimation à son futur statut de chef de lignée, de fondateur d'une lignée de Iakoutes. Ainsi, comme dans les

²⁹⁸ Informations, Praskoviâ Potapova, Baajaġa, Taatta, 2005

²⁹⁹ (Seroševskij (1993 : 494) modère son propos en disant : « Je connais aussi des cas où les frères cadets jouaient le rôle principal dans la famille. »

épopées exirit-bulagat : « Avec le triomphe de la hiérarchie, c'est celui des règles et de l'autorité, et corrélativement le recul des épreuves de qualification personnelle et de la ruse. Certes, de par leur finalité de modèles, toutes les épopées bouriates fixent des règles, définissent des droits et des devoirs. Mais elles exigent aussi que le droit, présenté comme potentiel, soit complété et confirmé par la preuve de la qualification, pour donner accès à son exercice : sans le droit le mérite échoue, et sans le mérite le droit n'aboutit pas. » (Hamayon, 1990 : 259).

3.2.2.2.2. Les ancêtres dans les épopées

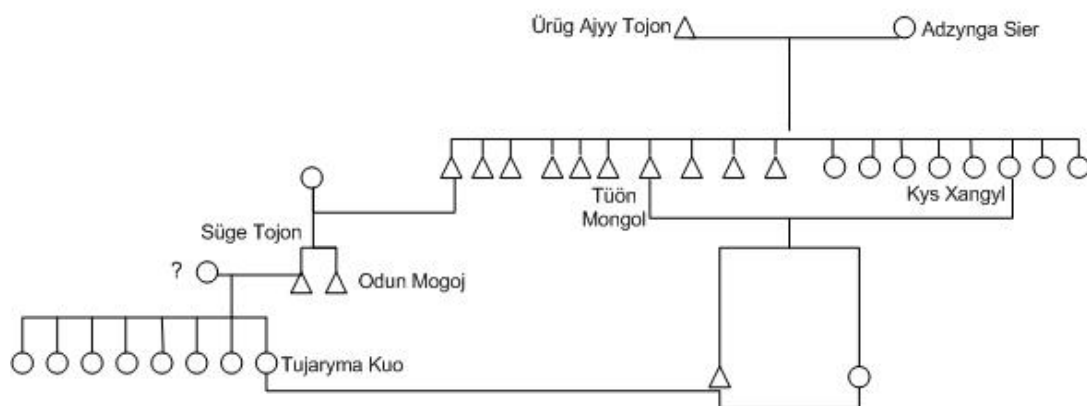
Dans les épopées, les *ajyy* et les *abaahy* ne sont pas conçus comme des esprits et la figure, par exemple de D'öhögöj, reste dans la continuité des humains. Ainsi, les humains sont soit des descendants des esprits, soit se marient aux enfants de ces esprits. On peut donc dire que les mythes iakoutes, tout comme les mythes amérindiens, « n'évoquent (...) pas le passage irréversible de la nature à la culture, mais bien l'émergence des discontinuités « naturelles » à partir d'un continuum « culturel » originaire au sein duquel humains [et esprits (...)] n'étaient pas nettement distingués » (Descola, 2005 : 187). Il faut d'ailleurs ajouter que, dans la pensée sibérienne, les esprits se partagent en deux catégories : ceux issus des morts humains et ceux qui ne le sont pas. J'ai montré par ailleurs dans la partie consacrée au *kyjdaa* que la figure de certains *ajyy* a été créée sur le substrat de ces morts humains. Il n'est donc pas étonnant que les *ajyy* des récits épiques soient conçus dans une continuité généalogique. La simple distinction se fait entre les mondes 'du haut', où vivent les *ajyy* les plus hauts dans l'arbre généalogique, et 'du milieu', où vivent les descendants de ces *ajyy*.

En faisant la généalogie de ces *ajyy* qui sont en dehors du contexte des *oloxo* des esprits, on s'aperçoit qu'ils restent toujours à un niveau antérieur, ou supérieur, dans la filiation. Il arrive de cette manière que le héros n'ait pas de parents au commencement de l'épopée, il apprend souvent par la suite que ses deux parents, ou seulement l'un d'entre eux, sont les esprits du monde 'du haut'. Le héros entretient donc avec ces *ajyy* soit un rapport de filiation, en étant le fils ou le neveu, soit un rapport d'alliance, en se mariant avec une de leurs filles, lorsque le héros lui-même descend de parents anonymes.

On peut remarquer par ailleurs dans l'*oloxo* N°1 (Emelânov, 1980 : 16) que, chez les descendants *ajyy*, le mariage incestueux entre frère et sœur est possible : les enfants d'Ürüŋ Ajyy Tojon et d'Adžya Sier, Tüön Mongol et Kus Xaŋyl ont un fils et une fille qui se marient. Il faut signaler que le mariage n'est pas forcément explicite : l'auteur dit seulement que tel et telle ont des enfants, alors qu'ils sont frère et sœur. Ces *oloxo* sont rares. On n'en trouve que deux au début du livre d'Emelânov qui les considère comme des épopées qui « racontent le peuplement du monde 'du milieu' par les Ouriankhaïs Sakhas » (Emelânov, 1980 : 5). A vrai dire, le sujet général des *oloxo* est la fondation de la lignée des Sakhas et, comme nous le verrons dans le chapitre plus spécifiquement consacré au cheval dans les récits épiques, la distinction entre les récits provient de la condition du héros à l'origine,

selon qu'il est un homme ou une femme, qu'il est célibataire, a une sœur ou un frère ou davantage.

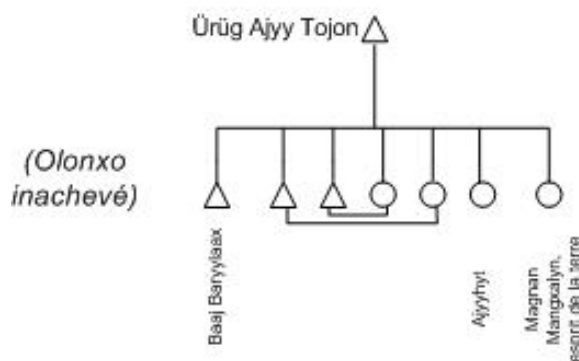
Sujet 1 (Emeljanov)



3.2.2.2.3. La chasse aînée de l'élevage

Dans l' *olonxo* N°2 (Emelânov, 1980 : 21) les mariages entre frères et sœurs d'esprits sont aussi possibles. Le texte est malheureusement inachevé, ce qui ne permet pas de savoir quelles sont les relations de parenté qui suivent.

Sujet 2 (Emeljanov)



Emelânov intitule cet *olonxo* « Baaj Baryylaax, l'esprit-maître de la forêt noire ». Dans cet *olonxo* Baaj Baryylaax, qui est dans les représentations des Yakoutes, l'esprit de la chasse, joue un rôle qu'il ne joue plus dans les autres *olonxo*, dont il est d'ailleurs totalement absent. Sa figure ne semble présente que dans cette épopée qu'Emelânov classe parmi celles qui racontent l'histoire ancienne de la montée vers le nord des Sakhas (Emelânov, 1980 : 6). Il y est le fils d'Ürüg Ajyy Tojon. Celui-ci l'envoie au monde 'du milieu', lui ordonnant de vivre sous un grand arbre dans la forêt dense et qu'il fasse se reproduire les animaux à quatre pattes, les oiseaux et les animaux sauvages à la fourrure précieuse. Pour ce faire, son père lui donne en esclave deux esprits-maîtres avec lesquels il participe à la création de toutes les conditions

favorables pour que les animaux se reproduisent facilement. Les trois esprits-maîtres remercient Ürüŋ Ajyy Tojon de leur avoir donné autant de richesses. Dans cette épopée, l'esprit de la chasse Baaj Baryylaax, aussi appelé Baajanaj, est un personnage prépondérant, car fils d'Ürüŋ Ajyy Tojon il n'en joue pas moins un rôle d'aîné face aux autres esprits qui dépendent de lui. Je rapprocherai cet *olohxo* de quelques autres, que j'ai évoqués dans ma partie consacrée à la domestication.

J'avais expliqué que la chasse et l'élevage, constituant les deux activités économiques des Iakoutes, ont joué probablement - et cela a d'ailleurs été prouvé par des études (Bašarin, 2003) depuis le début du XIX^e siècle - des rôles alternatifs, l'un prenant le pas sur l'autre à différentes époques de l'histoire, suivant la fluctuation de l'abondance en gibier et le développement de l'élevage. L'épopée N°2 a comme point commun, à mes yeux, avec quelques autres, où le héros est au commencement chasseur et pêcheur avant de devenir éleveur. Pourrait-on envisager de considérer cet *olohxo*, sinon comme « plus ancien », du moins comme composé à une période de l'histoire où la chasse avait davantage d'importance que l'élevage ? D'une certaine manière et sans pour autant ancrer ces récits dans l'histoire réelle, ne pourrait-on pas dire que les esprits de la chasse étaient à cette époque les aînés de ceux de l'élevage ?

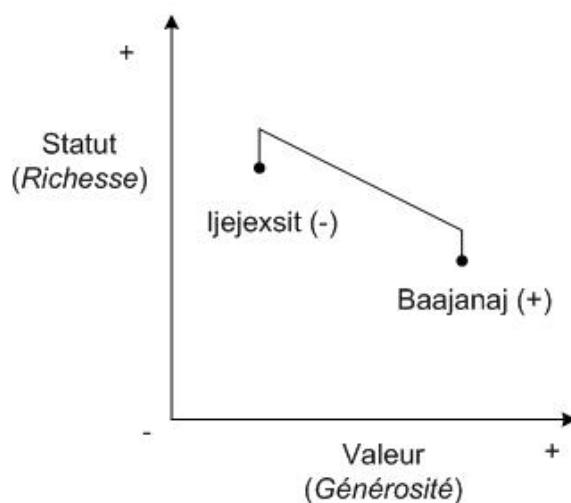
Au fur et à mesure des décennies, l'élevage prend de l'importance, de manière à ce que l'image se nuance. Voici un texte évocateur :

« D'après les récits des ancêtres, Baaj-Baajanaj et Edžen Ijejsit sont des frères. Baajanaj-Baryylaax est l'aîné. Ijejsit disposait de plus d'abondance, de réussite et de richesses diverses. Il était le créateur de tout le bétail aux sabots fendus, des herbes, des arbres et de la belle verdure. Malgré cela, il était très avare. Il donnait toujours peu. Mais son frère aîné Baajanaj, ou Baryylaax, même s'il était pauvre, était généreux et ne retenait pas sa richesse. Mais il arrive que Baaj-Baryylaax devienne très sévère. [Le chasseur] ne rencontre aucun gibier sur [son] chemin. Dans ce cas, prépare en bois ou en écorce de bouleau des représentations d'animaux. Approche-toi furtivement et tire sur l'animal. Puis approche-toi sur le dos de ton renne et met l'animal sur le renne. Fais un feu, coupe la tête de l'animal et, coupant de petits bouts, jette-les dans le feu en nourriture. Et, faisant mine de te réjouir, dis une incantation (...). Après cela tu peux repartir chasser dans la taïga. » (Alekseev, 2004 : 293).

A nouveau, comme dans la relation entre frères aîné et cadet, nous nous retrouvons face à un paradoxe. En effet, le plus valorisé n'est pas le plus riche : Ijejsit (esprit lié à l'élevage – cadet) est dévalorisé car moins généreux mais a un statut supérieur à son frère de par sa richesse. Inversement, son frère Baajanaj (esprit lié à la chasse) est moins riche, mais plus valorisé car plus généreux.

Je propose donc d'illustrer cette relation par le schéma suivant :

Relation entre frères esprits ljejexsit et Baajanaj combinant statut et valeur



Ainsi l'esprit de la chasse est toujours considéré comme aîné de celui de l'élevage, cependant, alors que c'est lui qui devrait être riche (*baaj*), il se trouve défavorisé par rapport à l'élevage. Cela ne l'empêche pas, dans certaines situations extrêmes, de réaffirmer son autorité sur celui-là. Ce schéma, en même temps qu'il confirme la supériorité du cadet sur une échelle des valeurs qu'Anne de Sales entre le forgeron et le chamane, prouve dans le cas présent la supériorité symbolique de la chasse sur l'élevage pour les Iakoutes.

Il n'en demeure pas moins que, dans les autres *oloxo* le personnage de l'esprit-maître Baajanaj s'efface et laisse la place à l'esprit protecteur des chevaux D'öhögöj, lui aussi le plus souvent frère cadet de Ürüŋ Ajyy Tojon.

3.2.2.2.4. Le cheval comme fondateur de lignée

Abordons à présent un dernier point pour l'introduction à la parenté et à la hiérarchie chez les Iakoutes. Nous avons vu que les *ajyy* ancêtres sont au sommet de l'arbre généalogique du héros. Mais il y a quelques *oloxo*, supposés « plus anciens », où le passage entre les *ajyy* ancêtres et l'humain se fait par un intermédiaire qu'est le cheval, ou plus exactement une fille d'esprit sous une enveloppe chevaline. J'y reviendrai ci-après. En attendant, on peut dire que « tout comme les humains veillent sur les animaux et les plantes dont ils extraient leur subsistance, ils peuvent être eux-mêmes protégés par un autre ensemble de (...) divinités (...). Ces divinités, parfois des hypostases d'une plante ou d'un animal particulièrement important dans l'économie locale, se présentent alors comme les ancêtres fondateurs et les garants du bien-être des humains, en même temps que les conditions d'une domination efficace - soit les géniteurs directs - des [esprits (...)] que les humains utilisent et protègent. » (Descola, 2005 : 449).

Rappelons, dans un premier temps, que dans les épopées, le cheval est un *ajyy* au même titre que son cavalier. Ils appartiennent à la même tribu et il est même dit que le cheval est né de la meilleure jument et du meilleur étalon de Ürüŋ Ajyy Tojon et

que le héros doit sa naissance à l'un des fils du même Ürüŋ. Lire les épopées peu connues, qu'Emelânov a consignées au tout début de son livre dans sa partie intitulée « le peuplement du monde 'du milieu' par les descendants de Ürüŋ Ajyy Tojon », permet de compléter l'image du cheval et du héros que nous avons présentée en premier lieu. En effet, ces *oloyxo* présentent la caractéristique de mettre en scène des personnages mi-hommes, mi-chevaux, ou des parents du héros sous forme animale. Mon idée est que, dans les récits épiques, le cheval est parfois plus qu'un simple double du héros ou du personnage masculin disparu ou épousé, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, et qu'il représente parfois également plus qu'un animal que l'on possède et qui - à l'image des enfants - est un signe de richesse : il est dans certains récits l'ancêtre fondateur des Sakhas.

« A cette évolution des relations parentales de l'homme et de l'animal totémique est vraisemblablement liée la fonction du cheval en tant qu'éducateur des enfants orphelins. Le héros n'est pas supposé avoir de parents anthropomorphiques, tout comme le premier ancêtre des hommes n'en avait pas et qu'il était affublé pour cette raison dans l'épopée iakoute de l'épithète 'seul/solitaire'. » (Lipeç, 1984 : 127).

Le héros (masculin ou féminin), nous l'avons vu, habite souvent dans le monde 'du milieu' sans connaître ses origines. En notant le schéma de parenté qui se dessine au cours des révélations apportées par le cheval ou par une chamane, on s'aperçoit que le héros a pour grand-père soit Ürüŋ Ajyy tojon, soit D'öhögöj, sans que soit mentionné à leur propos le nom d'une femme. Ürüŋ Ajyy tojon est celui qui donne les chevaux et les vaches :

« Quelque temps après ta naissance
 Le temps que trois bouts de viande aient bouilli
 De la plus pure race, la base de mon troupeau,
 D'une jument n'ayant encore jamais pouliné
 De mon meilleur étalon Xaan Džaralyk
 Est né un poulain
 Qui, prenant appui sur ses jambes
 A cassé les poutres du large et vif ciel. » (Kulun Kullustur, 1985 : vers 2344 à 2368)

Mais sa figure est doublée de celle de D'öhögöj, de sorte qu'il y a confusion. Car on parle aussi bien des troupeaux de l'un et de l'autre pour situer l'origine du cheval du héros. Dans l'extrait qui suit, le cheval de Nürgun parle à son frère jumeau, qu'il a reconnu en faisant la course avec lui :

« Puisque il y eut un temps
 Où nous passions ensemble
 Où nous avons grandi
 Sur les prairies libres
 Des frontières ensoleillées *ajyy*
 [...]
 Dans les troupeaux de D'öhögöj
 Le dieu des chevaux
 Dans le troupeau de Kürüö D'öhögöj Xotun
 Nous sommes nés jumeaux
 Du Grand Etalon Céleste
 De la Grande Jument Sacrée ! » (Ojunsij, 1975 : 274-275)

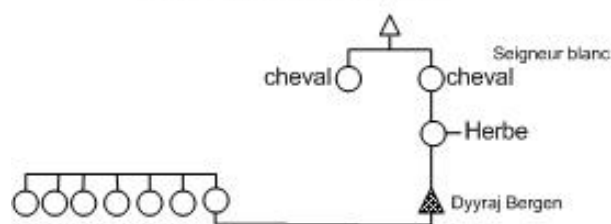
Il apparaît que les figures de Ürüŋ Ajyy Tojon et D'öhögöj se superposent lorsqu'il s'agit de l'origine du cheval mais aussi de celle de l'homme, même s'il est remarquable que la plupart des *oloxo* mentionnent plutôt Ürüŋ comme grand-père du héros. En effet, D'öhögöj est plutôt associé aux chevaux, et Alekseev note que c'est lui qui « donne les hommes³⁰⁰ courageux, les chevaux alertes et les bœufs d'attelage ». Ürüŋ Ajyy Tojon et D'öhögöj sont liés de manière explicite par des liens de parenté : D'öhögöj est soit le frère cadet de Ürüŋ (Alekseev, 1975 : 95), soit le second de ses neuf fils. Il est notable cependant que Ürüŋ garde toujours un droit d'ascendance sur D'öhögöj.

Emelânov a résumé des *oloxo* « anciens », où il est fait mention d'ancêtres animaux de l'homme ou d'ancêtres mi-hommes mi-animaux³⁰¹. Dyyraj Bergen Fils du Cheval (Emelânov, 1980 : 33) est né d'une des filles préférées non mariées de D'öhögöj, le cadet de Ürüŋ Ajyy Tojon. Enceinte, elle est envoyée par une chamanesse dans le monde 'du milieu' sous la forme d'une jument et elle donne naissance à un enfant prématuré. Puis elle retourne au ciel, et l'enfant est élevé par l'esprit-maître du pays Aan Alaxčyn Xotun qui vit dans l'arbre sacré Aal Luuk Mas. Dyyraj le Héros Fils du Cheval (Emelânov, 1980 : 35) est né, lui, de la fille d'un *Ajyy* avec laquelle Ürüŋ Ajyy Tojon veut se marier. Avant le mariage, celle-ci tombe enceinte du héros *ajyy* Nûrgun. Elle est emmenée par une chamanesse qui la transforme en jument gris clair et l'installe dans le monde 'du milieu'. Celle-ci donne naissance à un enfant prématuré aux pieds de l'arbre Aal Luuk et rejoint la chamanesse au ciel. Nous sommes chaque fois en présence d'un ancêtre humain qui prend la forme d'un cheval juste au moment de donner naissance à son fils. « Atalami le Fils du Cheval » (Emelânov, 1980 : 38) est à ma connaissance la seule épopée où l'ancêtre fondateur du héros est dès le départ véritablement un personnage équin, qui - à l'image des héros des autres récits - est ignorant de ses origines.

³⁰⁰ Ici bien employé en tant que contraire du terme « femme ».

³⁰¹ Les hybrides se rencontrent dans deux contextes différents : les épopées et les récits liés aux croyances. Ces deux types de traditions orales se nourrissent bien entendu l'un de l'autre. Ce sont surtout les personnages féminins qui peuvent se transformer. Ils ne sont pas en même temps l'un et l'autre mais ont la capacité de changer de forme. Ainsi, la mère jument peut ôter sa peau pour devenir une femme. De même, le héros peut voler les plumes de la fille qui lui plaît pour qu'elle ne reprenne pas sa forme de grue ou brûler la peau du chien qui vit chez lui, lorsqu'en est sortie la femme qui range si bien sa maison et prépare à manger. Dans les croyances religieuses, en revanche, certains personnages sont de véritables hybrides formés de moitiés. La figure de l'esprit Ijejessit est floue : il est, selon les versions, masculin ou féminin et se présente à la fois sous la forme d'un cheval ou d'un aigle. Une autre figure est celle de l'« oiseau chamanique *kej kyyl* à tête de cheval » (Alekseev, 1975 : 26). Le donateur de chevaux D'öhögöj peut apparaître sous la forme d'un être moitié-homme, moitié-cheval. Les esprits *ajyy* sont, d'une manière plus générale, pourvus à la fois d'une intériorité comparable à celle des humains et d'une figure animale. *Ajyhyt* se « transforme ainsi en jument » aux crins longs (Xudâkov, 1890 : 121) ». Ces transformations et accumulations de propriétés de deux espèces font penser aux transformations symboliques du chamane lors des rituels. Elles n'ont lieu qu'aux moments opportuns, lorsque la propriété liée à l'animal ou à la partie de l'animal incarnée est nécessaire au contexte. Si les *abaahy* sont décrits dans les épopées comme des moitiés, c'est peut-être parce que le *Iakoute* qui écoute n'oublie pas que, dans les autres contextes oraux, ils sont considérés comme des esprits : en tous les cas, ils conservent leurs fonctions de voleurs (voleurs d'âme dans les rites chamaniques et voleurs d'épouse ou de sœur dans les épopées).

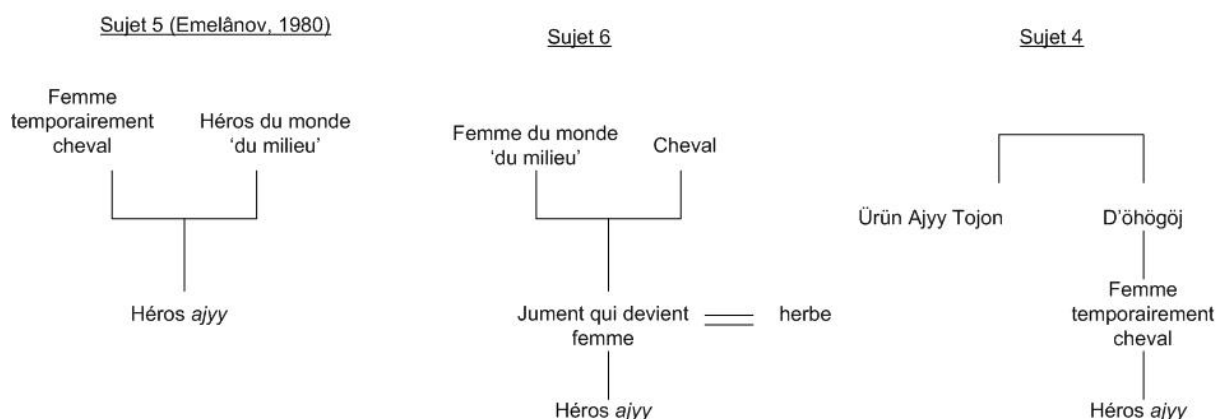
Sujet 6 (Emeljanov)



Ayant trouvé un endroit où a été fait un feu, le cheval en question pense que là doivent vivre des hommes et il se construit une yourte. Il adresse une prière au Dieu Blanc, lui demandant de le transformer en être humain. Il aperçoit une herbe inconnue, l'emporte dans sa maison et la mange en pensant : « Si je mange cette herbe, vais-je mourir ou deviendrai-je un être humain ? » Le lendemain, son ventre est gonflé et il se croit malade. Il donne naissance à un garçon. Cependant la forme animale de la mère n'est pas conservée car elle devient « une femme jeune » : lorsque son fils lui dit qu'il va partir en pays étranger, il enlève à sa mère sa peau de cheval qui devient un « cheval de héros » et il demande qu'elle « devienne son cheval jamais monté ».

Ceci nous amène à penser que l'ancêtre fondateur est en réalité un être qui tient à la fois de l'homme et du cheval. L'hypothèse est corroborée par la parenté non fixée du héros avec D'öhögöj ou Ürüŋ Ajyy Tojon.

Voici les schémas de parenté tirés de ces récits :



Ainsi l'ascendance de l'homme comprend dans les trois épopées une mère-femme, qui reste jument l'espace d'une période donnée (celle de la naissance), ou une jument qui garde sa forme animale pendant une période définie (jusqu'à l'adolescence du héros, ou plus précisément lorsque celui-ci décide d'aller courir le monde) puis devient une femme. A l'image du grand-père protecteur des chevaux D'öhögöj, quelquefois présenté sous la forme d'un étalon, succède celle de la mère-jument. Observons qu'il semble y avoir dans ces schémas une alternance dans les figures animale et humaine : soit le grand-père (ou le père) est cheval, soit la grand-mère (ou la mère) est jument. De plus la mère assume à elle seule les deux rôles grâce à la transformation qui s'opère en elle d'une figure à l'autre.

Peut-on parler d'ancêtre-fondateurs cheval chez les Yakoutes ? Il faut bien distinguer les différents registres en présence : récits épiques, contes, dictons, etc... qui n'ont

pas tous le même discours. L'attachement à un parent d'apparence animale, à un esprit protecteur des chevaux, grand-père ou père du héros, à un cheval prophétique et prédestiné donne déjà quelques éléments pour penser que le cheval peut parfois se rapprocher d'autres animaux considérés comme fondateurs de certains clans parallèlement au cygne, au corbeau ou à l'aigle.

Le rapport d'ascendance qui lie les esprits touche aussi directement les figures de l'homme et du cheval. « Un mythe dit que le Seigneur Dieu Blanc Ajyy Tangara a créé le cheval égal de l'homme » (Ergis, 1974 : 148). Mais si Ürüŋ est habituellement posé à une place supérieure ou antérieure dans la parenté par rapport à D'öhögöj, le cheval, qui relève pourtant davantage du domaine de ce dernier, est conçu dans certains récits comme créé antérieurement à l'homme.

« D'abord le dieu a créé le cheval, et de ce cheval est né l'être mi-cheval mi-homme, dont est ensuite né l'homme ». C'est ce qu'on racontait dans l'*ulus* bajagantaj de la région de Iakoutsk en 1886.

Une légende de Verkhoïansk dit qu'« alors qu'un des ancêtres de la tribu Ūsalskij mourait de faim, un étalon apparut d'on ne sait où et l'emmena de l'autre côté de la rivière, là où vivaient des hommes et leur bétail et ainsi le sauva. Pour cette raison, le cheval est devenu une divinité des quatre villages ūsalkij ; Dulgalaxskij, Buostaxskij, Sartanskij et Čipskinskij. Jadis dans l'*ulus* Čipskinskij, la tribu des Bajduntsy considérait la jument rousse comme leur animal-ancêtre (*tajara*) » (Ergis, 1974 : 148).

Il est cependant pour ainsi dire anecdotique que le cheval soit l'animal-ancêtre (*tajara*) d'un clan. Généralement ceux-ci choisissent des animaux comme le corbeau ou l'aigle.

Si le cheval peut prendre la figure de l'ancêtre fondateur de la lignée, dans la vie courante les Iakoutes se servent de cet animal comme élément de comparaison lorsqu'ils souhaitent illustrer les liens de parenté. Ainsi « un proche rétorque à un proche qui l'a vexé, en lui faisant remarquer leurs liens de parenté » (Kulakovski, 1979 : 114) : *attan-bietten törüöbetexpit* (« toi et moi ne sommes pas nés séparément d'un cheval et d'une jument »).

Dans les récits d'installation sur un nouveau lieu de vie, les Iakoutes donnent au cheval un rôle de guide en faisant confiance à l'étalon comme à un pilote. Ainsi un récit des gens de la région de Taatta met en scène un cheval non apparenté à l'homme de manière explicite mais qui sera à l'origine de l'établissement des Tatta dans leur *ulus*³⁰² :

« Lorsque les Russes vainquirent Tygyn et s'approprièrent le lieu de Sajsary, où se trouve maintenant Iakoutsk, le chamane Keerekeen, qui habitait non loin, décida de chercher un autre endroit pour s'installer, loin et inaccessible aux Russes. Avant de partir en quête, Keerekeen fit une séance adressée à Uordaax-D'öhögöj, le suppliant de lui indiquer un lieu sans danger. Uordaax-D'öhögöj répondit au chamane : 'Chasse le meilleur étalon et sa horde de huit juments vers l'est avec des perches de bouleau et suis les. Installe-toi là où l'étalon s'arrêtera !'. Keerekeen parla ainsi. L'étalon avec sa horde traversa la

³⁰² Un récit analogue existe pour l'établissement du héros civilisateur Ellej.

Léna et se dirigea vers l'est. Il avança longtemps, sans s'établir nulle part, et finit par s'arrêter dans la vallée de la rivière Tatta, dans un bois d'épicéas où il y avait neuf kourganes. [...] Le chamane s'installa à cet endroit. » (Emelânov, 1977 : 144)

On peut finalement dire que, dans la parenté iakoute, un système hiérarchique binaire existe qui sépare, statutairement, ceux qui sont des aînés des cadets. Ce statut est irréversible : un aîné reste un aîné. Mais un cadet, s'il reste cadet par rapport à son aîné peut lui-même être aîné d'un autre.

Du point de vue de la généalogie, la répétition des ancêtres permet à un individu, s'il est fils de l'un, de devenir à son tour père d'un autre et chef de lignée. En revanche, l'ancêtre fondateur est unique.

Dans ce système, la place du cheval est particulière. Rarement ancêtre fondateur, le cheval est présent pour l'ensemble des Iakoutes qui l'honorent et le respectent. La pensée populaire actuelle désigne tantôt l'humain Sakha, tantôt son cheval comme « Le fils de D'öhögöj (l'esprit *ajyy* protecteur des chevaux) ». Cela montre que le cheval est un support identificatoire pour le Iakoute et que, plus que sur une même échelle de valeur ou de statut, il est à situer parallèlement au Iakoute dans le mode de pensée. Nous allons voir, dans le chapitre suivant, que non seulement le cheval lorsqu'il est jument et mère du héros ou père (sous la forme de l'esprit D'öhögöj) a un rôle important, mais que le simple cheval du héros est en réalité loin d'être un simple animal monté.

3.3. CE QUE REVELENT LES *OLONXO*

C'est parce que « la mise en scène de l'alliance, entièrement envisagée du point de vue du preneur, révèle que la prise seule est héroïque et qu'elle est première dans l'économie de l'échange, et fait voir comme une perte le don qui doit ensuite la compenser. » (Hamayon, 1990 : 219) que ce chapitre est situé dans cette partie consacrée aux formes d'échanges et de hiérarchie. A présent que j'ai esquissé les bases du système d'identification et de parenté, je me consacrerai plus précisément à l'analyse du rôle que le cheval joue dans les épopées. Tout comme les autres épopées turques, l'*olonxo* laisse une large place au cheval, glorifié comme monture de héros. Mais se réduit-il uniquement à ce concept ?

Je proposerai une analyse originale, qui pose le cheval non comme un simple animal, mais comme un membre de la parenté du héros. S'il n'est en effet pas nouveau de considérer le cheval comme un personnage à part entière, personne n'a en revanche analysé son rôle en l'examinant autrement que comme un simple « double » du héros, un conseiller et un sauveur.

En évoquant à de nombreuses reprises les épopées iakoutes (*olonxo*) au cours des chapitres précédents, j'ai omis de les présenter. Le présent chapitre étant entièrement consacré aux *olonxo*, je me permettrai d'en faire une introduction rapide. Lors de l'analyse proprement dite, il apparaîtra que le cheval n'a pas la même fonction selon que le héros est un homme ou une femme. Et que, lorsqu'il s'agit d'une héroïne, le rôle du cheval se modifie tout au long des différents moments de la vie de sa propriétaire. Je mettrai en évidence la projection des rapports de parenté et de hiérarchie sur le cheval, en fonction du schéma social décrit dans le récit épique.

3.3.1. Introduction aux *olonxo*

De tradition orale, le peuple iakoute ne possède pas de manuscrits datant de plusieurs siècles et attestant de l'existence d'une littérature ou d'une religion et contenant des renseignements socio-politiques importants. Les Iakoutes sont arrivés dans les terres nordiques sans connaissance de l'écriture. La légende, consignée chez Ksenofontov d'après les récits de plusieurs informateurs, dit que Ellej, l'un des ancêtres des Iakoutes, avait reçu de son père mourant un livre, qu'il oublia sur le lieu du décès, de sorte qu'Ellej resta « un homme sans éducation³⁰³ » (Ksenofontov, 2004 : 62) et « les Iakoutes ne profitèrent pas de l'enseignement de ce livre » (*idem* :

³⁰³ Les informateurs narrent ces récits à Ksenofontov dans les années 1920. Il paraît évident que l'idée de la perte du livre considérée comme un absence de moyen d'éducation ne soit pas une idée iakoute. Mais elle est très certainement influencée par le développement de l'école et de l'enseignement au début du siècle et durant la collectivisation.

51). La culture demeura orale jusqu'à l'arrivée des Russes dans les années 1630, qui ne se préoccupèrent pourtant pas immédiatement de consigner la culture des autochtones. C'est à la fin du XIX^e siècle que des chercheurs -souvent des intellectuels exilés sur place pour leurs idées- se mirent en devoir d'interroger les Iakoutes, commencèrent à retranscrire les contes, les épopées et les chants, étudier la langue et à mettre au point un alphabet. Nous possédons grâce à eux un corpus de compositions orales archivées, dont certaines sont éditées.

◆ 3.3.1.1. Circonstances d'écoute de l'épopée

L'*oloxo* désigne à la fois le genre épique iakoute et chaque épopée individuellement. Ces récits épiques portent généralement des noms, donnés par les ethnographes qui prirent l'identité de leur héros principal. Selon Ergis, il en existe seize textes entiers et cent trente fragments dans les archives de l'Académie des Sciences de Iakoutsk. Dans les années 1940 on évaluait à quatre cents le nombre des *oloxo* et à quatre-vingt-trois celui des *oloxobut*, les chanteurs-conteurs qui en faisaient la présentation (Ergis, 1974 : 181). Puxov donne d'autres chiffres, expliquant que, selon l'enquête de l'Institut de Langue de Iakoutsk en 1941-1946 qui a eu lieu dans treize régions et auprès de quatre-vingt-trois *oloxobut*, on a enregistré trois cent quatre-vingt seize *oloxo*. Mais, ajouta-t-il, « l'enquête ne comprenait pas toutes les régions et, dans trois d'entre elles, on n'a pas réussi à enregistrer tous les chanteurs. De plus, dans la région Ust'-Aldan c'est la majorité qui n'a pas été enregistrée » (Puxov, 1962 : 5).

Les *oloxo* sont de longueurs diverses : de quelques milliers de vers à plus de trente mille, comme celui de Nûrgun le Héros. L'*oloxobut*, conteur ou chanteur d'épopée, assis sur un petit tabouret iakoute³⁰⁴ et croisant les jambes, tout en se tenant une oreille, alterne les passages descriptifs et récitatifs sur un rythme rapide ainsi que des discours et des dialogues chantés³⁰⁵. L'exécutant prend des voix différentes en fonction des personnages qu'il exécute et auxquels une mélodie spécifique est associée. Les *oloxobut* se déplaçaient de maison en maison et exécutaient les *oloxo* le soir. Certains *oloxo* étaient si longs qu'on se rassemblait deux, voire trois nuits de

³⁰⁴ C'est un petit tabouret (*oloppo*) d'une quarantaine de centimètres de haut, de forme trapézoïdale, dont tous les côtés sont faits d'une ou plusieurs branches d'arbre souple recourbées.

³⁰⁵ Durant l'époque communiste, des musicologues ont étudié les techniques de chant iakoute. « Les Sakhas (*Saxa*, autrefois appelés Yakoutes, *Jakut*) utilisent une sorte de jodel (passage rapide de voix de poitrine en voix de tête), orné de coups de glotte, le *kilisakb* (*kyhsax* [*kyhyax*]), dont il faudrait peut-être rechercher l'origine dans le monde mongol.

Il existe trois autres techniques vocales sakhas : Le *degeren* emploie la voix naturelle, parfois associée à des raclements de gorge (*kehabarba yryata*) ou des claquements de langue (*tanalaj yryata* [*tanalaj* : littéralement chant de palais]). Le *dieretti* (*derettij*), utilise des micro-intervalles, des sons de gorge, des sons harmoniques, et fait montre d'une grande liberté rythmique. Le *tchabirgakb* (*chabyrax* [*chabyrax* : aussi phrase à dire vite, souvent d'un registre humoristique]), le 'chant précipité', est une technique qui n'est pas sans rappeler celle du rap. L'interprète improvise en parlant sur un rythme soutenu, le plus rapidement possible. Le contenu de l'improvisation est souvent humoristique. » (Lecomte, 1994). Le conteur d'épopée change de technique en fonction du personnage, comique ou effrayant, qu'il interprète. Dans les traditions orales, on chante non seulement les épopées mais également des chants de louange (*tojuk*) et de bénédiction (*algys*) qui reprennent ces techniques vocales et peuvent évidemment être inclus dans les épopées.

suite pour les écouter dans leur totalité.³⁰⁶ Parce qu'ils contaient des histoires d'alliance, les *olonxobut* étaient invités pour animer les mariages : « Ils organisèrent un festin de mariage. Les *olonxobut* contaient, les chanteurs chantaient des *algys* et les athlètes luttèrent. Les gens de Meginsk battirent avec leurs chanteurs et leurs *olonxobut* ceux de Kangalas par leurs coups de glotte. » (Alekseev, 2004 : 314).

◆ 3.3.1.2. Sources utilisées

Je m'appuierai sur trois *olonxo* lus dans leur totalité. Le premier, Er Soğotox a été transcrit par Efremov, Ojunki et Emelânov en 1975 d'après le récit de Karataev. On considère cet *olonxo*, qui ne jouit pourtant pas du prestige des éditions illustrées de Nûrgun Bootur (Nûrgun le Héros), comme l'un des plus importants, car il mettrait en scène Ellej, l'un des pères fondateurs supposé des tribus sakhas. Le deuxième est Nûrgun Bootur l'Impétueux, récité et traduit par le poète révolutionnaire Platon Ojunki en 1932. Cet *olonxo*, traduit par l'auteur lui-même, a pour ambition de restituer la langue poétique iakoute. Le souci de traduction littéraire lui fait perdre en russe le coloris des images et métaphores exprimées en iakoute, mais il n'en demeure pas moins le plus connu. Le troisième est Kulun Kulustur le sportif, dont l'originalité réside dans le refus du héros d'accepter la femme qui lui est prédestinée.

Parallèlement, je mettrai à profit les précieux résumés d'*olonxo* rédigés par Emelânov en 1980, dont je me suis déjà beaucoup servi pour tracer les schémas de parenté du chapitre précédent.

L'étude de ces épopées met en avant le caractère uniforme de la conception du cheval pour le héros, qu'il soit masculin et féminin.³⁰⁷ Je m'intéresserai ici aux relations personnelles entre le cheval et le héros, sans faire entrer en ligne de compte les critères extérieurs aux textes des *olonxo*.

◆ 3.3.1.3. Sujet de l'épopée

Les épopées sont supposées ancrées dans le passé et ne présentent pas une situation présentée comme fictive. L'*olonxo* s'ouvre toujours sur le monde 'du milieu', autour de « l'arbre sacré » Aar Luuk Mas³⁰⁸ près duquel vit le héros, accompagné ou non de son frère ou de sa sœur³⁰⁹. « Sur la terre de Sibérie coulent des fleuves et des rivières, il y a des lacs et des forêts, dans lesquels se multiplient une quantité innombrable de poissons, d'oiseaux et d'animaux sauvages. » (Emelânov, 1980 : 22). Voici la description de l'état initial du héros dans l'*olonxo* Er Soğotox :

³⁰⁶ Nûrgun le Héros a été édité au début des années 2000 en un ensemble de dix CD audio.

³⁰⁷ Nous emploierons ces adjectifs plutôt que ceux de « héros » et « héroïne » Ainsi le « héros » désignera sans distinction le héros humain, qu'il soit homme ou femme.

³⁰⁸ Egalement noté Aal Luuk Mas, ou même Aar Duub Mas. *Dub* signifiant en russe le chêne et cet arbre ne faisant pas partie de la flore commune iakoute, on peut penser qu'il s'agit là d'une confusion des conteurs due à la phonétique proche. Le terme *aal/aar* désigne en effet ce qui est respecté.

³⁰⁹ Voir plus loin chapitre sur le héros homme et son cheval.

« Il y a très longtemps est apparu le premier être humain dans le monde 'du Milieu'. Il ignorait ses origines : était-il tombé du ciel, était-il apparu avec la pluie et la neige, avait-il poussé de dessous la terre comme une herbe verte ? Il ne connaissait ni sa mère si son père. Sa force de vie dépendait de sa terre natale. Il considérait l'*alaas* natal, à l'est duquel poussait l'arbre sacré, comme son père et sa mère. Cet homme n'avait ni maison, ni âtre. Il se nourrissait de la viande crue des animaux sauvages qu'il capturait. Et il pensa qu'un homme devait avoir une maison et un âtre. Il se fit une hache de pierre, coupa du bois, construisit une maison, un foyer, une clôture, un poteau d'attache et fit un feu. Il demanda à Ürüŋ Ajyy Tojon des veaux et des poulains, qui constituèrent la base de son cheptel bovin et équin. Il se sentit fort et puissant. » (Emelânov, 1980 : 108).

Le pays où naît le héros est une terre idéale, où l'eau ne gèle pas, où les arbres sont toujours verts et d'où les oiseaux n'émigrent pas. Ce pays s'oppose à celui des monstres *abaahy*, où les végétaux sont en fer. De même la mer de glace s'oppose à la mer de feu, et les cols de montagne aux fosses qui mènent au « monde du bas ». Il faut préciser ici que la description du pays natal du héros s'oppose à la réalité du paysage iakoute. En effet, la Iakoutie dont deux tiers du territoire sont situés en zone arctique ; le climat y est rude et les températures y atteignent communément les -60°C ³¹⁰.

Même s'il est né dans un pays magnifique, le héros ressent un jour le besoin d'aller parcourir le monde, soit pour se trouver une femme, soit par la nécessité de mesurer ses forces à un adversaire digne de ses capacités. Ce désir de lutte apparemment gratuite est généralement favorisé par un rapt de femme, de bétail ou une autre provocation de la part d'un *abaahy*.

La structure de l'*oloyxo* se découpe de la manière suivante (Emelânov, 1980 : 11-12) :

- 1/ Exposition : description du pays où vit le héros et de l'arbre sacré, de la demeure du héros, de sa richesse et de ses armes. Son portrait.
- 2/ Intrigue : prétexte pour que le héros quitte son pays natal.
- 3/ Développement de l'action : son voyage, comment il repousse les obstacles.
- 4/ Culmination : lutte et victoire contre l'ennemi, demande en mariage
- 5/ Suite de l'action : trajet du retour du héros vers son pays, mise à l'écart des difficultés du parcours et punition des ennemis vaincus et de leurs parents.
- 6/ Retour du héros chez lui avec sa femme. Leur vie heureuse et riche. Prolongement de la lignée des Ouriänkhaïs Sakhas³¹¹

³¹⁰ C'est en Iakoutie que se situent les deux pôles du froid de l'hémisphère Nord (Ojmjakon et Verkhoïansk), où l'amplitude thermique est de 110°C (les températures varient de -68 à $+37^{\circ}\text{C}$). L'hiver dure approximativement, suivant les régions, huit mois de l'année. On comprend donc que la verdure des épopées se réduit bien à un idéal, même si les Iakoutes se réjouissent de l'explosion d'herbes et de fleurs qui a lieu au mois de juin (Maj, 2001 : 15-19).

³¹¹ Voici une description plus détaillée résumant les actions du héros dans l'épopée Müld'ü Bögö (Zabolockij, 1937) que je note avec davantage de détails en annexe de ce travail :

1. Description introductive (pp.15-36)
2. Les fondateurs de la lignée et leur fils aîné Xalyad'yamar Bergen (pp.36-44)
3. La naissance du héros et de sa sœur (pp.45-51)
4. Le « pêché » des fondateurs de lignée à l'encontre leur peuple (pp.51-58)
5. La demande en mariage du héros *abaahy* et la première apparition en scène du héros (pp.58-78)

Le temps dans l'*oloŋxo* n'est pas défini. A aucun moment l'âge du héros n'est connu, même lorsqu'il devient père, puis parfois grand-père. La durée de son cheminement reste très vague. On compte en saisons, c'est à dire en nombre d'hivers passés, et en nombre de fois où le cheval perd sa toison.

A la fin de l'épopée, le héros revient dans son pays d'origine et constate généralement que, bien loin de s'être amoindrie, sa richesse a augmenté. Parvenu à ses fins, il peut poser les fondements de « la lignée des Ouriankhais Sakhas ».

3.3.2. Quelques remarques préliminaires sur le cheval dans les *oloŋxo*

Roberte Hamayon écrit à propos de l'épopée des Bouriates de l'Ouest : « Ils ont refusé non seulement le soutien commode de la mémoire que pouvait constituer l'écriture, mais aussi la réduction de leur tradition orale au seul rôle d'emblème ethnique ; ils semblent au contraire avoir demandé à celle-ci de rester un outil de pensée, préférant à une vaine fidélité à ses paroles leur remodelage infini, comme s'ils voulaient qu'elles ne cessent pas d'avoir un sens toujours approprié au problème du moment ; l'abondance des variantes dans le discours épique (et plus encore mythique) est là pour le dire, trahissant les hésitations, les contradictions et les divergences de la pensée populaire toujours en éveil. » (Hamayon, 1990 : 154).

-
6. L'aide de la divinité de la terre au héros (pp.78-94)
 7. Comment le héros est trempé (comme le fer, par le forgeron) et reçoit son nom de héros (pp.94-108)
 8. Müld'ü Böğö sur le rocher du destin fait la connaissance de ses futurs adversaires (pp.108-118)
 9. Müld'ü Böğö détruit le pays *abaahy* (pp.118-143)
 10. Müld'ü Böğö part sauver Syralyman Kuo et son pays (pp.143-167)
 11. Le combat de Müld'ü Böğö avec Kün Tegierimenom (pp.167-190)
 12. La victoire sur D'ege Baaba et le sauvetage de Kün Tunalynsa, la sœur de Kün Tegierimen (pp.190-231)
 13. Müld'ü Böğö reçoit son cheval de héros (pp.231-247)
 14. L'eau vive, son gardien le héros Kyrzydymyan et la sœur de celui-ci Syralyman Kuo
 15. La victoire de Müld'ü Böğö contre Bügüsteen černyj
 16. Müld'ü Böğö demande la main de Syralyman Kuo
 17. La victoire de Müld'ü Böğö sur Baltaraa-Baatyr (pp.306-320)
 18. Le héros toungouse Ard'amaan-D'ard'amaan enlève Syralyman Kuo (pp.320-331)
 19. Müld'ü Böğö chez le sage Boso čaadaj (Seerkeen Sesen) (pp.331-341)
 20. Le premier combat de Müld'ü Böğö contre le héros toungouse Ard'amaan-D'ard'amaan (pp.341-354)
 21. Müld'ü Böğö et Ard'amaan-D'ard'amaan résistent à l'épreuve du fourneau des forgerons du monde souterrain (pp.254-363)
 22. L'aide des forgerons souterrains à Müld'ü Böğö (pp.363-383)
 23. Conclusion du combat entre Müld'ü Böğö et Ard'amaan-D'ard'amaan (pp.383-390)
 24. Le « chef » Külük D'ergelgen mène les héros au tribunal céleste (pp.390-397)
 25. Les héros devant le tribunal céleste (pp.397-427)
 26. La sentence du tribunal céleste envers Ard'amaan D'ard'amaan (pp.430-439)
 27. Le tribunal céleste juge Bügüsteen černyj et attribue Syralyman Kuo à Müld'ü Böğö (pp.439-447)
 28. Müld'ü Böğö ranime Syralyman Kuo et retourne dans son pays natal (pp.447-454)
 29. En plongeant dans le lac blanc comme du lait de sa terre natale, le héros se transforme en un jeune homme d'une beauté incroyable (pp.454-469)
 30. Epilogue (pp.469-489)

Ainsi, l'épopée iakoute veut « dire » quelque chose, et même si les noms des héros sont récurrents et la trame des épopées semblables, les actions diffèrent, parfois par des détails qui ont leur importance. On remarquera ainsi que le rôle du cheval n'est pas un mais pluriel. Or, s'il change, c'est bien pour mettre l'accent sur quelque chose de différent, qui découle de la diversité de ces rôles.

Mon hypothèse est que le cheval joue le rôle spécifique d'un animal parent du héros. Avant de me justifier, je ferai quelques remarques plus générales sur le cheval dans les épopées.

◆ 3.3.2.1. La gloire des *alaas*

J'ai montré en parlant de la domestication que l'*alaas* est le lieu de vie idéal pour l'éleveur. C'est la raison pour laquelle le Iakoute en fait l'apologie dans les différents genres oratoires, les chants de gloire et les récits épiques. Les Iakoutes sont des tribus héritières de celles des steppes d'Asie Centrale. Ces populations nomadisaient avec leurs chevaux et leurs autres animaux dans la steppe. On peut dire d'une certaine manière qu'ils ont trouvé dans l'*alaas* une alternative à la steppe dont ils étaient originaires.

Les Iakoutes expriment dans les récits épiques leur attachement à l'*alaas*, qu'ils considèrent comme leur mère. Er Soğotox (Emelânov, 1980 : 108) ignore ses origines et considère l'*alaas* natal comme sa mère et son père : c'est de lui qu'il tire ses forces. Dans les épopées, l'*alaas* est - comme je l'ai écrit plus haut - un pays verdoyant où l'eau ne gèle jamais et vers lequel le héros revient toujours entre ses différents voyages et campagnes militaires.

◆ 3.3.2.2. La richesse familiale

Dans les *olonxo*, le héros possède une quantité définie de chevaux et de vaches, qu'il a dès le départ ou qu'il demande à Ürüŋ Ajyy : « A Ürüŋ Ajyy il demanda des veaux et des poulains, qui furent la base de ses troupeaux bovins et équins. Il se sentit alors fort et puissant. » (Emelânov, 1980 : 108). Même s'il ne semble pas s'occuper lui-même de ses animaux, le héros, de retour chez lui avec sa femme, exprime généralement sa surprise que son cheptel n'ait pas diminué mais qu'il se soit, au contraire, multiplié pendant son absence. Le bétail est explicitement un signe de richesse dans ces récits, tout comme il l'est dans la vie réelle. En effet, les parents de Kögül Bögö « sont riches et ont beaucoup de bétail » (Emelânov, 1980 : 128) et Erbexçin Mergen « possède des troupeaux innombrables, une richesse immense » (Emelânov, 1980 : 152). De même l'héroïne Kylaannax Kyys est « très riche : elle a neuf étables (*xoton*), neuf troupeaux de chevaux, neuf greniers » (Emelânov, 1980 : 58). Lorsqu'il est question de troupeaux, vaches et chevaux sont mentionnés, pour désigner les bovins et les chevaux, les « noirs trotteurs et blancs trotteurs » ou ceux « à sabot fendu et ceux à sabot unique (d'un seul tenant) ». Ils coexistent sans s'opposer et, lorsque le héros demande à un esprit de protéger son bétail, il fait aussi bien allusion à ses chevaux qu'à ses vaches.

Voici ce que dit Ürüŋg Ajyy au héros :

« Nous t'avons envoyé en bas, en te donnant pour survivre
Des chevaux à la crinière courte et à la fourrure claire et pure
Des troupeaux aussi nombreux que les collines
Nous t'avons libéré, en te donnant pour vivre
Du bétail à cornes
A la fourrure dense, aux cornes pointues,
A l'odeur forte de transpiration,
Aux sabots divisés en deux,
Dont les troupeaux sont aussi nombreux que les prairies. » (Sportivny kulun
kullustur, vers 2405 à 2439)

C'est grâce à son bétail que l'homme de la vie réelle et le héros de l'épopée survivent. La richesse minimale du Yakoute est exprimée par une quantité donnée de bétail qui offre la possibilité au propriétaire, s'il la conserve, de toujours voir se régénérer ses troupeaux. Ainsi, lorsque les personnages des épopées se font voler leur cheptel, il est mentionné qu'il leur reste au moins une vache et une jument.

◆ 3.3.2.3. Le statut intermédiaire du cheval de travail

En parallèle du troupeau est mis en exergue le personnage du cheval individuel. Ce cheval est directement lié à celui qui est réellement utilisé par les Yakoutes dans la vie courante et qui sert à la fois d'animal de bât et de monture. Comme par le passé, les Yakoutes gardent près de leur maison un cheval, dont ils se servent pour de menus déplacements en selle et surtout pour le transport privé des blocs de glace destinés à procurer l'eau potable et celui des citernes d'eau qui alimentent les bains. Ce cheval est attaché dans la cour où on le nourrit de foin. Il s'abreuve lorsqu'il est utilisé à l'attelage pour se rendre sur les points d'eau. Ce cheval a un statut intermédiaire entre le cheval et la vache : attaché près du domicile de son propriétaire durant l'hiver, il ne dispose pas d'une écurie mais reste dehors par tous les temps.³¹²

Le cheval du héros est traité de la même manière que celui de la vie réelle. Dans les villages le cheval est généralement relâché un peu avant l'été, afin de reprendre du poids avant d'être capturé à nouveau pour tirer les charrettes de foin à l'occasion de la fenaison qui a lieu au mois d'août³¹³ ; à l'opposé, celui des épopées est relâché par le héros pour qu'il se repaisse sur les vertes prairies, tout en réapparaissant dès que son maître aura besoin de lui.

◆ 3.3.2.4. A propos des épithètes « homériques »

Le cheval individualisé a tant d'importance pour le héros qu'il participe des épithètes homériques désignant le héros. Ainsi le nom de Kullun Kullustur est accompagné d'une description de sa monture longue de quinze vers, comparée à différents oiseaux et considérée comme impétueuse. Les épithètes homériques - puisque c'est le nom qui leur est donné dans d'autres œuvres versifiées- prolongent le nom du héros, le qualifiant par rapport à son cheval. « On m'appelle Nürgun

³¹² Mes observations dates de l'hiver 1999 et l'été 2001.

³¹³ Informateurs, Kosjanov, menuisier et gardien de troupeaux, Xamagatta, 2003.

l'Impétueux / Celui qui possède le cheval moreau / Qui, venant de naître, se tient / A la limite des cieux » (Ojunksij, 1975 : 84). « Lui donnant un pareil nom ils firent descendre sur terre / Le puissant Er Soğotox / Qui possède le cheval roux sombre / A la tête riche en crins / Plus haute qu'une forêt dense » (Moguči Er Sofgotox, 1996 : 103). On peut noter que l'épithète est beaucoup plus longue que le nom en soi, donnant à penser que la description de la monture prenait davantage d'importance que celle du cavalier, éclipsé par celle-ci. Le héros Er Soğotox se définit par rapport à son cheval, et ceci dès sa naissance.

Ce phénomène s'étend, dans les croyances des Sakhas, à différents esprits. Alekseev a consigné les épithètes et les noms des « esprits mauvais du monde du haut » cités par différents chercheurs (Alekseev, 1975 : 93-195) :

Xara Sylgylaax : qui a des chevaux noirs

Odun-xallan-kysa, kygas sylgylaax Ko-Cemčej : la fille des cieux Odun aux chevaux roux

Küöx Elemes sylgylaax : qui ont des chevaux bleu tacheté

Xaxsaattyyr Xardang Buuraj, xara sylgylaax Kyyra Xaan : qui a un énorme cheval roux aux crins clairs

Kygas-magan sylgylaax : qui a un cheval roux à bouche blanche

Džeeki-magan sylgylaax : qui a un cheval complètement blanc

Kyrax xallan, xara mangaas sylgylaax yraas xallaan Adžaraj uola : habitant du ciel lointain, le fils d'Adžaraj, l'habitant du ciel pur qui possède l'étalon noir au front blanc

Xara Džagyl sylgylaax, aga uusa : la lignée qui possède des chevaux noirs ailés

Xara mangaas sylgylaax, xara mangaas turujalaax, xara mangaas agatyn uusa : la lignée à tête blanche, qui possède des grues noires à tête blanche et des chevaux noirs à tête blanche

On remarque également que les épithètes sont le plus souvent formulées sans le nom : la raison réside dans le fait qu'il vaut mieux ne pas se souvenir du nom pour éviter la colère des esprits. Ainsi l'épithète suffit amplement à désigner le nom propre qu'elle complète et auquel elle peut se substituer.

Dans le dernier exemple, on voit que se confondent complètement trois éléments (lignée, grues et chevaux) affublés chacun du complément « à tête blanche », ce qui confirme notre hypothèse -mentionnée en première partie- d'assimilation et d'identification de l'homme à sa monture.

Au niveau individuel, l'homme iakoute pouvait propager sa célébrité par le fait de posséder la meilleure monture de la région. C'est pourquoi les récits évoquent souvent un personnage connu comme propriétaire d'un cheval fameux, souvent convoité par quelqu'un d'autre (Ergis, 1960a : 263; 1960b : 96).

Enfin, il existe une autre épithète désignant, quant à elle, non un individu mais tout le peuple iakoute : la tribu « qui a des rênes dans le dos » (Emelânov, 1983 : 80). Si cette épithète montre l'importance du cheval à un niveau plus élevé (celui de la lignée, du clan), elle montre aussi que le cheval représente pour le peuple iakoute un moyen d'identification significatif.

3.3.3. Le cheval comme parent symbolique

Il devient clair que le cheval n'est pas à considérer dans les récits héroïques comme une simple monture, un simple instrument dont le héros se sert lorsqu'il en a besoin, mais plutôt comme un élément porteur - et donneur - de sens. Qu'il puisse servir de support identificatoire vient confirmer l'étude des relations de comparaison existant entre d'une part les groupes humains et animaux et, de l'autre, les individus animaux et humains. D'une certaine manière, il faut mériter d'être comparé à un animal mâle. Le chamane, je l'ai montré, dispose du statut social et religieux, qui justifie son rapport avec les mâles entiers, domestiques ou sauvages. Le héros iakoute a donc lui aussi le privilège d'être rapproché d'un animal mâle, son cheval ami et conseiller.

Voici donc une première raison de s'intéresser au cheval non comme à une monture mais - comme je l'ai annoncé au début de ce chapitre - comme à un personnage proche, un double - et, pourquoi pas, même un parent symbolique -, du héros.

Lorsqu'Emelânov (1980 : 374-375) classe les *олоххо*, il le fait en premier lieu selon trois catégories : 1/ l'installation au monde 'du milieu', 2/les fondateurs des tribus ouriankhaï sakhas, 3/ les protecteurs des tribus ajyy et ouriankhaï sakha. Il est donc apparemment primordial pour lui de classer les *олоххо* par thème. Mais en réalité, dans les épopées, presque chaque héros est fondateur de lignée et chaque héros a une fonction de protecteur. Je proposerai une tout autre classification, sans doute plus difficile à établir. En effet, les *олоххо* comportent un nombre important de protagonistes, à tel point qu'il est parfois laborieux de suivre le déroulement des actions. Il est nécessaire pourtant de se souvenir de chacun d'eux, car par exemple un personnage présent au début d'une épopée peut jouer un grand rôle à la fin, alors qu'il disparaît pendant presque tout le récit. Les personnages - et surtout les liens qu'ils entretiennent, tissent et défont entre eux - construisent la trame de l'épopée. On peut se perdre dans la profusion des parents, des sœurs, des frères, des héros qui deviennent des beaux-frères, des premiers mariages puis des seconds. Il devient donc évident, comme l'a déjà montré Roberte Hamayon (1990) pour les récits épiques bouriates, qu'il faut regarder du côté des relations sociales, et plus particulièrement celles relatives à l'alliance, pour comprendre le récit. Ceci étant dit, je propose d'étudier la place que le cheval joue dans les épopées sous l'angle original de ces relations.

◆ 3.3.3.1. Le héros-homme et son cheval

Nous allons étudier la nature des relations qui unissent le héros à son cheval. On pourrait peut-être même parler du « cheval et son héros ».

Le héros est un homme ou une femme qui peut être célibataire, avoir - indifféremment de son sexe - un frère, une sœur ou plusieurs frères et sœurs (un frère et une sœur, plusieurs sœurs, plusieurs frères, plusieurs frères et plusieurs sœurs) avant d'éprouver le désir d' (ou d'être amené à) accomplir ses actions héroïques.

C'est donc par là que je commencerai : je traiterai ces relations en les séparant par genre en évoquant le héros masculin, avant de traiter de son équivalent féminin.

3.3.3.1.1. Cheval prédestiné, femme prédestinée ?

Au moment où il souhaite partir en campagne, le héros, qui peut posséder du bétail, s'adresse à l'esprit de l'arbre sacré se présentant sous la forme d'une vieille femme (ou à Ürüŋ Ajyy Tojon, à un membre de sa famille ou encore directement à D'öhögöj) afin qu'un cheval lui soit donné. Il en est ainsi de Sidži Boxsong Bogatyr' auquel une voix dit :

« Tu es le fils cadet de Ürüŋ Ajyy Tojon. Au moment de ton installation dans le monde du milieu, tu n'as pas reçu ton cheval prédestiné. Il est temps que tu le reçoives. Ton nom est Sidži Boxsong Bogatyr'. Sois le fondateur de la lignée des gens du monde 'du milieu'. Allume un feu. Elève le bétail et multiplie les êtres humains. Ceci étant dit, on fit descendre son cheval de preux. L'homme impuissant l'attrapa par le harnais. Il puisa dans son oreille droite l'eau vive, en but une partie et se lava avec le reste. Il devint fort et puissant. Dans son oreille gauche, il trouva son habit, ses attributs de héros et ses armes. Alors le nouveau héros se mit en selle et partit en campagne. » (Emelânov, 1980 : 47)³¹⁴.

Au premier abord, le cheval fait partie des accessoires indispensables du héros, au même titre que les flèches et la lance. Cependant, il semble passer du statut d'accessoire à celui d'élément déterminant pour le caractère héroïque de l'homme. Il est désigné comme cheval « de héros ». Le cheval de héros donné à l'homme « ordinaire », qui se doit d'accomplir des actions dignes d'un héros, donne au cheval les mêmes caractéristiques que celles de son maître. Et on sait dès le départ qu'il y aura des « histoires de femme ».

On sent dans certains *oloxo* une contrainte, qui n'est d'ailleurs pas propre à la culture Sakha³¹⁵, en ce que le héros est semblable à l'image grecque de l'individu, « jouet des dieux sur la scène théâtrale de la vie ». Er Erejdeejdex Er Soğotox consulte l'arbre sacré, d'où sort une vieille femme au corps blanc et aux cheveux jusqu'à la ceinture qui lui dit : « Je sais tout [...] Le temps est venu. Va droit au sud, le chemin sera difficile, mais tu trouveras ta promise » (*idem* : 78). De même, elle révèle au héros Tong Saar que sa « promise est Ajtaly Kuo à la tresse longue de huit sagènes³¹⁶, la fille du vieux Sabyja Baaj Tojon » (*idem* : 144). Le héros accepte la plupart du temps d'épouser la sœur du personnage à qui il rend service ou bien la jeune fille que lui a indiquée la vieille femme de l'arbre sacré. Kulun Kullustur est original en ce qu'il refuse d'accepter la destinée qui lui est dictée par un tiers. Il répond à la prophétie de l'oiseau à voix humaine qui lui conseille d'aller trouver la vieille Külüm Xotun et le vieux Sandaar Tojon pour épouser leur fille, la chamanesse Kjun Tolomon Njurgustaj : « Est-il possible qu'un homme tel que moi

³¹⁴ Il serait intéressant d'effectuer un comparatif avec les épopées et les contes russes, dont le héros porte le nom de *bogatyr'*.

³¹⁵ On connaît en effet le déterminisme de la tragédie grecque.

³¹⁶ La sagène est une ancienne unité de mesure russe. Elle correspond à 3 archines (1 archine = 0,711 mètre).

prenne pour femme cette rosse ? [...] Jamais je ne me marierai avec cette beauté des Adžaraj. » (Kulun Kullustur Sportivny, 297). Mais malgré sa protestation, Kulun Kullustur accepte finalement de se marier car elle lui offre un cheval. Le héros n'a pas la liberté de choisir sa femme ni son cheval. Dans cet *oloxo* par exemple, sa liberté est toute relative car, si la femme ne le prend pas de force pour mari, elle lui offre une monture qu'il ne peut refuser. Dans une autre épopée, Erbexčïn Mergen décide de capturer le cheval du troupeau qui lui plaît mais sans y parvenir, car le lasso capture toujours le même cheval, qui lui a été « prédestiné »³¹⁷.

Voici un résumé de la version courte de cette épopée :

Il vit seul sans connaître ses origines. Un jour alors qu'il fait paître ses innombrables troupeaux, le héros Suksujdaan Baatyr vient lui demander de le protéger contre la chamanesse Uot Ugajdaan. Le héros transforme Suksujdaan Baatyr en une pierre qu'il met dans sa poche. Ils vivent ensemble. Puis Uot Ugajdaan revient le voir et l'invite. Trois ans plus tard Erbexčïn Mergen décide de se rendre chez elle. Il décide de capturer le cheval du troupeau qui lui plaît. Il lance trois fois son lasso, et chaque fois il attrape un poulain noir. De colère il veut lui ouvrir le ventre. Le poulain lui dit : « du ciel du haut du pays de Ürüŋ Ajyy Tojon trois chamanesses, la fille du soleil Kūögeldžin, la fille de la lune Yjbaldžin, et la fille des pléiades Ürümečči, ont fait descendre hier ton cheval prédestiné. Je suis ce cheval ». Erbexčïn Mergen attache le poulain pour le guérir à trois poteaux d'attache. Le poulain prend du poids et se transforme en un puissant cheval de héros avec une bride en or et sept étriers. Le héros met son armure et parcourt trois fois son pays. Il décide d'aller vers l'est, pays du héros Suksujdaan. La deuxième année du voyage le cheval refuse d'aller plus loin et jette son cavalier à terre en lui disant qu'il ne lui a pas une fois donné à manger. Il va paître. Le héros part à pied chez Suksujdaan mais tombe de fatigue. Celui-ci lui offre un cheval et un chien noir, en lui demandant de le protéger comme soi-même. Le héros rentre chez lui. Son cheval de héros l'attend. Le chien se transforme en femme, qui s'occupe de sa maison durant la journée. Un jour Erbexčïn Mergen brûle sa peau de chien et ils commencent leur vie de couple. (Emelânov, 1980 : 152)

Ces histoires le montrent : le héros ne parvient pas à contrer le destin. Un cheval et une femme lui sont « prédestinés » et il ne peut contourner cette prescription.

3.3.3.1.2. Cheval de héros, cheval de campagne ?

Le cheval fait-il office de destrier au sens où on l'entend dans notre société : cheval de guerre et instrument de bataille ? Il est tout d'abord idéologiquement un moyen de transport. Les crins de sa queue et de sa crinière sont ses ailes et lui permettent de franchir en volant les mers et les montagnes (Ojunksij, 1975 : 77). Au cheval de

³¹⁷ La notion de prédestination est constante dans les épopées. Le cheval ainsi que le conjoint sont dits « prédestinés ». Dans les croyances, il existe un esprit supposé responsable du sort et du destin. Taŋxa Xaan Tojon « prédit et prédétermine l'avenir de l'être humain. Lors de la naissance d'un humain, il écrit son destin sur ses lettres (*suruk*, de *suruj*, écrire) célestes (Kulakovskij, 1979 : 21). De là viendrait le nom de la période de divination qui a lieu début janvier : *taŋxa kem* (la période de *taŋxa*). Kulakovskij ajoute qu'un autre esprit nommé D'ylğa xaan (de *d'ylğa*, le destin) possède des fonctions analogues mais serait considéré comme « plus compétent pour indiquer quand doit arriver un événement » (Kulakovskij, 1979 : 22).

Mögülü le Fort, il pousse des ailes quand son maître le selle pour aller chercher sa fiancée sur la montagne dorée (Emelânov, 1980 : 53). L'animal est présent lorsque l'homme doit parcourir de lointaines contrées. Ainsi Er Soğotox et son cheval marchent longtemps, « reconnaissant l'hiver à la neige et l'été à la pluie » (*idem* : 91). Le cheval s'arrête, une fois sa fonction de moyen de transport accomplie. Le héros le transforme provisoirement en pierre ou en racine ou bien l'envoie se reposer en lui faisant promettre d'accourir s'il vient à avoir besoin de lui.

A aucun moment dans les épopées, le héros ne se bat à cheval contre son adversaire *abaahy*. Il y a dans les *oloxo* un réel refus de considérer le cheval dans l'optique utilitaire du destrier. Celui-ci n'est donc pas un instrument de combat, mais davantage un élément qui lui permet de se rendre d'un endroit stratégique (pays natal, lieu de combat, lieu de résidence de sa fiancée) à un autre. Son rôle n'est pour autant pas réduit à cette fonction. D'une certaine manière la comparaison est tentante entre le héros et son cheval réel et le chamane et son tambour, cheval symbolique³¹⁸.

3.3.3.1.3. Le cheval, condition du mariage

Le cheval est donc l'élément qui permet au héros de mener à bien ses actions. Sans lui, il ne peut ni quitter son pays natal, ni parcourir le pays dans toutes les directions, ni - moins encore - trouver sa fiancée. Le mariage du héros est toujours conditionné par la présence du cheval.

Ce dernier joue le plus souvent un rôle de transport, que ce soit pour le héros ou pour la belle. Le héros peut en effet mettre sa fiancée sur le dos de l'animal ou la glisser sous forme de pelote de poils dans son oreille, afin de la préserver provisoirement de la convoitise d'un autre. Ainsi, dans l'épopée Sidži Boxsoŋ Bogatyr', le cheval, sur lequel est monté le héros, permet d'effectuer le rapt de la plus belle fille de Adžy Budžu en la prenant en croupe (*idem* : 49). Dans Mügülü Bögö (*idem* : 56), le cheval se couche sur la paume de l'*abaahy* qui doit l'attraper et reçoit la belle à sa place, sous forme de pelote, dans l'oreille et l'emporte pour la mettre à l'abri, ceci sans le héros. De même Nûrgun Bootur demande à son cheval de s'occuper de sa sœur :

« Le héros Nûrgun
Sortit de sous les jambes [du dragon Tîmir Džistej]
De sous sa patte à griffes

³¹⁸ Le héros peut par d'autres points être comparé au chamane. Tous deux en lutte contre des *abaahy*, le héros combat des êtres censés réels, sans doute d'une autre tribu ou d'un autre peuple, qui lui volent des épouses, alors que le chamane tente, dans les rites de guérison, de rendre au malade son âme volée par un esprit mauvais *abaahy*. Les armes du héros sont forgés, et son cheval parfois donné par Kytaj Baxsy, le forgeron du monde 'du bas'. Le chamane, pour sa part, voit fabriquer par le forgeron (*timir uuba* : maître du fer) les représentations d'animaux et les autres attributs cousus sur son costume. De même que le héros ne pourrait réussir sa quête sans l'aide du forgeron, il est souvent dit, dans la vie réelle, que le forgeron est plus fort que le chamane et mon informateur Mandar, forgeron dans la région de Taatta, évoque un récit racontant l'histoire d'un forgeron qui arrive à humilier un chamane prétendu parmi les plus forts. Anne de Sales montre dans son article (1981) que le forgeron, s'il a un statut d'aîné créateur par rapport au chamane, a en revanche une valeur inférieure à celle du chamane. Par ailleurs, comme je le montre ici, on peut comparer dans une certaine mesure le rôle d'auxiliaire que le cheval a pour le héros et pour le chamane.

Ajtalyyn Kuo, sa sœur
 La fit rouler dans ses paumes
 En prononçant une incantation
 Et la transforma en quelque chose de petit
 Presque en une boule poilue
 Et l'enfila dans l'oreille de son cheval.
 Là, Nûrgun tourna son cheval
 Du côté de la terre du milieu et lui dit :
 « Mon bon cheval
 Tu m'as été envoyé par le destin
 Quand je t'appellerai
 Où que tu sois
 Reviens aussitôt me voir
 En le caressant des cinq doigts de la main
 Nûrgun donna une tape à son cheval
 Sur son cou incliné
 Et le cheval s'enfuit... » (Ojunkskij, 1975 : 112)

Il apparaît que le héros ne peut, seul, mener à bien sa quête de compagne. S'il permet le mariage, le cheval peut aussi le rendre inévitable. Kulun Kullustur est le modèle du héros qui se rebelle contre son destin. Alors que la chamane lui annonce qu'elle est venue « accomplir sa destinée, qui consiste à être la fondatrice de la lignée des Iakoutes » (Sportivny Kulun Kullustur, 1985b : vers 960), il refuse de la prendre pour épouse. Pourtant, le sort s'accomplit : Kulun accepte le mariage lorsque la femme lui offre un cheval car « à un homme tel que [lui] il convient de posséder un cheval de selle ».

Le cheval dispose, en tant que personnage à part entière, d'une marge de manœuvre indépendante du héros. Il est le seul à en être privilégié, ou plutôt le seul dont l'épopée parle réellement, car les actions des chevaux des autres personnages, alliés *ajyy* ou adversaires *abaaby*, ne sont pas mises en avant.

3.3.3.1.4. Le double du héros

Nous venons de voir que le cheval peut transporter la sœur, ou la fiancée du héros, soit sur son dos, soit dans l'une de ses oreilles. L'animal peut apparemment effectuer une action à la place du héros : si c'est à ce dernier, et non à un cheval, de sauver la belle, le cheval peut pallier ses manquements. Cela permet en quelque sorte au héros de « rester humain », de se trouver en difficulté. Que le héros se trouve seul, sans frère et sans allié *ajyy*, et son cheval l'aidera. Il accomplira soit lui-même l'action, comme c'est le cas lorsqu'il prend la fiancée sur son dos et l'emporte, soit ira chercher de l'aide.

Le cheval peut effectuer d'autres actions de manière indépendante et prendre une part défensive à la trame du récit. Ainsi, lorsque le héros entre en combat singulier avec un *abaaby*, son cheval se mesure au cheval de cet *abaaby*. C'est le cas dans Kulun Kullustur :

« Il regarda du côté du poteau d'attache et vit :
 Un cheval pie se tient attaché au poteau
 Il a deux jambes
 Un œil

Avec une tache vive à sept endroits
 Au poteau du milieu est attaché un cheval noir
 Au dernier poteau
 Est attaché un cheval roux :
 Il n'a pas de poils
 De derrière on ne remarque pas sa queue
 De devant on ne voit pas sa crinière
 Notre homme se dépêcha et pensa : 'Voilà ! Où puis-je attacher mon cheval ?
 Je suis quand même un étranger connu, le meilleur de mon *uluus*. Si je fais le
 tour de ces chevaux sylvestres et que j'attache le mien près des portes, j'aurai
 honte. Que la chance détermine le destin de mon jeune cheval et peut-être
 que ces chevaux sylvains³¹⁹ ne le mangeront pas !'. Ayant pris ainsi sa
 décision, il conduisit son cheval devant le poteau de devant et jeta sur lui les
 rênes.

Ceci fait, il marcha vers les portes de la maison, avançant avec peine, tombant
 régulièrement. En chemin, il regarda et fit tout de suite demi-tour : le cheval
abaahy avait reniflé les naseaux du cheval *ajyy* et, ayant henni de manière
 effrayante, s'appêtait à saisir entre ses dents la tête du cheval *ajyy*. Mais le
 cheval *ajyy* se retourna, détourna la tête. Ses rênes sautèrent du poteau et
 s'attachèrent au troussequin de la selle. Le cheval *ajyy*, avec un hennissement
 tonitruant, saisit des dents le garrot du cheval *abaahy*. Le cheval *abaahy* s'était
 assis sur la jambe de derrière et avait rompu dans un fracas sa rêne en fer. Et
 ils commencèrent à se battre, soulevant la poussière. Le cheval *ajyy*, s'étant
 agrippé au garrot du cheval *abaahy*, lui avait plié la tête, il battit des ailes, le fit
 se coucher à l'aide de l'extrémité de son sabot. Il le fit s'allonger de telle
 manière qu'il le sectionna dans un fracas jusqu'au milieu du poitrail et qu'il
 envoya l'autre moitié avec la tête de l'autre côté de la cour. »³²⁰ (Sportivny
 Kulun Kullustur, 1985b : vers 9113 à 9132)

Le cheval est qualifié des mêmes épithètes que son maître : l'homme *ajyy* est le
 maître d'un cheval *ajyy*. L'*abaahy*, pour sa part, a un cheval *abaahy*, qui, comme lui, est
 un être de fer auquel il manque la moitié des membres (un seul œil et uniquement
 deux jambes). Au cheval sont attribuées les mêmes qualités qu'au héros : la fougue,
 l'impétuosité, la force. Le cheval a le don de parole et sa voix est humaine. On peut
 voir en lui un double animal de son maître qui accomplit des actions
 complémentaires : qu'elles soient symétriques comme l'est la bataille contre le cheval
abaahy ou parallèles comme dans le cas où il emporte la jeune fille pendant que le
 héros est en train de se battre. D'ailleurs, il faut remarquer, encore une fois,
 qu'aucune scène de combat n'a lieu à cheval et que le héros lutte à pied contre son
 adversaire, pendant que parallèlement sa monture se mesure à celle de l'ennemi.

³¹⁹ Il s'agit peut-être ici d'établir un rapport avec les rennes. En effet, l'ennemi le plus fréquent du héros est un habitant des forêts qui monte à dos de renne ou conduit un attelage. Par souci de parallélisme les rennes se seraient-ils transformés en chevaux ? Ou bien les chevaux auraient-ils pris les qualités « sylvestres » des rennes ?

³²⁰ Le morceau de l'extrait écrit en prose l'est aussi dans le texte original. Il est probable que ce soit une partie narrative, sans rimes, comme il me semble, pour en avoir entendu, existe dans les épopées. Ce sont des parties généralement transitoires et où aucun personnage ne prend la parole. En effet, le conteur d'épopée change de voix pour chacun des personnages. Voir aussi Emelánov (1980 : 46), chez qui l'on trouve trois scènes consécutives de combat parallèle entre chevaux d'une part et hommes de l'autre.

Plus encore, s'ils sont rapprochés par leur appartenance commune à la tribu *ajyy*, le héros et le cheval sont, dans certains *oloxo*, même considérés comme des (presque) frères (des frères de lait) puisqu'ils ont la même provenance et (presque) le même âge. Le héros est l'un des descendants des fils de Ürüŋ Ajyy Tojon et le cheval le fruit de l'union entre le plus bel étalon et la meilleure jument du même Ürüŋ Ajyy Tojon. (Emelânov, 1980 : 25) Cette idée est présente dans les paroles que Ürüŋ Ajyy Tojon adresse à Kulun Kullustur Il y a donc un parallélisme très fort entre le cheval et le héros :

« Quelque temps après ta naissance
Le temps que trois bouts de viande aient bouilli
De la plus pure race, la base de mon troupeau,
D'une jument n'ayant encore jamais pouliné
De mon meilleur étalon Xaan Džaralyk
Est né un poulain
Qui, en appuyant les jambes
A cassé les poutres du large et vif ciel.
Ce cheval est [suit l'épithète homérique qui qualifie le Cheval Rouge Feu,
toujours la même épithète et on dit plus loin que c'est le cheval qui lui est
destiné] » (Sportivny Kulun Kullustur, 1985b : vers 2344 à 2368)

Il est précisé que le héros et le cheval sont nés presque au même moment. Cet extrait rejoint à nouveau la notion de prédestination : dès leur naissance, l'homme et son cheval sont prédestinés³²¹ l'un à l'autre et incarnent deux personnages parallèles.³²²

Voici la trame de l'*oloxo* N°34 consigné par Emelânov :

Un homme a deux femmes. Chacune a un fils. Ils s'appellent Elik Bootur et Njyrgyl Bootur. L'homme meurt à cinquante ans et on fait de sa tombe un kourgane³²³. Les frères partent à la recherche des chevaux qui leur sont destinés. En chemin, ils rencontrent quarante taureaux et le plus jeune, le plus fort d'entre eux, les tue. Ils les font cuire, le plus jeune en mange trente et l'aîné dix. Avec le cuir, ils font des vêtements. (...) Au bord de la mer de feu ils trouvent leurs chevaux prédestinés en train de paître. Ils les montent et rentrent à la maison. En chemin ils décident de tester lequel des deux est le plus rapide. C'est le cheval du jeune qui arrive le premier à la maison et s'appuie à l'arbre sacré de la terre natale. (...) Un jour le frère aîné est tué par un *abaahy*. Son cheval le prend sur son dos et l'emporte jusqu'à son frère, qui part le venger...etc » (Emelânov, 1980 : 139-144)

Le cheval est capable d'effectuer des actions « héroïques » et le héros peut se présenter sous une apparence presque chevaline :

« Comment étaient les habits et le harnachement de cet homme ?
Il portait un manteau fait dans le dos

³²¹ Le terme est celui utilisé dans l'*oloxo* de traduction russe. Le héros Er Sogotox a pour femme prédestinée Saryadyman Kuo. Le texte iakoute est « *ürdük aattaax / ütiiö suraxtaax džaxtar kihini / ejexe anaan olorobun. Naaj dien tölö boluaajağyn.* » : « J'ai préparé pour toi une jeune femme au bon nom et à la réputation sans tache. » (Er Sogotox, 1996, p.278).

³²² Voir monologue du cheval de Nürgun : « Avec toi nous devons parcourir le même chemin / mon ami qui m'a été donné par le destin » (Ojuns kij, 1975 : 133).

³²³ J'ai en effet pu observer en 2003 ce qui ressemblait à plusieurs kourganes les uns à côtés des autres par les très larges cercles sur les pâturages, dont la circonférence était délimitée par de grosses pierres. J'ai en revanche oublié si c'était dans la région de Verkhoïansk ou celle de Taatta.

D'un poulain d'un an qui perdait ses poils
 Des culottes taillées dans la peau tannée de la croupe
 Des bottes hautes dotées de genouillères découpées dans la peau des jambes
 postérieures
 Des gants faits dans les peaux des jambes antérieures
 Un chapeau fait dans une peau de tête de poulain
 Dont les protège-oreilles étaient découpés dans la peau des oreilles d'un
 poulain
 Le cou emmitouflé dans une queue de poulain » (Sportivny Kulun Kullustur,
 1985 : vers 6028 à 6163)

Ainsi, davantage que des éléments dissociés, le cheval et le héros portent en eux le
 potentiel de l'autre, de sorte qu'en restant soi-même chacun possède un peu des
 qualités du second.

3.3.3.1.5. Le double supérieur

Bien des éléments montrent que le cheval joue un rôle qui ne se réduit pas à celui de
 simple double. Il est un ami, un conseiller. La relation entre lui et son cavalier est
 fondée sur le respect mutuel. Généralement, le héros laisse repartir son cheval avant
 de pénétrer dans le monde du bas, mais celui-ci accourt dès que son maître fait
 appel à lui. Le cheval peut sauver le héros par ses conseils, mais l'homme est tenu de
 lui laisser le temps de pâître et de se reposer.

« D'öhögj, le créateur des chevaux, avait ordonné
 Que le cheval grandisse auprès de l'homme
 Et qu'il devienne son ami...
 On dit que, dans ces temps anciens,
 Le cheval parlait avec son maître
 D'une voix humaine
 Qu'il lui donnait de sages conseils
 Qu'il l'aidait admirablement
 Quand celui-ci en avait besoin
 Quand un malheur arrivait. » (Ojunksij, 1975, chant N°3)

La relation entre eux relève de l'amitié, mais aussi d'une certaine servitude qui a lieu
 dans les deux sens. Le héros est en réalité obligé d'écouter son cheval sous peine de
 graves conséquences. 'Ne te plains pas de n'avoir pas été mis en garde', prévient le
 cheval de Nûrgun (Ojunksij, 1975 : 133)³²⁴.

Le cheval parle au héros avec autorité et, ce faisant, se place au-dessus de lui. Il
 possède une qualité qui fait entièrement défaut au héros : il est cheval prophétique
 annonciateur des malheurs et capable de souffler la manière de les éviter. Le cheval
 semble un être omniscient, le représentant de D'öhögj ou de Ürüŋ Ajyy Tojon
 dans le monde des *Ajyy*.

³²⁴ Ou encore :

« Si tu ne respectes pas
 Mon interdiction
 Tu tomberas dans une fosse
 De tourments mortels
 Dans le gouffre des malheurs sans fin.
 Souviens-toi bien de ces mots dans ton sang et dans ta chair
 Nourris-toi de cette parole ! » (Ojunksij, 1975, chant N°4).

« Dans les flammes, dans les bruits de tonnerre
 Dans les nuages
 Qui survolent la terre
 D'öhögöj m'a poussé hors des prairies célestes
 Me donnant cet ordre :
 Si ton cavalier Tojon
 Tombe dans le malheur en des régions étrangères
 Et que la peur s'abat sur lui
 Tu devras le servir
 Et lui dire la parole secrète... » (Ojunksij, 1975, chant N°4)

Les prophéties du cheval pour l'avenir s'accompagnent de révélations concernant le passé. En effet, l'animal possède la fonction de révélateur du secret de la naissance du héros. Ce dernier ne connaissant souvent pas ses origines, il se dit que « s'[il était] tombé du ciel il serait habillé autrement et s'[il était] monté du monde souterrain il serait couvert de terre ». Emelânov, 1980 : 101) Au moment où ils partent en campagne, le cheval révèle au héros qu'il est le petit-fils de Ürüŋ et lui divulgue parfois le nom de son épouse prédestinée (Emelânov, 1980 : 22). Dans l'épopée Dyraj Bögö (*idem*), alors que le héros blessé dort d'un sommeil de mort, le cheval s'envole chercher conseil auprès des trois scribes (rus : *pisar*³²⁵) qui lui révèlent le mystère de la naissance du héros ainsi que le secret de sa destinée. Les scribes sont les évocations des esprits auxquels les Iakoutes rendent des rites de divination : Taŋxa Xaan Tojon et Džylga Xaan Tojon sont les esprits du sort et du destin (Kulakovskij, 1979 : 21). De cette manière, le cheval est un intermédiaire entre le monde des esprits et celui des hommes, auxquels il rend compte de la volonté des esprits.

Enfin, le cheval peut sauver le héros en lui donnant l'eau vive qu'il extrait de son oreille. C'est du cheval que le héros tient à la fois le salut et la possibilité de partir en campagne, car c'est de l'animal qu'il obtient ses attributs de guerrier.

La relation entre le héros et le cheval, si elle est en apparence égalitaire, est en fait fondée sur un déséquilibre entre d'une part le héros obéissant et respectueux de son ami et, de l'autre, le cheval autoritaire doté d'une fonction « d'ange gardien », de guide et de sauveteur de son cavalier.

◆ 3.3.3.2. Mariages pour soi, arrangement de mariages

J'ai entamé une ébauche d'étude des *oloxo*. Ce travail, de longue haleine, nécessiterait d'y consacrer davantage de temps, mais les premiers résultats obtenus valent la peine d'être exposés et permettront de mieux comprendre le rôle que le cheval joue pour l'héroïne et pour le héros.

Je me fonde sur une comparaison des soixante-quinze *oloxo* consignés par Emelânov (1980)³²⁶. Certes, il s'agit de résumés, mais ceux-ci sont bien faits et donnent des indications précises quant aux types d'actions et aux personnages. De

³²⁵ Voir note un peu plus haut sur les esprits qui écrivent le destin des humains.

³²⁶ Dans ce chapitre, je me permettrai de donner seulement le numéro des *oloxo* pour plus de commodité. Il est aisé de les repérer dans le livre.

plus les soixante-quinze *oloŋxo* représentent environ la moitié des textes qui existent dans le corpus actuel, ce qui permet de dégager une tendance générale. Si onze textes sont d'origine inconnue, les autres proviennent de vingt-six régions différentes de Iakoutie. La région dont sont originaires le plus de récits est celle de Megino-Kangalas (Iakoutie centrale : sept textes). Viennent ensuite celles de Čurapča (Iakoutie centrale, cinq), Verkhoïansk (Nord, cinq), Amga (Centre, quatre), Ust'-Aldan (Centre, quatre), Taatta (Centre, trois), Nam (Centre, trois), Vilûj (Est, trois), Srednekolym'sk (Nord-Est, trois), Tajmyr (Nord, trois) puis les autres avec deux textes ou un seul.

3.3.3.2.1. Épopées à héros seul, à frère(s) et sœur(s)

Toutes les classifications sont d'une certaine manière arbitraires. Mais compte tenu du fait que les relations de parenté semblent si déterminantes dans le déroulement des actions des *oloŋxo*, je choisirai de classer les récits en fonction de la parenté du héros. Le héros est un homme ou une femme. Il est seul, a un frère, une sœur, ou plusieurs frères et sœurs. Considérant que le fait d'avoir un frère est différent de celui d'avoir une sœur et de celui d'en avoir plusieurs, j'ai tracé dans mon tableau au moins quatre catégories : 1/ le héros est seul, 2/ il a un frère, 3/ il a une sœur, 4/ il a plusieurs frères et sœurs.

Dans les épopées résumées par Emelânov, j'ai plus précisément répertorié ces cas de figure :

- Héros seul : 23 cas
- Héroïne seule : 6 cas
- Héros ayant une sœur : 14 cas
- Héroïne ayant une sœur : 4 cas
- Héros ayant deux sœurs : 2 cas
- Héros ayant trois sœurs : 3 cas
- Héros ayant un frère : 8 cas
- Héroïne ayant un frère : 3 cas
- Héros ayant deux frères : 1 cas
- Héros ayant deux frères et une sœur : 2 cas
- Héros ayant un frère et une sœur : 4 cas
- Héroïne ayant un frère et une sœur : 1 cas
- Héros ayant deux sœurs et un frère : 2 cas
- Héros ayant une mère : 2 cas
- Héros ayant ses deux parents : 12 cas
- Héroïne ayant ses deux parents : 4 cas
- Héroïne ayant un enfant au début du récit : 1 cas
- Héros ayant huit femmes au début du récit : 1 cas

Il faut tout d'abord remarquer que le nombre d'épopées où le héros est seul est largement supérieur aux autres (vingt-neuf). Le cas le plus fréquent est ensuite qu'il a une sœur (quatorze) ou un frère (onze). Il est bien moins fréquent que le héros ait davantage de germains. On peut signaler, sans que cela ait un réel impact sur

l'analyse que seuls seize récits précisent l'existence de parents (dans les récits épiques à héros seuls ou à sœur) au monde 'du milieu' pour le héros³²⁷.

Voyons à présent les différentes alliances qui se tissent dans l'*oloxo*. Elles sont de deux types : l'alliance du héros lui-même d'une part et celles auxquelles il contribue pour les autres personnages.

3.3.3.2.2. Qui épouse-t-on ?

Ce qui ressort le mieux des tableaux tracés, c'est le mariage le plus courant pour le héros masculin : dans trente-trois cas il se marie avec une fille menacée par un *abaahy* (sans qu'il soit mentionné qu'elle ait un frère) et, dans dix-sept cas avec la sœur d'un héros *ajyy* (parmi lesquels un *abaahy*) qui lui demande de retrouver sa sœur. Il peut cependant arriver qu'il se marie avec la fille de gens qu'il rencontre par hasard (trois cas) et dont il éloigne les soupirants *abaahy* (un cas), ou qu'il se marie avec la femme qui lui demande de sauver son frère (un cas). Par ailleurs, il n'est pas rare que des mariages aient lieu avec des chamanesses qui lui demandent protection (un cas) mais qu'il n'aime pas (un cas), dotée d'un caractère despotique (un cas) ou avec laquelle il se marie temporairement par ruse (un cas).

Les raisons qu'a l'héroïne de se marier sont plus difficiles à classer. Dans de rares cas elle a les mêmes raisons que la plupart des héros masculins : elle se marie avec un héros qui lui demande de retrouver sa sœur ou son frère (deux cas) ou avec le frère de la femme sauvée par son propre frère (deux cas). Mais souvent le mariage de l'héroïne est surprenant : avec un héros du monde du haut qui vient pour la servir (un cas), un héros chez qui le conduit son cheval (un cas), un héros dont elle vole le couteau en chemin (un cas), un héros qui sauve une autre femme (un cas), un héros qui a un messenger *abaahy* (un cas), un héros *ajyy* apparu au début sous la forme d'un *abaahy* dont elle avait fait son esclave (trois cas) ou un héros que lui propose son père mais à laquelle elle décide de se mesurer en combat singulier auparavant (un cas).

Dans le cas de deux frères, c'est toujours l'aîné qui se marie en premier, souvent avec le concours du cadet. Mais lorsqu'un héros a une sœur, l'ordre des mariages est moins explicite.

Le héros se marie parfois deux fois, mais c'est uniquement parce que son premier mariage n'a pas réussi ou qu'il lui a permis de gagner, par ruse, les faveurs d'une épouse pour en trouver une autre.

3.3.3.2.3. Un cadet symbolique instrument de quête

Dans les récits épiques, le héros est, comme l'écrivait Anne de Sales, souvent le cadet (Sales, 1981 : 54). Cette anthropologue a montré que le cadet, s'il est inférieur statutairement à son aîné, est cependant supérieur à lui sur l'échelle des valeurs. Ainsi, le cadet vainc son frère à la course (Emelânov, 1980 : N°34). C'est donc le cadet qui porte souvent secours à son aîné lorsque celui-ci est en difficulté : lorsque

³²⁷ Ainsi que trois cas particuliers cités plus haut : 1/ le héros a une mère (6,60), 2/ a huit femmes (24), 3/ a un enfant (14).

l'aîné meurt, son cheval l'amène à son cadet qui le fait revivre (*idem* : N°34, il le sauve également en *idem* : N°30, 41), son cheval transformé en éclair, tue l'*abaaby* avec lequel se bat son cavalier (*idem* : N°46). Il lui rend également des services, par exemple lorsque son aîné l'envoie trouver une femme à un héros qui en fait la demande (*idem* : N°61).

L'aîné prend soin de son cadet, car il sait qu'il peut avoir besoin de lui en de graves circonstances. C'est la raison pour laquelle il renvoie son frère cadet à la maison alors qu'ils se battent contre un *abaaby* (*idem* : N°56). De même l'héroïne se fait aider dans le combat par sa sœur et, remarquant que celle-ci est affaiblie, elle l'a renvoie dans son pays (*idem* : N°72).

Le rôle du cheval, en cela, est similaire à celui du cadet. En effet, quand le héros est arrivé aux confins de la terre 'du milieu', il renvoie son cheval à la maison (*idem* : N°58). Il prend d'ailleurs soin, dans tous les récits épiques de ne pas l'emmener au monde 'du bas'. Par ailleurs, lorsque le héros célibataire ne peut prendre soin de sa belle car il se trouve en conflit avec un adversaire, il se fait aider par son cheval. Le héros appelle son cheval à l'aide quand il faiblit dans son combat contre un *abaaby* : son cheval donne un coup de sabot à l'adversaire qui disparaît. Le héros met sa fiancée sur la croupe de son cheval pour rentrer chez lui et, lorsque son cheval faiblit, il l'envoie avec sa fiancée dans son pays natal (*idem* : N°55). Il est souvent noté que le héros cache sa femme dans l'oreille droite de son cheval (*idem* : N°64, 8, 34).

C'est pourquoi, mon hypothèse est que le cheval, dans les épopées, n'est pas une simple monture mais qu'il est, pour le héros seul, une sorte de cadet symbolique qui l'aide dans sa quête, et, pour le héros qui a un frère, un instrument de relation avec celui-ci. Dans tous les cas, le cheval joue le rôle d'un cadet, dont la valeur est supérieure, puisque c'est lui qui peut le sauver *in extremis* dans des situations qui seraient autrement sans issue. Comme dans les relations de parenté aîné-cadet, le héros se sert de son cheval et l'aîné se sert de son frère cadet pour atteindre son but, se marier ou effectuer une mission pour laquelle lui-même n'a pas envie de risquer sa vie.

3.3.3.2.4. Qui marie-t-on ?

Il n'y a parmi les soixante-quinze *oloxo* que vingt-deux mariages arrangés par le héros. Par ce terme, j'exclus ceux qui ne sont pas le fruit direct de l'action du héros. C'est le cas par exemple lorsque la sœur du héros rencontre un homme qu'elle combat et épouse, sauf si cet homme a des liens de parenté avec la femme du héros. Les héros seuls favorisent d'une manière générale le mariage d'un héros (homme lorsqu'il s'agit d'un héros masculin ; femme lorsqu'il s'agit d'un héros féminin) dont il épouse le germain (respectivement frère ou sœur). Il peut aussi rendre un service pour un autre comme dans le cas du forgeron qui lui forge ses attributs de héros et auquel il trouve une femme.

Il en va différemment pour les héros qui ne sont pas seuls et qui contribuent plutôt au mariage de leurs frères et sœurs.

◆ 3.3.3.3. La plus belle conquête... de la femme

L'expression de héros-femme sera peut-être critiquée. Je n'en ai pas trouvé de meilleure qui puisse, d'un côté faire ressortir l'opposition entre homme et femme et, de l'autre, permette de mettre en valeur une originalité des épopées iakoutes : la femme, lorsqu'elle effectue des actions héroïques, est davantage dotée de caractéristiques masculines que lorsqu'elle redevient une simple jeune femme une fois le récit terminé et l'ordre social rétabli : « en redescendant de cheval, elle redevient une charmante femme *ajyy* (épopée dans Emelânov, 1980 : N°12)³²⁸.

Il est ressorti de l'étude concernant le héros que le cheval est un personnage doué d'indépendance, qui non seulement sert le héros dans ses actions mais peut prédire son destin, lui faire des reproches et va quérir de l'aide lorsque celui-ci vient à mourir. Il agit avec lui ou parallèlement à lui, de sorte qu'il est davantage un double de son maître qu'un vulgaire personnage subalterne. Pour ce qui est de la femme, la relation au cheval est plus complexe. En lisant les épopées et leurs résumés j'ai compris qu'il fallait envisager deux cas de figures. Tout d'abord celui où la femme poursuit des actions héroïques, en luttant avec l'ennemi. Le cheval se révèle alors un double animal, comme dans le cas du héros masculin. C'est la raison pour laquelle je parlais de « héros féminin ». Je n'évoquerai pas ces relations, pareilles à celle de l'homme mais m'attacherai à commencer l'analyse d'un système plus complexe, fondé sur une hypothèse originale : lorsque l'héroïne est envisagée comme une femme, par opposition à l'homme, le rôle du cheval se transforme pour devenir celui d'un homme de sa parenté (c'est-à-dire à la fois de la filiation, de l'alliance et de la germanité).

Quels sont donc les liens entre l'héroïne, son cheval et les personnages masculins de l'*oloxo* ? Et y a-t-il un rapport entre la disparition des personnages masculins et celle du cheval ?

3.3.3.3.1. On ne refuse ni son cheval, ni son mari

Dans les épopées à frères ou homme seul, le héros apprend par un messager (son cheval, une chamanesse ou un *abaahy*) le nom de celle qui sera sa femme, Dans les épopées à sœurs ou femme seule, un *abaahy* vient demander la main de l'héroïne. Généralement, deux personnages sont susceptibles de lui rendre visite au début du récit : l'*abaahy* qui souhaite se mesurer à lui ou épouser sa sœur ou le héros *ajyy* qui l'appelle au secours et lui demande de sauver sa sœur enlevée par un *abaahy*. Dans les *oloxo* à femmes, l'héroïne reçoit directement la visite d'un *abaahy* qui lui annonce vouloir l'épouser.

Contrairement au héros qui part alors à la recherche de sa future femme et va combattre le voleur, l'héroïne refuse l'offre qui lui est faite. C'est ici qu'intervient le cheval car la jeune fille décide de demander un cheval (Emelânov, 1980 : 155) à son père, mais ce dernier lui rétorque de le chercher elle-même. En fait de cheval, il

³²⁸ Dans l'épopée N°75 le héros aussi demande à « ne plus être un héros : il veut être un homme simple, un chef de famille ; le fondateur d'une lignée ».

s'agit d'une jument, un parallélisme est conservé. Voici le résumé de l'épopée intitulée par Emelânov « Kyys Nûrgun » :

Un jour, alors que Kyys Nûrgun dort chez ses vieux parents, un *abaahy* sur un cheval *abaahy* vient la demander en mariage. Le père tue le cheval *abaahy*. L'*abaahy* se fâche et frappe le père. Kyys Nûrgun se réveille, demande sa bénédiction à Ilbis³²⁹ et tue l'*abaahy*. (...) Kyys Nûrgun demande ses attributs de guerrière à son père. (...) Elle décide d'aller dans le monde 'du bas'. Elle demande à son père de chercher son amie la jument. Son père lui répond qu'il ne peut pas la trouver. Kyys Nûrgun doit se rendre elle-même auprès de l'arbre sacré et agiter son harnais pour appeler sa jument. Alors, la jument accourra et mettra d'elle-même le harnais. Mais il faut la traiter avec attention. La jument sera petite. Kyys Nûrgun devra gagner sa reconnaissance, pour lui faire accepter qu'elle est sa maîtresse, prédestinée par 'le haut'. Kyys Nûrgun suit les conseils de son père. Elle appelle la jument et invoque Ajyysyt, les esprits de la terre et du feu, l'esprit du bétail, afin que la jument soit accueillie par des bénédictions. Trois messagers descendent du ciel monté sur des chevaux blancs comme lait et tenant en main un récipient à lait de jument fermenté (*čoron*). Sur le chemin menant à l'esprit du bétail à cornes Ynaxsyt et à l'esprit de la terre, la jument arrive à l'appel de Kyys Nûrgun. La jument enfle elle-même le harnais. Mais elle ne se laisse pas prendre tout de suite. Pendant trois jours l'héroïne ne réussit pas à l'attraper. Le quatrième jour la jument se calme et parle d'une voix humaine, disant qu'elle lui a été destinée par la divinité D'öhögöj. Pourtant l'héroïne a commis une faute en tuant les *abaahy*. La jument fait une demande aux esprits. Ceux-ci écoutent la jument et font descendre des chamanesses qui purifient la terre et bénissent la jument et Kyys Nûrgun. Elles cachent l'âme-mère de la jument de la femme dans le tambour de chamane et la rendent immortelle. Elles font boire Kyys Nûrgun au *čoron*, pour qu'elle n'ait jamais le sentiment de faim. Puis elles font trois fois le tour de la jument de Kyys Nûrgun en disant « maison » et la jument et sa cavalière s'envolent pour le ciel de l'est. Kyys Nûrgun arrive chez ses parents, menant la jument à la main. Elle l'attache au poteau de tête. (...) Kyys Nûrgun part sur sa jument pour un long voyage. Kyys Nûrgun est très contente de sa jument. Arrivée dans le monde 'du bas', elle libère sa jument en l'envoyant à la maison, tout en lui demandant d'apparaître aussitôt qu'elle l'appellerait. (...) Elle tue Arsan Duolaj. Elle quitte le monde 'du bas' et retourne chez ses parents. Arrive un messager qui demande la main de Kyys Nûrgun pour un *abaahy* du monde 'du haut'. Il pose les conditions de la dot pour la jeune fille : trent-neuf chevaux à robe blanche, trente-neuf chevaux à robe noire. Ils doivent envoyer vers le haut ces chevaux grâce à une séance chamanique. Elle part se battre contre l'*abaahy*. Mais ils sont de forces égales. L'*abaahy* propose de faire se mesurer les chevaux : celui dont le cheval gagnera doit s'abattre sur l'autre qui ne se défendra pas. Beaucoup de parents de Kyys Nûrgun assistent à la course et ils demandent aux divinités et esprits protecteurs de la terre et des cols de montagne d'être favorables au cheval. A peine la jument est-elle détachée qu'elle s'envole en agitant sa crinière et sa queue comme des ailes, demandant aux esprits protecteurs de la terre et de l'âtre de lui donner de la force par leur bénédiction. Elle disparaît dans le ciel. Le premier jour, on voit un nuage noir devant le nuage clair. Le deuxième jour, le nuage noir galope devant le nuage clair. Le troisième jour, la jument

³²⁹ Esprit de la guerre chez les Iakoutes. (Lot-Falk, 1972)

ajyy galope en tête. Le cheval *ajyy* salue l'assemblée. L'esprit protecteur de la terre sous la forme d'une vieille femme l'accueille avec des bénédictions. Les gens *ajyy* se réjouissent. Kyys Nûrgun l'héroïne entonne un chant de victoire, appelle l'esprit Ilbis Kyys et tue son adversaire, offrant son sang à l'esprit. Puis Kyys Nûrgun redevient une « simple jeune fille iakoute », modeste, belle, et retourne chez elle pour se reposer (Emelânov, 1980 : 272-280).

Dans cette épopée la jeune femme ne choisit pas sa jument, au contraire c'est celle-ci qui la choisit et se laisse attraper en lui révélant qu'elle lui a été destinée par D'öhögöj. La femme est obligée d'accepter sa jument prédestinée. Il en est de même pour la fille de Kün Möngürüön (Emelânov, 1980 : 155) qui lance trois fois son lasso au milieu du troupeau, capturant toujours le même poulain chétif, qui lui révèle qu'il est né de la plus belle jument de Ürüŋ Ajyy Tojon.

Jusqu'ici le rôle du cheval ne change pas fondamentalement du cas précédemment étudié et l'on peut se demander s'il est judicieux d'analyser séparément les relations de l'héroïne avec son cheval.

L'héroïne refuse *a priori* la demande en mariage qui lui est faite par l'*abaahy* ou son messenger. Pourtant, à la fin de l'épopée, et malgré la possibilité d'un autre mariage, elle se retrouve mariée à l'homme qu'elle a rejeté. C'est le cas d'une autre Kylaannaax Kyys (Emelânov, 1980 : 58) qui fait de l'*abaahy* Orojko Doxsun venu demander sa main son esclave³³⁰. Après quelques pérégrinations, elle se réveille un beau matin auprès d'un beau jeune homme qu'elle prend pour mari et dont il est précisé qu'il n'est autre que son ancien esclave. De même, Kydaannaax Kyys (Emelânov, 1980 : 60)³³¹ finit par épouser son ancien esclave.

Ainsi, alors que le héros, même s'il a une femme prédestinée, accomplit des actions héroïques pour l'épouser, l'héroïne est contrainte par les événements, et ce malgré ses actions héroïques, à accepter autant son cheval que son mari.

3.3.3.3.2. La non co-présence du cheval et du mari

L'idée de prédestination et de destin se traduit en iakoute par « *anal* » (Emelânov, 1983 : 112-113). Ainsi le proverbe dit « *kyys oĝo – omuk anala* » : « la fille est prédestinée à l'étranger ». Le mot est également utilisé pour le bétail : « *anal siöbii* » désigne le bétail assigné par les parents et les gens de la famille aux enfants qui vont se marier.

Or j'ai observé que le cheval (ou la jument) n'était jamais présent(e) au même moment que le mari. L'épopée suivante est significative :

« Le vieux Kün Möngürüön et la vieille Tejgel sont riches et ont une fille. Sur son traîneau tiré par neuf taureaux, un *abaahy* arrive pour se marier à leur fille. Mais la vieille le traite d'imbécile en lui disant que, d'habitude, on fait d'abord sa demande. La jeune fille sort de sa pièce (*čulačyk*) et demande à ses parents de lui donner du bétail. Ils lui disent de choisir elle-même. Les serviteurs poussent le bétail dans un endroit. Elle lance trois fois son lasso à trente sagènes de loin et chaque fois elle capture un poulain nouveau-né. Elle veut le

³³⁰ Les riches iakoutes possédaient au XVIIe-XVIIIe siècles des ouvriers (*xamnačyŋt*) et des serviteurs (*kaulut*) (Bašarin, 2003a et b).

³³¹ Le prénom est semblable à celui de l'héroïne précédente, mais le déroulement de l'histoire et les personnages varient sensiblement.

tuer mais celui-ci lui parle de voix humaine. Il lui dit qu'il est né de la meilleure jument de Üürüj Ajyy tojon et qu'il est destiné à être son cheval pour une durée de trois ans. Elle se réfugie chez un vieux. Mais l'*abaahy* la retrouve. Alors le vieux attache l'*abaahy* à sept arbres, remet la jeune fille sur son cheval (à elle) et lui dit d'aller plus loin. (...) Elle est sauvée plusieurs fois par son cheval : il la sauve de l'*abaahy* et de sa sœur, qu'il coupe en deux parties ; quand l'*abaahy* veut la rattraper ; quand l'*abaahy* qui l'a enfermée dans un grenier l'en sort, le cheval arrive au galop et l'emporte au pays du héros Künneji. Là, il lui dit au revoir, lui disant que le délai de trois ans est écoulé. Elle se marie au héros Künneji. » (Emelânov, 1980 : 155-158).

Il apparaît clairement ici un glissement, sinon un remplacement, du cheval prédestiné par le mari prédestiné. L'animal disparaît une fois le délai écoulé au profit de celui pour lequel il constituait peut-être un intermédiaire. Pour autant, le cheval représente-il pour la femme un double du mari comme je le pensais initialement ?

3.3.3.3. La disparition du fils et le rapt du cheval préféré

Si la raison principale de quitter son domicile est, pour le héros masculin qui a une sœur, constituée par le rapt de celle-ci par un adversaire *abaahy*, la femme héros doit quant à elle aussi faire face à la disparition d'éléments qui lui sont chers incarnés, en fonction des récits, par son fils³³², son frère, son cheval préféré ou plusieurs d'entre eux à la fois. (Emelânov, 1983 : 107-134). Ainsi Kyys Tujgun envoie son esclave à la recherche de son frère (Emelânov, 1980 : 66). Puis, après avoir libéré son esclave, elle épouse son mari prédestiné, non sans lui avoir préalablement résisté. Kylaannaax Kyys voit son cheval préféré enlevé par un *abaahy* et part à sa recherche (Emelânov, 1980 : 59). Son esclave (un *abaahy* venu la prendre pour femme et qu'elle a combattu) l'aide lorsqu'elle rencontre des difficultés. Elle finit par se marier à l'homme qu'elle trouve dans sa couche et qui est en réalité son esclave.

La disparition du cheval préféré sert de prétexte, au même titre que celle du fils, du frère ou du mari, pour partir en campagne, ce qui permet de penser qu'il y a assimilation entre ces trois figures. Cette campagne a toujours pour issue un mariage.

Ainsi, mon hypothèse est que la disparition du cheval préféré peut être assimilée à celle du frère (ou du fils) et rend tentante une comparaison avec la disparition de la sœur (ou de la femme) du héros. Toutes deux conduisent le héros à aller quérir l'être cher et combattre le voleur *abaahy*.

Il faut cependant apporter une nuance en ce qui concerne le cheval. En effet, il s'agit bien dans le cas des disparitions, du « cheval préféré », bien différent de l'autre cheval, sur lequel l'héroïne accomplit les actions héroïques.

Ainsi, dans l'épopée de Kydaanaax Kyys (Emelânov, 1980 : 60) interviennent clairement deux chevaux. L'héroïne se fait voler son cheval préféré par Ala Marajdaan qui vient du monde 'du bas'. Un *Abaahy* arrive alors dont elle fait son esclave, puis elle part sur un autre cheval à la recherche de l'animal favori. Sautant à

³³² L'héroïne peut déjà être mère au début du récit (mais, dans ce cas, l'épopée ne parle pas de son mari) ou le devenir au cours des épopées à plusieurs générations. Le personnage de cette femme n'est donc pas central dans ces épopées et c'est généralement son fils qui devient le héros principal.

bas de sa monture, elle se transforme en héros masculin et parcourt le pays en semant la terreur. Elle retrouve son cheval préféré qui lui fait boire l'eau vive et lui prodigue des conseils. Il est alors précisé que son cheval retrouve ses qualités de cheval de héros, les mêmes en fait que celles de la monture du héros masculin. On peut ainsi observer une séparation de rôles entre, d'une part, le cheval monté par la femme partie en campagne et munie des attributs masculins, voire déguisée en homme et, d'autre part, le cheval disparu dont la quête aboutit au mariage.

◆ 3.3.3.4. « Mon cheval, c'est quelqu'un ! »³³³

En conclusion, dans l'épopée iakoute, le cheval représente bien plus que le simple « personnage », ami, conseiller ou double du héros, évoqué par les études faites jusqu'à présent par les ethnologues tels qu'Emelânov, Lipeç, Puxov. Symboliquement, sans qu'une comparaison ou une transformation ne soient clairement indiquées, cet animal peut être assimilé tantôt à la figure d'un cadet symbolique (pour le personnage qui effectue des actions héroïques), tantôt à celle du futur mari, tantôt à celle du fils ou du frère disparus (pour l'héroïne en tant que personnage féminin).

Même lorsqu'il joue le rôle d'une monture, le cheval est certes un conseiller, un ami pour le héros mais il est encore bien plus un double-animal ou bien encore une sorte de « double symbolique à valeur de cadet » qui l'aide lors de ses actions héroïques. Cependant, ce cas-là demeure spécifique car il ne concerne que les agissements d'un héros masculin. En effet, une femme n'est pas censée combattre ni tuer des adversaires et les épopées précisent qu'au moment du mariage, son futur statut d'épouse l'oblige à retrouver les caractéristiques dévouées à son sexe et à redevenir une « simple jeune Iakoute ». C'est la raison pour laquelle il est précisé que Kydaannaax Kyys prend l'apparence d'un homme pour combattre son ennemi, pendant que son cheval -non pas le cheval préféré mais le cheval de campagne- lutte contre le cheval de celui-là.

En d'autres termes, le cheval est pour le héros un double de genre masculin, alors que pour l'héroïne il reste le double d'un personnage masculin. Il serait intéressant de prolonger cette étude et d'en comparer les résultats avec les épopées exirit-bulagat décrites par Roberte Hamayon (1990) et avec les autres épopées de l'ensemble turco-mongol. Dans tous les cas, et j'ai volontairement omis de le préciser jusqu'à présent, tout cela traduit un refus de donner au cheval un statut utilitaire et une volonté de le faire, au contraire, participer de manière active à l'intrigue qui se joue dans les récits épiques.

Par ailleurs, si le chamanisme de chasse suppose l'idée d'un mariage avec la fille de l'esprit de la forêt et si la logique de prise de femme par le héros est plus importante que celle de don, alors, pourrait-on dire, le cheval du héros - un peu comme le tambour-cheval du chamane - représente un bon vecteur pour atteindre l'épouse.

³³³ Je me permets de jouer ici sur l'expression en empruntant une partie du titre d'un sketch de Raymond Devos intitulé « Mon chien, c'est quelqu'un », dans lequel il opère un glissement entre le maître et son chien, de sorte que l'on comprend que les rôles se sont inversés.

Car, conçu comme plus sauvage que le bœuf, l'équidé est un animal à la fois proche de l'homme et indépendant. C'est donc parce ce qu'il est un « double » auxiliaire du héros, et non parce qu'il est simplement un ami ou un conseiller, que le cheval est doté d'une telle marge de manœuvre, que le héros l'écoute et lui confie sa belle. Et c'est aussi pour cela qu'il n'est monté ni sur un bœuf, comme les adversaires *abaahy*, ni sur un renne comme le Toungouse Ardžaman Džardžaman³³⁴.

³³⁴ Ce personnage viendrait de l'image d'Ahriman, esprit du mal, qui perdit le combat contre son frère Ahura Mazda, « divinité principale de la vieille religion de la perse et de la religion réformée par Zoroastre. Dieu suprême, créateur du monde pour obtenir finalement la domination du monde. » (Ghirshman, 1963 : lettre A de l'index). Il est désigné dans les épopées iakoutes comme un Toungouse mais non comme un mauvais *abaahy*.

3.4. LE ROLE DU CHEVAL DANS LA SOCIETE IAKOUTE

Nous avons vu que le cheval est à la fois lié à l'individu et à la lignée. Il donne ses qualités à celui qui le possède et adopte également les siennes. Le cheval assure simultanément les fonctions de géniteur, de procréateur, d'ancêtre et d'élément qui détermine le nom de l'individu, ce qui lui confère une importance majeure dans la vie iakoute. Sa valeur affirmée, le cheval peut servir de monnaie d'échange.

Ainsi il sert, dans les épopées, d'objet de troc pour obtenir les faveurs d'un esprit dans les *olonxo*. De même, Nûrgun reçoit ses attributs de guerrier en échange de têtes de bétail :

« J'attends, forgeron, que tu mettes, toi,
Une telle armure sur mes épaules, que tu me donnes une telle arme !
Si tu réalises ma demande
Tu me réjouiras !
Durant les longues années de ma vie
Je ne me lasserai pas de te remercier ;
Je te donnerai généreusement
Des troupeaux de chevaux de selle
Des tas de bétail à cornes » (Ojunksij, 1975 : 84-85)

Voici un tableau (non exhaustif) dressé à partir des résumés d'*olonxo* (Emelânov, 1980) :

Numéro du sujet	Don	Contrepartie	Personnage donateur
3	trois crins transformés en trois taureaux	Permission de traverser la mer	Le chamane Otorulla
5	trois crins transformés en trois chevaux	Cheval céleste Xallan Synggys Xarata	Les frères forgerons Ölüü Borogoldžun
7	trois crins	? - pour avoir de la chance dans le monde du bas	L'Arbre sacré des <i>abaahy</i>
8	trois crins transformés en trois juments suitées	La montagne se sépare en deux pour former un col	L'esprit de la montagne sacrée
11	Quatre juments extraites de l'oreille du cheval	Permission de traverser la mer	Le forgeron
23	trois crins transformés en trois chevaux	Un pont de sable se forme pour passer	L'esprit-mâitre de la mer de feu

Le héros se sert de son cheval pour effectuer des offrandes lorsqu'il en a besoin. Son étalon lui permet d'obtenir, à partir de ses crins, des juments, qu'il donne aux personnages qui peuvent lui accorder leur aide ou à ceux qui les lui réclament. Même s'il conviendrait d'étudier en détail les soixante-quinze épopées qui

constituent le livre d'Emelânov, cette courte liste nous permet de réaliser quelques constats. Tout d'abord, le don est dans la majeure partie des cas un ensemble de « trois chevaux »³³⁵, sorte de métonymie du cheval du héros masculin ou féminin. En aucun cas le héros ne va donner sa monture pour obtenir quelque chose en échange. Mais c'est elle qui est pourvoyeuse d'objets à troquer et qui assure ainsi au héros la possibilité d'un échange. Les esprits aiment les chevaux. En échange, ils frayent un passage au héros ou lui donnent l'un de ses attributs de guerrier : cheval ou armes. Le cheval donateur fournit des équidés qui ont une valeur marchande dans les récits et permettent une prolongation de l'action. Grâce à l'échange opéré avec les esprits, le héros peut continuer sa quête et confirmer son essence de héros. Ainsi, le cheval permet non seulement l'échange entre les hommes, mais aussi avec les esprits. Cela contribue à donner au cheval une importance prépondérante dans la société sakha. Le cheval est présent à tous les moments significatifs de la vie du Yakoute. Lui apportant protection, cet animal prend progressivement de l'importance comme symbole de prestige, puis de pouvoir, jusqu'à devenir un instrument de jugement. J'aborderai également à la fin de ce chapitre la question du cheval du mort, dont la figure a elle aussi évolué parallèlement aux changements socio-culturels.

3.4.1 Echange symbolique avec les esprits

Nous avons vu précédemment que le cheval était à la fois proche de l'homme et considéré pour ainsi dire comme sauvage, et c'est sans doute ce qui le rend bon pour les offrandes. Dans les récits autres que les épopées, les esprits prennent des formes « interchangeables », passant de forme humaine à forme animale au grès des époques et des régions : l'esprit du feu, proche de l'esprit de la maison (*D'ie iččite D'ierde Baxsynat*) peut apparaître aussi bien sous la forme d'un étalon à robe claire que sous les traits d'une vieille femme (Ergis, 1974 : 122). De même, il arrive que l'esprit Ijejeexsit apparaisse sous la forme d'une jument claire et D'öhögöj sous celle d'un cheval hennissant aussi fort que gronde le tonnerre (Ergis, 1974 : 129). Urodaax D'öhögöj (D'öhögöj le Terrible) était représenté « sous la forme d'un homme céleste au caractère terrible ou sous celle d'un homme-cheval dans les incantations chamaniques. Son torse était celui d'un cheval et son cou et sa tête ceux d'un homme, avec néanmoins une face rappelant le bout du nez d'un cheval » (Biliunka, 1995).

Dans la vie courante, on utilise l'équidé pour offrir des dons qui sont censés aller aux esprits en échange d'un objet. Nous allons voir en quoi consistent ces transactions.

Parmi les dons, il existe des offrandes qui ont pour perspective d'avoir, en retour, le bonheur et la prospérité. Ces offrandes se pratiquent de manière quotidienne ou ponctuelle. Mon but n'est pas ici de dresser un tableau exhaustif de toutes les

³³⁵ Il n'est pas toujours précisé si ce sont des chevaux (étalons, hongres ou simples mâles non castrés, ces derniers s'opposant à l'étalon reproducteur) ou des juments.

offrandes mais seulement de mettre en avant plusieurs types et de montrer le rôle du cheval dans ces relations.

◆ 3.4.1.1. Offrandes et sacrifices courants

Dans la vie courante des Iakoutes d'autrefois, les chevaux étaient utilisés comme offrandes aux esprits. Si au niveau idéologique des épopées le héros recevait en échange la possibilité de continuer son chemin ou d'atteindre son statut de héros, dans le monde réel, les Iakoutes demandaient aux esprits le bonheur quotidien pour leur famille et la prospérité de leur bétail.

Les Bajduncy s'adressaient au Ürüŋ Ajyy Tojon pour lui demander quel animal ils devaient adorer (rus : *obožat*³³⁶) : des jeunes hommes et jeunes filles purs (rus : *čistyj*, pur, propre) faisaient un sacrifice, amenant un étalon et une jument de couleur indifférente et ces chevaux étaient brûlés vifs sur une montagne que n'avait pas encore foulée le bétail. La réponse de l'esprit était censée se présenter sous la forme d'un animal dans le ciel (Xudâkov, 1969 : 273). Les Iakoutes de la Vilûj demandaient la protection des esprits-mâtres de la maison, Ötöx-iččilere, à l'occasion de l'emménagement dans une nouvelle demeure (Aleksëev, 1975 : 72). Ils leur apportaient « en sacrifice » des produits laitiers, tuaient une tête de bétail dont ils mélangeaient le sang à du beurre avec lequel ils ciraient le sol.

À l'occasion du déménagement de la maison d'hiver dans celle d'été, les Iakoutes déposaient des braises sur un crâne de cheval (Seroševskij, 1993 : 73) placé au nord-ouest de la construction en rondins et sur lequel ils mettaient des bouts de beurre enroulé dans des crins issus de crinières de cheval. Le rite, dédié à l'esprit protecteur de l'étable Njadžy Džangxa, était observé deux fois : la première lorsqu'on déménageait les vaches dans le *xoton*, la deuxième lorsque les gens eux-mêmes s'installaient.

Les offrandes étaient de différentes natures : des animaux entiers, des morceaux d'animaux (crins) et des produits dérivés (produits laitiers : beurre), ces derniers permettant de ne pas se priver du cheptel. En dehors des sacrifices faits par le chamane, le type de sacrifices le plus accessible à tous, le moins onéreux et le plus répandu est donc fait de morceaux de beurre, de graisse, de viande, jetés au feu ou collés à un arbre (Seroševskij : 1993 : 626). L'abattage se faisait à la même période qu'actuellement, en automne, afin de constituer les réserves de viande pour l'hiver.

Le bétail n'était abattu que lorsque les circonstances l'exigeaient. L'ethnographe polonais note en effet que les familles pauvres iakoutes, même mourant de faim, ne voulaient pas tuer le bétail par crainte de perdre leur indépendance (Seroševskij, 1993 : 408). Il est donc probable, lorsque que celles-ci effectuaient des offrandes sous forme d'animaux entiers, que cette raison prévalait sur toutes les autres. Il fallait être très riche pour pouvoir se séparer d'autant de chevaux que le rituel du

³³⁶ Le terme vient de *bog*, dieu. Littéralement 'rendre dieu', 'faire de quelque chose un dieu', adorer, vénérer

kyjdaa en fait mention. Ou il fallait être très malade pour demander un rituel de guérison où un animal allait être sacrifié.

En partant du *kerex*, sacrifice fait à l'occasion d'une mort ou d'une maladie, Carole Ferret écrit qu'« il convient de rappeler que ce mort lui-même est susceptible de devenir un esprit (...), précision qui interdit de refuser catégoriquement l'idée de sacrifice religieux, même pour la monture psychopompe ensevelie. Enfin, objectivement, les vivants, eux, renoncent bien à lui, au moins partiellement. Ils consomment éventuellement sa viande lors du festin, mais ils se privent bel et bien d'un animal. Vendre sa dernière vache pour tuer un cheval aux obsèques de son père, c'est un vrai sacrifice... au sens profane du terme. » (Thèse, Ferret, 2006 : 1067). Pourtant, sacrifier l'une de ses bêtes, et parfois donc se séparer d'un de ses reproducteurs, est un tel sacrifice que c'est justement pour cette raison qu'il faut se demander ce qui pousse l'homme à l'accomplir. Car, pour devenir riche, l'*ytyk*, la consécration d'une bête du troupeau, est plus accessible à tous. L'« enterrement du cheval avec son maître » n'a donc pas la « fonction purement utilitaire » que lui accorde C. Ferret (*idem*, 2006 : 1066), mais il faut chercher dans la pensée iakoute ce qui peut le pousser à le pratiquer. En ce qui concerne la notion de cheval psychopompe, elle sera commentée un peu plus loin dans ce chapitre.

◆ 3.4.1.2. *Ytyk* : la consécration d'équidé

Une autre sorte d'offrandes était pratiquée de manière moins fréquente et nécessitait la présence du chamane. Il s'agissait de ce que la plupart des ethnographes appellent un 'sacrifice vivant', *tynnax ytyk* (de *tynn*, la respiration), ou simplement *ytyk*, et auquel je préférerai le terme de 'consécration'. J'ai en effet expliqué plus haut que le mot *ytyk* portait à confusion en iakoute. Souvent traduit par sacré, il désigne d'une manière plus générale ce qui est respecté.

Le rituel du *kyjdaa*, longuement analysé dans la deuxième partie de ce travail, a les caractéristiques de ce type de 'sacrifices'. C'est d'ailleurs pour cela que j'ai tout d'abord, avant d'avancer dans la réflexion, été tentée d'employer le terme de 'sacrifice' et non d'offrande' dans la partie consacrée à ce rituel de libération. Je sou mets ci-dessous une description de ce rite rédigée par Kulakovskij non incluse dans ma deuxième partie de thèse. En 1922, un informateur de la région d'Ojmâkon lui explique qu'il y a cent vingt ou deux cents ans vivaient deux frères dans l'*ulus* borogonskij, Lebierine et le Costaud Kuonas, qui allèrent s'installer à Ojmâkon. Ils avaient des vaches et des chevaux et avaient sans doute du sang russe dans leurs veines, car leurs visages étaient couverts de poils. Ils étaient devenus très riches :

« Un jour Kuonas dit à son frère : 'Nous nous sommes enrichis grâce à la gentillesse de Kürüö D'öhögöj Tojon. Allons chasser du bétail et le consacrons-le aux divinités (*kyyl yytar* est un ancien rite des Iakoutes selon lequel on chassait des chevaux vers l'est) c'est à dire du côté où habite Kürüö D'öhögöj, nous allons chasser trois *möjürük* (trois fois trente chevaux), de la robe blanche aimée des divinités. Ce furent trois jeunes gens habillés de fourrure blanche qui les chassèrent sur un périple qui dura trois semaines et

les laissèrent au bon vouloir du destin. Ce bétail était considéré comme une offrande aux divinités et leur appartenait. Pour cette raison, les Iakoutes n'osaient ni les traire, ni les monter, ni les tuer pour leur viande. On pouvait offrir aux divinités un troupeau ou une tête de bétail. Par la suite le rite se transforma en *ytyk*. Mais à cette proposition le frère Lebierine se fâcha et dit : 'On ne chasse le bétail que par vantardise et par vanité ; cela ne sert absolument à rien ! Ne me parle plus jamais de ça !' » (Kulakovskij, 1979 : 275)

Certes, comme je l'ai montré, la dimension du *kyjdaa* dépasse largement celle des sacrifices 'habituels', mais on pourrait être tenté d'y voir un sacrifice 'cousin' de l'offrande *ytyk*. Cependant il n'est pas certain du tout que le *kyjdaa*, s'il a bien existé, ait donné naissance, comme l'écrit Kulakovskij, à l'*ytyk*.

Les Iakoutes ne sont pas les seuls à pratiquer l'*ytyk*. Les anciens Turcs consacraient un cheval aux esprits protecteurs de la lignée et de la tribu. Tous les cultes qui sont liés au cheval, à ses interdits définis par les esprits, s'appelaient *ytyk*, *yjyk*, et se seraient conservés chez les Tofalars, les Altaïens, les Khakasses, les Tuva et les Kirghizes (Alekseev : 1992 : 95). « Si les enfants ne cessent de mourir ou si la femme ne peut pas en avoir, le chamane [iakoute] demande un enfant à Maŋan-Sylgylaax ('celui qui a des juments blanches') ou à d'autres mi-démons habitant à différentes limites du ciel. Pour l'enfant, on consacre à ce démon une tête de bétail dont on prend précédemment soin, qu'on ne fait pas travailler, qu'on ne frappe pas et qu'on nourrit bien. Cet animal est appelé *er'* (rus) [*iïör* : esprit mauvais]. De la même manière, on choisit un autre animal pour le malade. » (Zelenin, 1936 : 292).

Voici la description que nous en fait Seroševskij à la fin du XIX^e siècle, d'après un informateur de Nam : « On porte un 'sacrifice vivant' (*tynmax ytyk*) : le bétail demandé par l'esprit est consacré et on le met en liberté dans la steppe. Avant cela, le chamane doit l'emporter au ciel et le montrer à celui à qui il est sacrifié. L'animal sacrifié ne doit pas être vendu et, avant qu'il n'ait été remplacé par un autre, il n'est pas abattu. Jadis, dit-on, on ne les trayait pas non plus. Aux alentours du jour de Petr pour l'*yhyax* le maître, qui possédait des animaux consacrés (*ytyk süöhüiler*), mettait le chapeau d'un convive et allait avec lui et sa femme trouver l'animal, dont ils aspergeaient de koumys la queue, la crinière et le cou. » (Seroševskij, 1993 : 626).

Le rituel *ytyk* était pratiqué pour un esprit qui, en échange, allait protéger l'homme, sa famille et son troupeau. Les Iakoutes commandaient ce rituel lors du mariage où l'*ytyk sylgy* était, durant le rite, attaché au poteau Aar Bağax, réservé à cette fête et planté au nord de l'espace domestique. Ce *serge* était réservé à l'attache du bétail consacré. « De part et d'autre, on plaçait neuf piquets sur lesquels étaient fixées des représentations d'oiseaux : oiseaux mâles d'un côté et femelles de l'autre. L'objet d'alliance devant être constitué par un mâle et une femelle, le poteau recevait une tête de bétail et les piquets étaient plantés suivant un ordre respectant les couples » (Xudakov, 1969 : 205).

Un cheval n'est pas *ytyk* durant toute sa vie et peut transmettre cette propriété à un autre lors d'un rituel. Jean-Paul Roux, en parlant de ce rituel chez les peuples turcs écrit : « Le cheval consacré (*ižik*) n'est jamais utilisé, jamais monté. Il est tué à la mort de son propriétaire. A sa mort on peut couper sa queue et l'attacher à celle

d'un autre cheval. La consécration n'est jamais définitive » (Roux, 1966 : 182-183) Ainsi, « l'attache de la queue du cheval *ytyk* mort à un autre », un peu énigmatique, peut s'expliquer par la transmission des propriétés protectrices du cheval au nouvel animal choisi, le premier pouvait alors être consommé sans crainte.

Le rituel a longtemps été pratiqué. Au début du XX^e siècle, un article de journal paru en 1923 recensé par N. D. Vasil'eva note : « Sans aucune culture, dans la pénombre des superstitions, les chamanes-barbares des habitants poussent les ignorants dans le monde des innombrables esprits. De nos jours, chaque iakoute possède des chevaux consacrés par un chamane dont on ne se sert pas. » (Vasil'eva, 2000 : 40-41). Dans d'autres cultures, comme chez les Toungouses, on consacre des rennes.

◆ 3.4.1.3. Sacrifices

Un sacrifice est pratiqué lors de rituels de guérison. Si quelqu'un a été lourdement battu et qu'il risque d'en mourir, on tue une tête de bétail et on lui ouvre le poitrail, on lui arrache le cœur et le blessé y boit le sang (Tokarev, 1957 : 123) La peau du bétail sacrifié sans faire couler le sang pour les personnes malades est suspendue dans les arbres (Tokarev, 1957 : 121). Pour se soigner Okuuuča, en cinq ans, a sacrifié dix têtes de bétail aux esprits et en a donné cinq au chamane (Tokarev, 1957 : 167). Un autre de la tribu bajagantaj, en cinq ans, a sacrifié cinq chevaux, cinq juments, des peaux d'animaux sauvages (renard) et un chaudron en argent (Tokarev, 1957 : 168). Le bétail sacrifié peut être bovin ou équin. Ainsi, par exemple, « quand un *baaj* (riche) tombe malade, pour le guérir le chamane dit : 'Une vache rousse avec une tache blanche sur la tête te suit. Cette vache est venue de chez vos ancêtres. Trouvez une vache rousse et un hibou et nous ferons un *kerex* avec sa peau sur un mélèze divisé en trois. Le chamane mit l'esprit mauvais dans la vache et mit du sang sur les représentations d'oiseaux à côté du poteau *bagax*. On suspendit le *kerex* et on mangea la viande de la vache. » (Ergis, 1960b : 264).

Une fois de plus le rapport d'analogie entre le bétail et l'humain apparaît essentiel car, en remplacement de sa vie l'homme offre un être avec lequel un rapprochement symbolique est possible. Le bétail (*siiöhi*) est pour cela l'animal idéal. Afin qu'un esprit mauvais *iiör*³³⁷ ne dévore pas un malade, le chamane lui offrait un cheval (Xudâkov, 1969 : 323-322) pour qu'il s'en aille. Ainsi si un homme était malade, on disait que c'était la fille de celui qui a des juments blanches qui le tourmentait et, si c'était une femme, on parlait du fils de cet esprit. Le chamane envoyait l'esprit dans l'une des juments blanches du malade (voir aussi Xudâkov, 1969 : 323 et archives, Savvin, Etno. Zametki, 1940, *verxoânskej* rajon, f.4, op.13, ed. xr. 38). Un autre exemple illustre comment le chamane renvoyait l'esprit de la maladie sur un cheval en disant « *Kyj ! Xat !* » (Va-t-en loin ! Xat !) Dans ce dernier cas, il est précisé que les os du cheval étaient auparavant séparés de la viande, les premiers étant

³³⁷ Les esprits malfaisants *iiör* sont issus de personnes décédées qui ne sont pas arrivées à quitter le monde des humains.

suspendus au sommet d'un arbre robuste et recouverts de la peau avec la tête et les sabots. Xudâkov mentionne que la viande n'était souvent pas mangée « en raison des influences du christianisme », mais brûlée dans un feu (Xudâkov, 1969 : 336). Selon d'autres sources, on abat l'animal lorsque l'*emeget* et les autres esprits invoqués sont apparus au chamane. On fait bouillir une partie de la viande. Les meilleures parties sont servies à table à ceux pour qui le rituel est pratiqué. Le reste est pour le chamane et les autres invités. A la fin du festin, ce qui reste est brûlé (Seroševskij, 1993 : 625). Zelenin ajoute : « Tout d'abord le chamane transfère l'esprit de la maladie du malade à lui, puis le transmet à l'animal domestique. L'animal est tourmenté, gémit et les Iakoutes assurent que l'esprit entre en lui en sortant du chamane. C'est ainsi qu'on peut expliquer que beaucoup de Iakoutes considèrent la viande de l'animal sacrifié impure et refusent de la consommer. Le chamane brûle, autrement dit, offre en sacrifice au démon³³⁸, les parties suivantes : le cœur, deux côtes et deux os de l'épaule avec la viande, les jambes et la tête. Il conserve le reste pour lui. Bien entendu le chamane ne peut pas simplement manger la viande du bovin dans lequel se trouve le démon mais, comme il n'en a pas peur, il peut utiliser ces viandes comme nourriture. » (Zelenin, 1936 : 293).

Xudâkov, très précis dans ses descriptions, distingue les esprits *iiör* des esprits *abaahy* (Xudâkov, 1969 : 321-324) responsables de maladies. Le chamane fait mine d'entrer en pourparler avec l'esprit qui lui répond : « Si vous me donnez cette jument blanche, je ne mangerai pas ce malade. Mais si vous ne me la donnez pas, je lui couperai la respiration (*tyynyn byha-tardan*) et m'envolerai ! ». Alors, le chamane demande plusieurs fois à l'esprit de sortir. Il lui dit : « A la place de la vie de cet homme, nous te donnons celle-ci (*Tyyn onnugar tyyttaagŷ, kün onnygar künneeġi.*) ». Le chamane demande alors à l'esprit de prendre pour compagnon le cheval et de s'en aller chez ses parents. Regardant l'animal, l'officiant met l'esprit dans le cheval. Puis, ayant choisi un arbre, on accroche à son sommet de quoi suspendre la peau, les sabots, la tête et la crinière du cheval. Le chamane fait alors un nouveau rituel et dit : « Je conduis le diable (rus : *dävol*) avec la peau de cette jument ». Et, une fois qu'il est censé être revenu, il dit : « Nous l'avons reconduit chez ses parents ».

Le *kerex* se présente de la manière suivante : « On accroche alors la peau avec les sabots, la tête et la queue aux branches d'un arbre quelque part dans un endroit éloigné. Aux environs, on fait généralement un *kočej* ou *kočaj* : un bâton d'une sagène de long, coupé en forme de flèche, qu'on installe en hauteur à la fourche d'un mélèze branchu. Au milieu de la flèche est pratiqué un trou. Les bâtons pointus sont toujours dirigés vers le haut et vers le sud. Cette flèche doit montrer le chemin que suit le chamane et l'animal sacrifié qui se dirigent vers le ciel'. (...) On rencontre des traces de ce sacrifice un peu partout dans les forêts de la région de Iakoutie, là où se trouvent des monticules, *tumul*, sur lesquels poussent les mélèzes branchus et larges indispensables pour placer le *kočaj*. » (Seroševskij, 1993 : 625).

³³⁸ Zelenin utilise le terme chrétien de démon. Le mot iakoute est certainement *abaahy* (esprit mauvais) ou *iiör* (esprit issu de malemort).

Le trou pratiqué dans la *kuočaj* et mentionné par tous servait certainement à enfourcher l'objet dans l'arbre. Signalons que cette flèche *kuočaj* porte le même nom que « celle qui se trouve sur le costume du chamane, en dessous de la lune » (Dictionnaire de Pekarskij, 1958). Il subsiste néanmoins un désaccord sur la direction de ces flèches parmi les ethnographes. Savvin remarque tout d'abord que : « le *kuočaj kerex* montre vers quel endroit ont été envoyés les cadeaux en sacrifice, sous forme de bétail à cornes envoyé aux *abaahy*. De cette manière, on sait où va aller le mort, à l'endroit de la mort : vers l'ouest. C'est seulement dans le district de Kytanax qu'à l'endroit du *kerex* du chamane Suruksut³³⁹ se trouvent deux *kerex*, l'un dirigé vers l'est, l'autre vers le haut et vers l'ouest. Au dessus du *kuočaj* sont installés des crânes de chevaux »³⁴⁰ (Archives, Savvin, Verovaniâ âkutov, kerex, tabyk, duxi i drugie materialy, f.4 op.12, ed. xr. 70, p.8). Puis il montre que les flèches ne sont pas seulement dirigées vers le haut mais également dans la direction opposée. Il compte ainsi onze types de *kerex* différents, dont le *tabyk kerex* en direction du monde 'du haut' lors d'une discorde, le *badaj kerex* en direction du monde 'du bas' lors de la maladie nommée *borontis*, le *kuočaj kerex* en direction du monde 'du haut', l'*aar kere* lors de la discorde, le *tiilehi kerex* lors de la mort, le *d'ağyl kerex* qui se pratique en direction du monde 'du haut' lors de discordes et lors du déménagement vers la maison d'été *sajlyk*³⁴¹ (Archives, Savvin, Verovaniâ âkutov (kerex, tabyk, duxi i drugie materialy, f.4 op.12, ed xr 70, p.8). Il semble donc, comme l'écrit Pekarskij, que si le *kuočaj* est dirigé la pointe vers le sud et vers le haut, le sacrifice est à l'intention d'un *abaahy ajmağa* du monde 'du haut' et, si elle est dirigée la pointe vers le nord et vers le bas, il est fait à l'intention d'un *abaahy* du monde 'du bas'. (Pekarskij, 1927 : 121³⁴²).

De même que les offrandes *ytyk*, la pratique du *kerex* a progressivement reculé devant l'avancée de la christianisation. « Jadis les *kerex* étaient faits à l'enfourchure des arbres. Mais après qu'apparurent beaucoup de prêtres... (des mots manquent) »³⁴³ (Archives, Savvin, Verovaniâ âkutov, kerex, tabyk, duxi i drugie materialy, f.4 op.12, ed. xr. 70, p.8). On peut penser que le *kerex* a disparu avant l'*ytyk* car ce dernier devait passer davantage inaperçu.

Mon informateurs de la région de Tatta raconte que les *kerex* étaient encore pratiqués dans sa région dans les années 1950 : « Dans mon enfance, dans les années cinquante, lorsqu'un homme était malade, on tuait un cheval. Pas forcément le sien et tout l'animal devait être mangé en une journée. Si la viande était rapportée à la maison, il fallait tout manger avant minuit. Avec la peau du cheval, on faisait un animal empaillé. Puis, en signe d'offrande aux esprits, on l'accrochait dans un arbre près de la tombe assez haut. On appelle cela *kerex* et l'animal empaillé portait le nom de *kuočaj*. La flèche montrait la direction vers les esprits. Il y a une telle flèche

³³⁹ Littéralement, « Celui qui écrit des lettres ».

³⁴⁰ Merci à Ūrij Ivanovitsh Vasil'ev, turcologue à Iakoutsk, pour la traduction de ce passage.

³⁴¹ Merci à Ū. I. Vasil'ev, turcologue à Iakoutsk, pour la traduction de ce passage.

³⁴² Pekarskij se contredit apparemment lui-même car il note dans son dictionnaire au mot *kuočaj* : « la flèche est toujours dirigée vers le sud et légèrement inclinée vers le haut ».

³⁴³ Merci à Ū. I. Vasil'ev, turcologue à Iakoutsk, pour la traduction de ce passage.

non loin du village. Je peux supposer que le sacrifice était destiné à un *abaaby* car la flèche est orientée vers le bas. »³⁴⁴

Je dois nuancer la disparition actuelle du *kerex* destinés aux morts. En effet, mes observations de terrain dans le nord de la Iakoutie démontrent le contraire. A Boronuk, petit village près de Verkhoïansk, j'ai pu voir dans la cour d'une maison des sabots de chevaux attachés avec du fil de fer à un mélèze à un peu moins de deux mètres du sol. C'était en 2003 et je n'avais pas pris connaissance à cette époque de la littérature concernant le *kerex*. Je pense à présent, même si je n'en ai pas la preuve, qu'il est possible qu'un rituel de guérison, avec ou sans « chamane », a pu être pratiqué. Par ailleurs, les « *kerex* de mort » se pratiquent encore dans la région. J'ai pu en voir de nombreux aux villages de Mačax et d'Egles qui sont tous très reculés par rapport à la ville de Verkhoïansk. Je suis donc tentée de dire que cette pratique n'a pas disparu dans certains villages encore reculés, ce qui me fait prendre de l'avance sur la dernière partie de ma thèse et dire que les pratiques vivantes et héritées des croyances de Sakhas ont perduré dans les régions où le cheval représente encore ce qu'il était avant la collectivisation également dans les régions centrales : un animal de transport et une source de nourriture. Ailleurs, je n'ai jamais vu ni entendu parler d'une pratique actuelle de *kerex* et aucune des personnes, et même des chercheurs de Iakoutsk, que j'ai interrogés à ce sujet, ne savaient qu'elle existait encore dans la région de Verkhoïansk. Il n'est évidemment pas exclu que cette contrée ne soit pas la seule et que des rituels de ce type aient lieu par exemple dans la région de la Kolyma, de la Moma ou d'Ojmâkon.

3.4.2. Naissance, vie et mort : le cheval et l'être humain à travers fêtes et rites

Si le *kerex* et l'*ytyk* témoignent de pratiques occasionnelles dans lesquelles le cheval est présent, celles-ci ne sont pas les seules dans la vie du Iakoute. En effet, le cheval « participe » de tous les stades de la vie, de la naissance à la mort. Je décrirai à présent plusieurs de ces moments avant d'en venir au rôle que le cheval joue, d'une manière peut-être plus générale, dans la société. J'aborderai cinq points précis : tout d'abord l'existence d'un rituel pour l'obtention de l'ardeur sexuelle, puis la question du rite qui a lieu trois jours après la naissance de l'enfant, où le cheval « intervient » sous forme de représentation miniature dans une théâtralisation de campagne de chasse. Je parlerai ensuite de la jument de la mariée, puis de la place du cheval dans l'*ybyax*. Enfin, je consacrerai un large passage à un essai d'analyse sur le rôle que le cheval joue dans les rituels funéraires.

◆ 3.4.2.1. Recevoir le džalyn

Pour les Iakoutes, une femme qui, avant le mariage, avait déjà un enfant, n'était pas considérée comme un mauvais parti. De même les relations extraconjugales

³⁴⁴ Informations, Mandar, Baajağa, 2005

n'étaient que légèrement sanctionnées lorsqu'elles n'étaient pas ostentatoires. L'essentiel résidait dans les liens légaux, qui faisaient de l'enfant un membre de la lignée de par l'union des parents officiels. Il fallait donc, peu important l'art et la manière, avoir des enfants.

La femme qui ne pouvait avoir d'enfant devait se placer sous un arbre sur lequel se trouvait un *oruk*³⁴⁵. L'*oruk* est une sorte de nid, dont il n'est pas clair s'il est fait par l'homme ou si son apparition est naturelle. Certains nids sont vides, mais d'autres contiennent des âmes (*kut*) d'enfant et pleurent doucement en disant « Personne ne se soucie de moi. Personne ne me prend, alors que je devrais bien devenir un enfant. (*Miexe kim da kyhammat, ylbat, oğo buoluom ete*) » (Aleksiev N. A., 1004 : 305). C'est le chamane qui a est censé montrer l'emplacement de cet *oruk*. La femme s'installait sur une couverture en peau de cheval blanc et devait consommer du *suorat*³⁴⁶ et du beurre. Si une araignée cornue tombe dans le *suorat* et que la femme l'avale, un enfant doit naître³⁴⁷.

Certaines femmes qui avaient du mal à avoir des enfants s'adressaient à l'esprit Aisyt (Seroševskij, 1993 : 650).

Mais il était un autre rituel qui avait pour but de procurer la passion charnelle aux hommes et aux femmes. Selon Romanova (1994 : 79, il aurait été pratiqué jusqu'à la moitié du XIX^e siècle. Autrefois les chamanes demandaient aux esprits d'insuffler aux femmes le *džalyň*, l'ardeur sexuelle. Plusieurs maîtres organisaient la cérémonie, sous un arbre et plantaient un *serge* (*dojdu sergete*)³⁴⁸ avec un *čoron* sculpté à son extrémité, en offrande à l'esprit de la terre-mère. On plantait de jeunes bouleaux. On accrochait une ficelle tressée de crins, à laquelle étaient suspendus des bouts d'étoffe, des touffes de crin et des muselières à veau miniatures. Le chamane amenait des danseurs : trois fois neuf jeunes filles et neuf garçons. Voici la description qu'en fait Ksenofontov :

³⁴⁵ Le même *oruk* existait pour les âmes des veaux à naître et se trouvait dans le *xoton*. Vasil'eva rapporte un article de journal de 1924 à propos du jugement d'un « chamane de la région de Čurapča qui s'occupait du déménagement du nid de l'esprit protecteur des veaux d'une yourte à une autre. » (Vasil'eva, 2000 : 73)

³⁴⁶ Produit laitier comparable au yaourt.

³⁴⁷ Il est en Iakoutie un capricorne (famille des *cerambycidae*, aussi appelés 'longicornes') intéressant nommé *kyyl kuta* (âme d'animal sauvage) ou *tajax kuta* (âme d'élan). Il est d'ailleurs appelé vulgairement en russe scarabée-renne (rus : *žuk-olen*). Son nom russe (*žuk-drovosek* : scarabée-bûcheron) indique que sa larve se nourrit de bois (rus : *drovo*, nom poétique de l'arbre ou *drova*, bois de chauffage). En effet, la larve met cinq ans à sortir de l'arbre et se nourrit durant ce temps de son bois. (Informations J. Maj, Geispolsheim, 2006). Le nom de cet insecte peut s'expliquer par deux aspects. Tout d'abord, ses 'cornes' (d'ailleurs le mot français 'capricorne' y fait également allusion) ou plutôt ses antennes sont comparées à l'élan, sans doute en raison de leur proportion par rapport au corps des deux animaux. Etant associé à l'animal le plus sauvage c'est donc un animal 'bon à penser'. Ensuite, il est intéressant de noter, et sans doute les Iakoutes l'ont-ils remarqué eux aussi, que cet insecte sort de l'arbre à sa naissance (on ne voit généralement pas la larve et on peut donc penser que l'animal en sort. Il est peu probable que les Iakoutes aient su que sa larve reste aussi longtemps à l'intérieur). Les âmes à naître étant censées se trouver dans les arbres, qui portent des nids symboliques ou censés réellement être des nids à âmes (*oruk*, voir chapitre consacré aux rituels de fécondité). Le capricorne qui aujourd'hui rallie la capitale lors des feux de forêt et se loge dans les cheveux des passants (ce qui lui vaut le nom de *volosogryzica*, mangeuse de cheveux ou de poils), est donc lié à la fois avec la notion d'âme et de 'sauvage'.

³⁴⁸ *Dojdu sergete* : poteau d'attache de l'esprit-maître du lieu ou de la maîtresse de la terre planté à l'occasion de l'*yhyax* (Delaby : 1987)

« Le chamane se mettait à tourner. Tambour et battoir à la main, il obtenait l'ardeur sexuelle auprès de la déesse, il hennissait et tournait en poussant les cris de rassemblement des chevaux : *koruu, koruu* ! Là, les femmes laissaient éclater un rire tonitruant et commençaient à hennir. Elles se ruiaient sur le chamane avec des mouvements du corps empreints de désir. Elles faisaient mine de le plaquer à terre. Les hommes essayaient d'arracher le chamane aux femmes. Le chamane se levait, émettait un sifflement et faisait tourner son battoir. Alors les femmes revenaient à elles, se calmaient et s'asseyaient. On dit qu'elles transpiraient abondamment, et que leurs visages fouettés par le sang rougeoyaient comme du cuivre. Par trois fois le chamane prenait le *džalyň*, avec toujours les mêmes conséquences. Les femmes enflammées finissaient par se dénuder quand elles se jetaient sur le chamane. (...) On dit que les femmes respectables ne venaient pas à la cérémonie. Certains maris frappaient leurs épouses pour les punir de leur comportement pendant la fête. » (Ksenofontov, 1998 : 205).

Ce rite indique que le double-animal du chamane est conçu comme un étalon : les femmes sont assimilées à une horde de juments attirées par le cheval mâle, qui les rassemble par un simple cri d'appel³⁴⁹. Elles reçoivent l'ardeur sexuelle animale par l'intermédiaire d'un chamane qui s'attribue les qualités de l'étalon. Ce rituel souligne bien le schéma que j'avais proposé à la fin de ma première partie et qui montrait le rapport d'analogie existant entre collectifs et individus humains et animaux en fonction du degré de domesticité des animaux. Les juments sont donc assimilées aux femmes, sans que des distinctions soient faites pour attirer l'attention sur l'une ou l'autre. Le chamane, quant à lui, voit son double-animal, l'étalon, assez proche des « animaux sauvages » pour avoir accès aux esprits « capables » de donner le *džalyň*.

Les humains reçoivent l'ardeur sexuelle des mains du chamane qui leur permet d'avoir symboliquement des relations sexuelles avec les esprits et qui contrôle ces liaisons. La description suivante par Xudâkov rappelle celle du rituel du *koča* décrit par Evelyne Lot-Falk (1977), où le chamane altaïen parcourt le village en introduisant un phallus en bois entre les jambes des hommes et des femmes pour demander la fécondité et la prospérité. Je me permets de rappeler ce passage : « Lorsqu'au cours d'une séance un *abaahy* souhaite avoir des relations sexuelles avec des femmes de l'assemblée et pince, par l'intermédiaire du chamane, les parties génitales de la personne présente, si une femme dit « je veux faire l'amour avec toi », le chamane frappe du battoir son tambour : l'organe sexuel [de la personne] se détache d'elle et apparaît à la surface du tambour. La personne crie « äie ! ». Puis le chamane suspend l'organe sexuel sur une perche près de la cheminée. Et la personne 'punie', qu'elle soit homme ou femme³⁵⁰, le supplie de lui pardonner de s'être comportée bêtement. Alors le chamane frappe une nouvelle fois du tambour et la personne châtiée se retrouve en bonne santé. » (Xudâkov, 1969 : 326-327).

³⁴⁹ Il faut faire attention cependant à l'utilisation du terme « étalon » qui prête à confusion en iakoute. En effet le mot *ahyyr* désigne le mâle reproducteur qui peut aussi bien être un cheval, un taureau ou un renne.

³⁵⁰ Effectivement, Xudâkov parle tout d'abord des femmes, puis des hommes. Le passage reste flou.

Ici, la figure du chamane se double des attributs de l'animal cornu. Le tambour du chamane iakoute a des résonateurs faits dans des bois de rennes qui portent le nom de *muos*. Ce terme désigne à la fois les cornes et les ramures. « On retrouve[...] dans le symbolisme de l'action du chamane les deux faces, fécondante et batailleuse, de l'encornement » (Hamayon, 1990 : 318). Ainsi, lorsque le chamane frappe l'organe sexuel qui est censé se trouver à la surface du tambour, il produit une union avec les cornes/bois du tambour et la corne/le phallus battoir. Le mimétisme du comportement animal, de l'accouplement des animaux, de leur danse nuptiale (Hamayon, 1990 : 498) est bon pour la fécondité. Ce n'est pas un hasard si la figure de l'étalon entre facilement en correspondance avec celle du renne mâle, tous deux capables de se battre et de féconder une harde de femelles.

◆ 3.4.2.2. Le rite à la naissance d'un enfant

Si la figure du cheval était porteuse de fécondité, il était normal que l'esprit soit remercié une fois la grossesse menée à terme. L'esprit Ajyysyt³⁵¹ (ou Ajyyhyt), porteur d'enfants, est un esprit générique qui porte différentes épithètes. Confirmant une fois de plus le rapprochement des femmes avec les animaux les « plus domestiques », au sens littéral de « plus proches de la maison », la protectrice des vaches a été créée par Ürüŋ Ajyy Tojon et c'est elle qui rend les femmes enceintes. Nelbej Ajyysyt, Axtar Ajyyhyt et Nalygyr Ajyyhyt sont les esprits qui s'occupent de la reproduction humaine mais tous les êtres vivants ont leur Ajyyhyt. (Kulakovskij, 1979 : 24). Le conte intitulé « Le vieux et la vieille » par Xudâkov présente Ajyyhyt ainsi : « La créatrice (Aisyt [siv]) descendit (...) transformée en jument à la queue aussi longue qu'une barque de trente sagènes, une tendre crinière d'argent de sept sagènes, un toupet dépassant de trois sagènes, des oreilles dressées, des naseaux comme une cheminée, une fourrure argentée de trois couches, des sabots pareils à des rames, des yeux de poisson. Et elle ouvrit ses ailes avec sa crinière et sa queue sacrées (rus : *svâšennyje*). » (Xudâkov, 1890 : 121).

Le troisième jour après la naissance de l'enfant était organisé un rite en l'honneur de Ajyysyt, « l'esprit qui aidait les femmes à accoucher » (Kulakovski, 1979 : 93-95, voir aussi Alekseev, 1975 : 84). On faisait, selon Kulakovskij, tout d'abord bouillir un plat de produit laitier qu'on recouvrait d'une couche de beurre, puis, dans deux tasses, on décongelait du beurre cuit. A part, on faisait cuire un cœur, un foie, les reins et la graisse d'un cheval ou d'un bovin abattus pour la naissance de l'enfant. Enfin, dans la yourte on mettait une *uraha* (maison d'été) miniature en écorce de bouleau dans une cavité du sol. A côté on plantait un poteau d'attache *serge*. Si l'enfant était un garçon, on disposait un cheval en bouleau monté par un petit cavalier et, si c'était une fille, une jument en bouleau. Puis on mettait à côté des figurines de gibier ainsi qu'un arc et des flèches. Une vierge tirait avec l'arc sur l'une des figurines (un renne ou un élan selon Kulakovskij), puis l'on mettait tous les

³⁵¹ D'après le dictionnaire de Pekarskij (1958), *ajyy* désigne l'appellation générale d'êtres incarnant le bien.

animaux au feu. Une fois que tout avait brûlé et que la fumée avait envahi l'habitation, les hommes en fermaient les issues. Une femme âgée versait alors du beurre fondu dans le feu et adressait une prière à Ajyyhyt afin qu'elle bénisse l'enfant né. Ensuite, chacune des femmes versait le liquide et, avec la cuillère en bois entourée de crins de cheval (*sielleex siegej xamyja*) et s'en massait le visage et les cheveux épars. Toutes éclataient d'un rire, dont certains se transformaient presque en hystérie. On disait que la femme qui riait le plus fort était celle que Ajyyhyt avait poussée à rire et c'est la raison pour laquelle elle devait rapidement tomber enceinte. Ce rite qui, de prime abord, semble mêler chasse et élevage est difficile à interpréter dans son ensemble. Le rituel est très riche et peut être divisé en deux parties : le premier ayant pour but de remercier l'esprit pour la naissance de l'enfant et d'accorder à celui-ci la chance, et le deuxième se présentant comme un moment de divination pour savoir quelle serait la prochaine femme à tomber enceinte. Mais les deux parties se suivant, n'ont-elles réellement aucune relation ? La première scène représente visiblement une chasse au cervidé où le chasseur est à la fois une figurine masculine (si le bébé est un garçon) sur un cheval ou féminine (si le bébé est une fille) sur une jument. Cette pratique, qui est l'apanage des hommes en général, montre ici un chasseur femme, ce qui pousse à remettre en question le caractère indépendant de la première partie du rituel par rapport à la deuxième.

Peut-on distinguer en effet le cavalier et son cheval tirant sur un animal sauvage et le résultat du rituel d'après lequel une femme assistant à la scène doit tomber enceinte ? Même si je n'ai pas assez d'éléments comparatifs pour étayer cette théorie, mon sentiment est que la représentation de l'animal tué libère symboliquement une âme qui se dirige vers le stock d'âmes général et doit être attiré, pour sa renaissance, par le rire tonitruant de l'une des femmes de l'assemblée. Or il n'est pas possible, sans médiation³⁵², que l'âme d'un gibier peut-elle « renaître » dans le corps d'un enfant. Mon informateur Mandar, me décrivant le voyage de l'âme après la mort, m'expliquait : « L'âme ne fait pas un trajet tout droit. Elle tourne en rond dans le sens du soleil. A la mort de quelqu'un, l'âme peut rester au monde des vivants et devenir *iiör*. Elle peut également rester coincée à l'ouest ou au nord, sans qu'aucun vivant ne puisse en avoir connaissance. Mais, dans la plupart des cas, l'âme ne s'arrête pas là et rejoint les *ajyy*. L'âme peut faire ainsi plusieurs tours avant de revenir au pays des hommes. Quand l'âme revient, elle arrive du sud-est. Les conditions environnementales étaient différentes et on ne pouvait jamais savoir en quoi allait se 'réincarner' l'âme. »³⁵³.

Ce rituel conserve, pour moi, une grande part d'obscurité. Dans tous les cas, le cheval présent comme monture représentait l'auxiliaire de chasse sans lequel cette « chasse à l'âme » théâtralisée ne serait pas possible. Et les produits laitiers mêlés au crin de cheval (présents sur la louche) étaient, comme dans les autres rituels, symboles d'abondance et de fécondité.

³⁵² Peut-être « avant qu'un cadavre humain ne soit mangé par les animaux de la forêt » (Hamayon, 1990 : 412).

³⁵³ Informations Mandar, Baajağa, 2005

◆ 3.4.2.3. Jument de mariée à l'attache

Un autre moment de la vie des Sakhas dans lequel le cheval jouait un rôle significatif est celui du mariage (Xudâkov, 1969 : 158-176). Nous avons vu précédemment que le marié devait apporter le prix de la mariée (*kałym*) sous forme de bétail aux parents de sa fiancée. C'est ce qui constituait la première phase du mariage iakoute chez les parents de la mariée. La deuxième avait lieu lorsque le couple partait vivre chez le mari (ou les parents du mari). La famille de la mariée offrait à celle-ci un ou plusieurs chevaux, que l'on appelait *xaramn'y*.³⁵⁴ Seroševskij (1993 : 527) note que la jeune mariée ne recevait de ses parents pas moins de trois de ces chevaux. Le *xaramn'y* était richement sellé et orné d'un tapis de forme trapézoïdale brodé de motifs en forme de cœurs³⁵⁵ par des couturières talentueuses. La jeune femme conservait le tapis et sa fille en héritait au moment de son mariage. La jument de la fiancée est ainsi habillée et parée : elle porte des bracelets aux jambes et des accessoires en argent sur les pièces de harnachement. De même que la femme est donnée au mari, la jument (une jument *xaramn'y* n'est pas nécessairement celle sur laquelle la femme est arrivée) est offerte au poteau planté près de la demeure du mari. Accompagnée de son mari, la jeune fille était envoyée sur son cheval, tenu par quelqu'un jusqu'aux barrières de la propriété (Xudâkov, 1969 : 168). Le cheval devait être blanc (Xudâkov, 1969 : 170) ou, dans le pire des cas, noir ou roux. La femme chargée de tenir le cheval à son arrivée au domicile du mari se nommait « mère ». (Xudâkov, 1969 : 171). De même que le cheval était tenu, la mariée était attachée par une ceinture et conduite jusqu'à ses beaux-parents devant lesquels elle devait se prosterner. Le cheval, lui, était attaché au poteau à cheval situé à l'est de la yourte (Alekseev, 1975 : 73-74). En l'honneur de l'esprit-maître du poteau d'attache, on plantait à côté de la maison de un à neuf poteaux. Cet esprit, nommé Xaan Tühümer Tojon, pouvait être utile mais était susceptible aussi d'apporter les maladies. Les parents du marié demandaient à l'esprit de protéger contre les maladies ce poteau, placé en l'honneur de la jeune femme. Cette jument était considérée comme le « cadeau au poteau » (*serge beleğe*)³⁵⁶.

◆ 3.4.2.4. La fête d'yhyax

L'yhyax est aujourd'hui la fête nationale sakha qui a lieu durant deux jours et une nuit du 20 au 21³⁵⁷ juin : on y célèbre l'arrivée du soleil. Dans le dictionnaire de

³⁵⁴ Dans le dictionnaire (Slepcov, 1972) « *xaramn'y* » désigne à la fois 1) l'avidité et 2) l'économie domestique.

³⁵⁵ On dit en Iakoutie que ces cœurs représentent en réalité une généalogie mais personne n'a pu me donner d'explications plus précises. D'après un informateur de l'Institut de Philologie de Iakoutsk, les tapis (*čerpaxax*) avaient trois endroits, où étaient cousues des franges en peau d'élan. Pour le mariage, les tapis étaient brodés de motifs en forme de cœurs, et pour l'yhyax de motifs de lyres. D'après les fouilles archéologiques, les tapis de forme trapézoïdale étaient présents dans l'Altai (culture de Pazyryk).

³⁵⁶ Il n'est pas précisé si cette jument était la même que celle sur laquelle la jeune femme était montée.

³⁵⁷ Dans les villages, la fête peut avoir lieu plus tard, afin que les villageois puissent aller aussi à la capitale.

Slepcev on trouve la définition suivante : « fête iakoute du *koumys* »³⁵⁸. Durant cette fête, le cheval prenait une place significative, notamment lors des libations (*ys* : asperger) de lait de jument, qu'on aspergeait sur les chevaux et en direction du soleil. C'était aussi souvent une fête de mariage, celui-ci n'ayant pratiquement lieu qu'en été, moment de l'année où les Iakoutes sortaient davantage de leurs habitations et se rassemblaient. L'*yhyax* est donc lié au cheval et au lait de jument. Les légendes disent que c'est Ellej³⁵⁹ qui, le premier, célébra l'*yhyax* : les chevaux se rassemblèrent autour des feux à moustiques (*tüpte*)³⁶⁰, dans du bois de bouleau il sculpta les récipients dont les pieds se terminent par des pieds de chevaux sculptés pour boire le koumys (*čoron*) et y versa du lait de jument fermenté (Ksenofontov, 2004 : 44, 49,55, 56, 60). Il est dit, selon les récits, que l'*yhyax* honorait soit D'öhögöj et d'autres esprits, soit Ürüñ Ajyy. Omogon, le beau-père dit de son beau-fils Ellej : « Ürüñ Ajyy le regarde sans doute. On peut penser qu'Ellej a un esprit-protecteur chevalin. Cela veut dire qu'il est destiné à avoir des enfants et à élever beaucoup de chevaux » (Ksenofontov, 1977 : 44). D'après ces légendes, Ellej est celui qui a apporté le culte du cheval aux Iakoutes et c'est lui que les Iakoutes ont pris pour ancêtre. La fête de l'*yhyax* est liée à l'offrande *ytyk*. En effet un cheval pouvait être consacré lors de la fête et, comme nous l'avons vu plus haut, le propriétaire du cheval *ytyk* allait, sur l'*alaas*, l'asperger de koumys sur la crinière, le garrot et la queue, pour demander la fécondité des troupeaux. D'ailleurs, les *ytyk* étaient souvent des chevaux mâles non castrés, ce qui permettait de consacrer un cheval plus facilement, les juments et les poulains devant être manipulés³⁶¹ lors de la traite.

Après la naissance des poulains, on recueillait le lait des mères, en prenant soin d'écarter celui qui provenait des juments qui n'avaient pas pouliné (Xudâkov, 1969 : 254)³⁶², pour en faire du koumys (*koumys*). Puis, on appelait les gens qui vivaient dans un rayon de quelques dizaines de kilomètres. On tuait autant de têtes de bétail qu'il y avait de récipients de lait fermenté. Xudâkov explique que les Iakoutes faisaient la différence entre l'*yhyax* qui consistait simplement à boire du *koumys* à satiété et celui qui avait pour but de demander aux esprits que se reproduisent les hommes et les animaux. (Xudâkov, 1969 : 254)³⁶³. Il note également que l'*yhyax* suscitant beaucoup de dépenses, les pauvres ne pouvaient le faire qu'une fois durant leur vie et les riches

³⁵⁸ Ainsi l'*yhyax* est en réalité un terme générique regroupant plusieurs types de rites au cours desquels a lieu un rassemblement de personnes et une séance d'aspersions avec du koumys.

³⁵⁹ Cf. Beffa et Delaby (1999 : 134) : « L'origine [d'Ellej], ainsi que celle d'un autre ancêtre mythique des Iakoutes Omogoj, fait l'objet de multiples variantes : il serait Tatar ou Bouriate selon Pekarskij (1907 : 249), Kirghize, Tchouktche et même Japonais selon les versions relevées par Jochelson (1907 : 249) » Pour l'origine d'Ellej, on peut consulter la légende de son arrivée chez Onoxoj dans Seroševskij (1993 : 176-180).

³⁶⁰ En russe *dymokur*. Il s'agit de petits tas d'herbe sèche ou de mousse qui donnent facilement naissance à un feu sans flammes qui fait fuir les moustiques et les petites mouches qui abondent en été.

³⁶¹ D'ailleurs, les étalons sont aujourd'hui encore les seuls chevaux à ne pas être manipulés. Ils restent si difficiles d'accès que l'Académie d'Agriculture iakoute ne pratique aujourd'hui encore pas l'insémination artificielle, ni la monte contrôlée.

³⁶² On peut consulter la description détaillée d'un *yhyax* (Xudâkov, 1969 : 254-261).

³⁶³ Le rite fait autour de l'étalon, en présence du chamane hennissant et de trois jeunes gens, est décrit (Xudâkov, 1969 : 263-264).

trois fois (Xudâkov, 1969 : 261). Peut-être la fête à laquelle il fait allusion est-elle celle qui consistait en un rite de libération des chevaux (voir *kyjdaa*), et qui représentait effectivement un sacrifice pour le propriétaire contraint de se séparer d'un certain nombre d'entre eux, mais il est vrai que l'*ybyax* demandait un travail conséquent de maintien des juments dans des enclos non loin de l'habitation. C'est ce qui a contribué à la disparition progressive du koumys, dont seuls quelques éleveurs connaissent encore les techniques de préparation³⁶⁴.

Selon Xudâkov, l'un des mois de printemps s'appelait *ybyax yja* (le mois de l'*ybyax*). Après le long hiver les Iakoutes se rassemblaient, profitant ainsi de l'occasion pour communiquer et tisser des liens sociaux. « Les fêtes (Isex' [*ybyax*]) chez les Iakoutes ont lieu au printemps, lorsque le lait devient abondant. Préparant quelques dizaines de seaux de koumys, le Iakoute invite ses voisins » (Šukin, 1844 : 282). On faisait aussi des *ybyax* pour Ynaxsyt après la fonte des petits lacs. Le chamane mettait un manteau de fourrure de femme et faisait comme s'il attrapait avec un petit récipient en bouleau le *kut* des vaches censé être jeté du ciel par Ynaxsyt (Romanova, 1994 : 121). Romanova décrit le *kymys ürde*, *ybyax* pour la vénération de l'esprit du cheval, chez les Iakoutes de la Vilûj : « Dans la maison on suspendait le sac en cuir pour le koumys. Le rituel était ouvert par l'homme le plus âgé. Il tenait dans la main gauche un *čoron* rempli de koumys et, dans la main droite, un couteau. Dans le foyer il traçait trois cercles suivant la direction du soleil. Puis il disait des salutations à l'esprit du cheval et aspergeait le feu de koumys. Puis les femmes apportaient un *čoron* à chaque invité et une cuillère, avec laquelle ils mangeaient le beurre). On ne dansait pas mais on écoutait l'*oloŋxo*. » (Romanova, 1994 : 120).

Il est certain que cette profusion d'invités et d'aliments à consommer avait pour but de demander l'abondance et la fécondité, à la fois pour les hommes et le bétail. On peut donc légitimement se demander ce qu'il en est de la fête aujourd'hui. En effet, comme je l'écris plus haut, l'*ybyax* s'est aujourd'hui transformé en une vénération du soleil et le cheval n'y occupe plus qu'une place mineure, voir inexistante dans les *ybyax* familiaux³⁶⁵. Différents concours sont organisés durant la journée (courses de chevaux, lutte, épreuves sportives de différents sauts en longueur, à cloche-pied..., concours de chant, de costumes...) et tout le monde reste éveillé pour accueillir le soleil lorsqu'il se lève vers deux ou trois heures du matin. Lorsqu'il pointe à l'horizon, un homme prononce des *algys* (chant de gloire) devant l'assemblée qui a les mains levées, la paume tournée en direction du soleil pour sentir sa chaleur. L'essence de la fête s'est-elle envolée ? Au contraire, je pense qu'elle a suivi un cheminement logique. J'ai montré en effet, dans le schéma de la conception du monde situé dans la partie analytique du *kyjdaa*, que la direction du soleil, le sud-est, correspond dans l'imaginaire iakoute à celle dont viennent les âmes à naître. Si le rituel de l'*ybyax* a

³⁶⁴ Ces techniques sont d'ailleurs critiquées par les Sakhas qui disent que « le koumys n'est plus comme avant ».

³⁶⁵ En juin, à l'époque où tous les Iakoutes se rassemblent, ont lieu différents *ybyax*. « La mode » veut aujourd'hui que beaucoup de petites fêtes aient lieu sur les prairies qui rassemblent différents collectifs ; des familles, des personnels d'entreprises, des étudiants. Ce phénomène est relativement critiqué.

pour but de demander l'abondance et la fécondité, il n'est pas paradoxal que le soleil soit aujourd'hui au centre de la fête et que le cheval, n'occupant plus la place qu'il avait avant la collectivisation dans la société, s'efface.

◆ 3.4.2.5. Funérailles

Vient à présent le moment d'évoquer la place du cheval dans les funérailles. En effet, selon les Iakoutes, « à la mort de l'éleveur de chevaux, on abat son cheval pour que celui-ci lui serve de monture dans l'autre monde ». Je montrerai que cette affirmation a subi l'empreinte du christianisme et que, si les Iakoutes faisaient des funérailles autrefois avec le cheval du défunt, cela pouvait être pour une autre raison, un glissement de sens s'étant opéré.

Pour cela plusieurs points seront évoqués. Quand vient la mort selon le Iakoute ? Quels types de funérailles existait-il ? Quel traitement réservait-on aux reproducteurs du troupeau lorsqu'ils mouraient de leur belle mort ? Et enfin, pourquoi abat-on le cheval préféré du Iakoute lors de ses funérailles ?

3.4.2.5.1. Quand vient l'heure de la mort

« Les Iakoutes considèrent qu'à partir de soixante-dix ans l'homme peut mourir de mort naturelle. Auparavant, les gens meurent à cause d'un *abaaby* qui leur a volé leur *kent* pour le manger, puisqu'il est connu que les *abaaby* se nourrissent des âmes des hommes et des animaux. » (Trošanskij, 1903 : 80). C'est sans doute la raison pour laquelle existait une pratique de mort volontaire³⁶⁶ et de mise à mort des personnes trop âgées. Celles-ci pouvaient avaler d'elles-mêmes un cœur de bœuf qui les étouffait (Pekarskij, 1927 : 128). Elles étaient parfois aidées par un membre plus jeune de la famille. Voici un récit de mon informateur de la région eveno-bytantaj :

« Un vieux Iakoute avait élevé son petit-fils (*sien*) afin que celui-ci le pendre lorsqu'il le demanderait. C'était la tradition de se séparer des personnes en trop. Lorsqu'on passait les cols, on laissait les enfants trop petits³⁶⁷ ainsi que les vieillards. Un jour, on décida de pendre les vieux, en passant une corde par l'ouverture de la tente. Le jeune devait tirer dessus pour pendre son aïeul. Mais celui-ci eut pitié et cacha son grand-père dans un sac. Alors que tous les vieux étaient déjà morts, le jeune nourrissait en cachette le vieillard. Lorsque la communauté avait besoin d'un conseil, le jeune revenait toujours avec les bons conseils, soufflés par le vieil homme. C'est de là que vient le proverbe « Tiens un vieillard dans un sac pour ses conseils (*Kyrd'ağaby xaahaxxa ild'e siid'an sübelet*) »³⁶⁸.

Si les hommes vivaient trop longtemps, on pouvait en effet craindre que leurs âmes ne rejoignent pas à temps le stock d'âmes nécessaire aux futures naissances parmi

³⁶⁶ Virginie Vaté note que, chez les Tchouktches, la mort volontaire était demandée par une personne âgée, déjà suivie par deux générations et ayant vécu sa vie pleinement. Elle venait abrèger des souffrances provoquées par la maladie, permettre de rejoindre un proche récemment décédé ou donner une issue à des conflits familiaux. La mort était provoquée par coup de couteau dans le cœur ou strangulation (Vaté, 2003 : 38). Voir aussi Hamayon (1990 : 411-412).

³⁶⁷ Sans doute les enfants malades ou affaiblis qui auraient eu peu de chances de survivre au voyage.

³⁶⁸ Informations, Innokentij Alekseevič Ammosov, Sakkyryr, région eveno-bytantaj, 2004

les vivants et c'est pour cela que les pratiques de mort volontaire venaient raffermir l'ordre social.

Par ailleurs, la mort était censée être annoncée par certains signes. « Par exemple, rêver que l'étalon du troupeau avait disparu signifiait que le fondateur de la lignée ou un Iakoute méritant allait mourir. Rêver qu'un jument avait disparu voulait dire qu'une Iakoute était proche du trépas. Si un bœuf disparaissait, un Russe allait rendre l'âme et, si c'était une vache, cela concernait une femme russe. Si un poulain mourait, cela présageait de la mort d'un enfant iakoute » (Xudâkov, 1969 : 236).

D'une manière générale, le Iakoute croit que, si l'homme meurt de maladie, c'est qu'un *abaaby* lui a arraché l'aorte (Xudâkov, 1969 : 235). Il convient ici de faire une remarque importante concernant les deux méthodes d'abattage, différentes pour le cheval et le bovin.

« Chez nous l'abattage est un travail respecté. C'est de ce travail que dépend la survie en hiver. Il faut le faire bien.

L'abattage des bovins est réalisé en automne, non à la première neige, mais en octobre ou au début du mois de novembre, afin que la viande gèle immédiatement et qu'elle devienne tout de suite sombre à sa surface. Quand la viande gèle immédiatement, on peut apprécier de l'extérieur combien elle contient de graisse. Quand il fait chaud, le goût est différent car la vapeur emporte toutes les bonnes choses. Toute la famille participe, les enfants, les femmes aident. On peut se demander pourquoi on se réjouit d'abattre un animal. Les petits s'habituent à cette pratique. Au début cela leur semble difficile : ils considèrent les bovins comme leurs amis. Les femmes gâtent ces animaux. C'est pourquoi les hommes sont plus sévères. Ils donnent un coup à l'animal entre les cornes juste à l'endroit où commence le cou. Parfois il faut le répéter et l'animal souffre longtemps. C'est la particularité de l'abattage. Ensuite, vingt ou trente minutes on laisse l'animal couché entre la vie et la mort (*ülür ölböt sytar*). Il se débat, le sang entre (*keirer* : entre, non précisé où. Sans doute le sang se recueille-t-il dans le ventre de sorte qu'on peut le puiser) afin qu'il soit propre. On nettoie les parties ensanglantées dans la neige. Autrefois on découpait quatre parties ainsi que la poitrine qui est un plat réservé aux invités. Puis on mettait la viande dans l'*ampar* (grenier). Puis on attendait que le sang recueilli se sépare et on préparait le boudin (*xaan*) avec le sang qui remontait à la surface du seau. Et on jetait le sang lourd qui s'était déposé au fond. On procède différemment pour le cheval. Autrefois, on n'abattait jamais les poulains mais on laissait le cheval atteindre au moins l'âge de trois ou quatre ans. L'abattage des poulains qui se pratique actuellement constitue une nouveauté. Nos ancêtres abattaient les chevaux la nuit, afin que Ajyy D'öhögöj ne se fâche pas. On fermait les yeux à l'animal. La première méthode consiste à frapper l'animal au front. Il tombait et on lui attache les jambes. Il se débat, puis on lui arrache l'aorte (*möxsör uonna üös tardyllar*) entre les jambes. Alors le cheval meurt lentement. Après cela on nourrit le feu. On implore D'öhögöj Ajyyta. Ici on n'a jamais égorgé un cheval. On les a toujours abattu par arrachage de l'aorte (*Bibiexe üös tardar öloröllör etc.*). »³⁶⁹

³⁶⁹ Informations, Mandar, Baajağa, 2005

De ces descriptions se dégagent deux aspects intéressants. D'abord, l'analogie est faite entre l'homme censé être tué par l'*abaaby* et le cheval abattu par l'homme. Par ailleurs, il apparaît que beaucoup plus de précautions sont prises dans le cas du cheval que dans le cas de la vache. Nous verrons par la suite que, parallèlement au développement du christianisme, se développe la peur de l'esprit-protecteur D'öhögöj. Mais, en attendant, consacrons-nous aux funérailles, où il est certain que c'est parce qu'il est proche de l'homme et parce qu'un rapport d'analogie existe dans le système de pensée iakoute entre le cheval et l'homme, que cet animal occupe une place si importante lors des rituels funéraires.

3.4.2.5.2. Description, différents modes de funérailles

Le mode de funérailles des Iakoutes pose problème. En effet, sur le terrain, les archéologues évoquent deux types de funérailles, distinguant l'enterrement des funérailles aériennes. Ce que j'ai cru tout d'abord, c'est qu'une évolution dans le temps avait poussé les Iakoutes à enterrer les corps, par des mesures « hygiéniques » (dissimulant une censure religieuse et plus largement culturelle) encouragées par les Russes arrivés en Iakoutie au milieu du XVII^e siècle.

En réalité, il apparaît qu'il existe encore deux modes de funérailles principaux (aérien et souterrain), deux autres intermédiaires qui dépendaient sans doute en partie des conditions géographiques. Tous les quatre coexistaient à une même époque. A la fin du XIX^e siècle, Priklonskij explique :

« a/ On choisit en forêt quatre arbres branchus formant un quadrilatère et, à deux ou trois archines de la terre, on les réunit par des traverses qu'on fixe par des billots. Un tel tombeau se nomme *arajas*. On remplace parfois cela par une caisse. b/ Dans les endroits en marge de la forêt le tombeau est posé sur la terre. On pose le corps sur une barque en écorce de bouleau qu'on ferme par des panneaux. Le corps se conserve si l'eau printanière et la neige fondante éliminent ces branches, et si les renards ne les ont pas dévorés. c/ Pour contrer cela, dans les régions nordiques on pose la caisse avec le cadavre un peu surélevée sur des tréteaux. Parfois, près de la tombe, on plante des représentations de grues blanches, utilisées dans le chamanisme, qui aident l'âme du défunt à rejoindre aux cieux l'habitation des bons esprits. d/ Le dernier type de funérailles se fait en terre. On creuse une fosse, rarement à plus de une archine et demie (la terre près de Iakoutsk ne dégèle pas sur plus d'une archine et demie, et à l'embouchure de la Lena ce n'est que la couche superficielle qui fond). » (Priklonskij, 1890 : 5).

L'auteur ajoute : « L'enterrement³⁷⁰ s'est répandu sans nul doute sous l'influence du christianisme et, autour de telles tombes, on pose une croix sculptée et une clôture. ». Pourtant, les fouilles archéologiques montrent qu'il a été pratiqué parallèlement aux tombes aériennes depuis, au moins, le XIV^e siècle³⁷¹, auquel

³⁷⁰ Ainsi que le cercueil.

³⁷¹ « Toutefois, si sur la rive droite du fleuve Lena et à proximité de la rive gauche [les sépultures] se présentent sous la forme d'ensembles de plusieurs dizaines de tombes, à l'ouest de la rive gauche ils sont nombreux mais épars (quelques tombes), correspondant (?) peut-être à des lieux d'habitats temporaires et à des cimetières familiaux restreints. Par ailleurs, plusieurs tombes fouillées en 2003

remonte apparemment la tombe la plus ancienne. En effet, Eric Crubezy note qu'« il apparaît aujourd'hui que les sites de la période que nous appellerons « médiévale » et qui commencerait (selon toute approximation) vers le XIV^e siècle et se terminerait vers le XVIII^e, sont relativement nombreux ». Sur le site de Sytygan se trouvent des tombes du XV^e siècle et à Istekh-Myrane sont localisées deux tombes datées du XVII^e siècle. Trois autres sépultures ont été fouillées dans une autre région de Iakoutie, à l'est de la Lena et à environ cent cinquante kilomètres de la capitale Iakoutsk. « Ces trois sépultures étaient situées dans un rayon de dix kilomètres environ et présentaient un mode d'inhumation différent des trois sites funéraires précédemment cités, puisque les sujets étaient inhumés sur des plateformes aériennes. L'une de ces sépultures contenait les restes d'un enfant (quatre à six ans) datés du XIV^e siècle, et les deux autres sépultures ont été datées du XVII^e siècle et contenaient chacune les restes d'un sujet adulte de sexe indéterminé » (Crubezy, 2003).

Ceci pourrait prouver que les différents types de sépultures ne sont pas tant fonction de l'époque que du statut social de la personne. « On m'a dit [près de Kazač'ij] que, ces derniers temps, on ne fait de funérailles aériennes que pour les chamanes. (...) On mettait leur tombe en forêt, dans un endroit isolé, de manière à croiser le moins possible cette tombe » (Priklonskij, 1890 : 7). Car comment enterrer, malgré les directives de l'administration russe, un chamane alors qu'il faut que son corps reste dans le milieu forestier, en contact avec les animaux « sauvages » (*kyyl*) et, si possible, en hauteur pour que son âme puisse peut-être plus facilement « s'envoler » et rejoindre ainsi le stock d'âmes ? Voici par ailleurs un récit liant à un chamane l'apparition des funérailles aériennes :

« Il était une fois une vieille chamanesse qui vivait avec son mari et ses enfants. Et voilà qu'elle allait mourir. Avant son décès, elle demanda à dire adieu à toute sa famille : elle pleura, demanda de seller son cheval avec tout son harnachement. A peine voulut-elle monter sur son cheval que son âme sortit d'elle et s'envola au ciel. Son corps tomba à terre dans un fracas. Depuis ce temps, on donne des funérailles aériennes aux êtres humains en les mettant dans les arbres et, en même temps, on tue leur cheval » (Xudâkov, 1969 : 112).

3.4.2.5.3. L'enterrement du cheval préféré

Avant de commenter les sépultures de l'homme et de son cheval, je dirai quelques mots des funérailles réservées plus spécifiquement aux chevaux. Il apparaît tout d'abord, d'après les textes et d'après mon observation sur le terrain, que les Iakoutes « n'aiment pas qu'un animal 'domestique' meure de sa belle mort sur une prairie car il est alors perdu pour l'homme »³⁷². Actuellement, s'il trouve un cadavre de cheval dans la nature, qui la plupart du temps a été mangé par les loups ou les gloutons,

dans ces cimetières ou à proximité livrent des squelettes avec un mobilier que nous avons rencontré en Mongolie dans des tombes d'origine turque et qui étaient datées du VIII^e siècle de notre ère mais pour lesquelles aucune datation n'est actuellement proposée en République Sakha. » (Crubezy, 2003)

³⁷² Informations, Gricha Potapov, Sakkyryr, 2004.

l'éleveur prend la tête et la suspend à un arbre proche³⁷³. Dans la majorité des cas, il perçoit les signes de faiblesse de l'animal et l'abat afin que sa viande ne soit pas perdue. Il semble cependant que dans des temps plus reculés les Iakoutes enterraient leur cheval. Il ne s'agissait en revanche, d'après les sources, que de deux types de chevaux à honorer spécialement : les montures et les reproducteurs.

Jamais les bovins n'ont acquis le respect dont font preuve les Iakoutes à l'égard des chevaux (Xudâkov, 1969 : 235). D'ailleurs, seules les montures les plus fameuses bénéficiaient de ce traitement : « Quand le prince voit que son cheval se fait vieux, il le libère. Mais si ce cheval vit par la suite plusieurs années et que ses dents commencent à tomber, alors le prince le tue, rassemble ses proches et le mange avec eux. Il arrive que pour le festin il tue un autre cheval et enterre son cheval, enterrant non loin tout son harnachement. » (Konstantinov, 1970 : 184, citant Pekarskij). Il n'est effectivement pas question d'un simple cheval, mais du cheval préféré d'un riche iakoute, sans doute d'un *tojon*, qui se trouvait à un niveau élevé dans la société, comme l'a montré l'étude du rituel *kyjdaa*. Il s'agissait donc d'hommes qui avaient les moyens d'enterrer leur monture et de se priver des produits alimentaires qu'elle était susceptible de procurer. L'enterrement du cheval était l'occasion pour le riche d'organiser une réception ou un rituel ostentatoire qui, comme le *kyjdaa* par exemple, lui donnait du prestige dans le district.

Par ailleurs, la deuxième catégorie de chevaux auxquels on prête une attention particulière sont les chevaux reproducteurs, étalons et juments, dont dépend la perpétuation des troupeaux. Xudâkov note que « si l'on tuait le meilleur et le plus vieux des étalons, on ne manquait pas de tuer une jument » (Xudâkov, 1969 : 235). A une jument tuée, on disait : « En raison d'une année défavorable nous t'avons honorée ! N'emporte pas avec toi l'abondance. Gloire à toi, *uruj* ! » (Alekseev N. A., 1969 : 48). Le témoignage suivant illustre l'enterrement de l'étalon avec une jument « A la mort de son étalon, un homme a fait tuer une jument de trois ans et a appelé les gens vivant aux alentours. Ils ont séparé la viande des os et ont mis les os avec ceux de l'étalon, ont 'donné un troupeau' à l'étalon. Devant la fosse, on a mis un bouleau, devant lequel on a déposé du koumys avec du beurre et du lait fermenté. Puis, derrière la fosse on a fait un feu et le propriétaire a dit une incantation. A droite se tenaient neuf jeunes gens et à gauche neuf jeunes filles. Les premiers vers prononcés s'adressaient aux esprits *ajyy*, les autres demandaient à l'étalon de revenir³⁷⁴ et d'apporter l'abondance. » (Alekseev N. A., 1969, p.48).

Lorsqu'il faut tuer le mâle géniteur (étalon ou taureau) ou bien une jument ou une vache qui ont eu beaucoup de petits, le maître, avant de l'abattre, arrache quelques crins aux jambes du cheval, se les pose sur la poitrine et dit 'laisse moi ton bonheur, ta large richesse' » puis il rompt la veine à l'étalon (Xudâkov, 1969 : 235). L'analogie entre bêtes et hommes qui existe dans le système de pensée iakoute conduit à penser que, comme pour les êtres humains, il est néfaste que l'animal meure de maladie, seul, car son maître ne profiterait pas de sa viande. Dans l'extrait

³⁷³ Informations, Sergej Lukin, Sakkyryr, 2004.

³⁷⁴ Cette demande de retour n'est pas sans rappeler les conditions du rituel de libération *kyjdaa*.

d'Alekseev il est précisé que la viande est séparée des os : ces derniers seront le support pour la réincarnation d'une autre jument, tandis que la viande peut être consommée par les invités au rituel. C'est pourquoi, les funérailles des géniteurs du troupeau sont une bonne solution entre nécessité alimentaire et symbolique.

2.4.2.5.4. L'enterrement du propriétaire avec son cheval

D'après un témoignage de la fin du XIX^e siècle, « les Iakoutes croyaient que la personne décédée devait être accompagnée durant son voyage. C'est la raison pour laquelle il était de coutume de tuer une ou plusieurs têtes de bétail : pour les hommes des bœufs et des chevaux et, pour les femmes, des vaches, des génisses ou des veaux » (Seroševskij, 1993 : 595). Si les parents du défunt pouvaient choisir, ils prenaient pour l'homme un cheval de selle bien gras. La viande était mangée par ceux qui avaient fait le cercueil et creusé la tombe. Selon Seroševskij, ce rite s'appelait *xaŋhŋga*³⁷⁵.

Il apparaît que le rite d'enterrement se déroulait selon plusieurs variantes concernant l'endroit où l'on mettait le cheval et la manière dont celui-ci devait mourir. Seroševskij note qu'on enterrait parfois avec le mort un animal vivant : un bœuf ou un cheval (Seroševskij 1993 : 600)³⁷⁶, et il arrivait qu'on attache au *serge* planté non loin de la tombe un cheval sellé qui finissait par mourir de faim. Il fut ainsi trouvé en 1938 dans la région de Čurapča la sépulture, datant du milieu du XVIII^e siècle, d'un homme avec, à vingt pas de là, celle d'un cheval sellé (Alekseev, 1980 : 186).

Alekseev décrit ainsi l'enterrement d'un homme riche avec un cheval : « On menait le mort sur un traîneau tiré par un taureau. Le cortège était composé de ses proches, qui portaient ses effets personnels. On emmenait aussi deux ou trois chevaux, auxquels on avait mis les plus belles brides. Une fois le mort en terre, on mettait avec lui tous ses effets personnels (arc, flèches, couteau...) qu'on brisait. Du côté est de la tombe, aux pieds du mort, on jetait un cheval, auquel on avait fait des entailles jusqu'à ce qu'il meure, avec sa bride. On tuait aussi les autres chevaux, mais ils étaient enterrés dans une autre fosse, non loin de celle du mort. Puis, on recouvrait le tout d'une couche de bois et ensuite de terre. Aux coins de la tombe, on plantait des perches à l'effigie d'oiseaux [...] qui accompagnaient l'âme du mort. Puis on ouvrait le ventre de quelques juments et on leur arrachait le cœur. On suspendait leur peau à un arbre. La viande était bouillie ou grillée et on la mangeait. Puis on rentrait chez soi. Les gens se retrouvaient encore une fois sept jours après et, à nouveau, on sacrifiait quelques juments. » (Alekseev, 1980 : 185). Dans ce rituel raconté avec emphase, il est certain qu'il y a au moins deux exagérations, dans le fait qu'on ouvrait le ventre de « quelques » juments et qu'on « frappait à coup de bride l'équidé dans la fosse jusqu'à ce qu'il en meure ». Mais cette description a le mérite de montrer la pluralité des pratiques funéraires sakha.

³⁷⁵ Ergis appelle *xood'uga* le cheval tué pour l'enterrement et dont on mange la viande (Ergis, 1960b : 296)

³⁷⁶ Il faut faire cependant attention à la traduction du terme russe *byk*. En effet, la langue ne précise pas toujours s'il s'agit d'un mâle reproducteur. On ne sait donc pas s'il s'agit d'un taureau ou d'un bœuf. De même le terme *lošad'* est un terme générique pour le cheval de selle.

Un témoignage provenant de l'*ulus* de Verkhöiansk rapporte qu'une femme chamane avait été enterrée dans un manteau de lynx et qu'on avait mis avec elle un cheval richement harnaché afin qu'il soit son cheval de selle (Ergis, 1960 : 155).

Dans la région de Tatta, au lieu-dit Emis³⁷⁷, à gauche d'une tombe humaine a été trouvé une fosse, contenant deux chevaux sellés attachés à un poteau *serge* planté dans cette fosse, les têtes orientées vers l'ouest (Âkovlev, 1992 : 14). Ces *serge* plantés à l'intérieur des fosses mortuaires étaient appelés *serge-esclaves* (*ennje kulut serge*) par les gens de la région. Âkovlev explique que leur nom vient de leur fonction de remplacement de l'esclave, qui devait accompagner le mort. Ces Iakoutes auraient-ils lu Gmelin qui écrivait au XVIII^e siècle, en parlant de leurs ancêtres, que « lorsqu'un des grands mouraient, un des domestiques qu'il aimait le plus se brûlait avec joie sur le bûcher³⁷⁸ pour aller servir son maître dans l'autre vie » ?

Plus récemment, voici un exemple commenté par Eric Crubezy suite à la campagne de fouilles menée en 2003 en Iakoutie au lieu-dit Alaas Ebe (Alaas Grand-Mère) : « Le site était connu, il a été repéré grâce à un arbre tombé anciennement et sur lequel il y a un tronçon de bois mis perpendiculairement et qui servait à suspendre les peaux d'animaux régulièrement sacrifiés plusieurs années après le décès. A côté (dix mètres), il y a une tombe d'adulte masculin (fouillée anciennement mais pour laquelle la réouverture montre un homme avec des habits d'hiver (ce qui reste a été autopsié et prélevé) et deux tombes de chevaux. L'une a été fouillée et refermée avec précaution (trop de mobilier non prélevable sans restauration). La présence de charbon de bois nombreux dans le remplissage démontre que la tombe a été creusée pendant l'hiver. La datation est difficile, le rite est 'chamanique' donc antérieur à la christianisation et au XIX^e siècle, les habits et le mobilier sont traditionnels, la profondeur d'inhumation n'excède pas quatre-vingt centimètres et a donc été réalisée avec des pelles en bois (l'introduction des pelles en fer au XIX^e siècle a permis aux Iakoutes de creuser les tombes plus profondément), une datation XVII/XVIII^e siècles est proposée par Gogolev³⁷⁹ [Concernant les tombes de chevaux] Premier décapage, sept troncs de mélèze ; Deuxième décapage, le cheval est recouvert par dix-neuf plaques d'écorces de bouleaux provenant des restes de la couverture d'un tipi d'été [l'auteur désigne l'*uraha*] (une restauration est visible dans la deuxième plaque sous la tête). Troisième décapage. Une fois retirées les écorces de bouleaux. Le cheval a été inhumé avec son harnachement. Descendu vivant au fond de la fosse puis mis sur le côté et vraisemblablement égorgé conformément à la tradition (pas de traces d'impact sur le crâne). » (Crubezy, 2003). A propos de cette sépulture, l'ethnologue aura plusieurs remarques à faire. En effet, il ne semble pas possible de prouver que le rite soit antérieur au XIX^e siècle parce qu'une pratique chamanique est attestée. En effet, les pratiques ont perduré malgré l'influence du christianisme. Le *kerex kuočaj*, clairement visible sur les photographies du rapport, fut au moins pratiqué jusqu'à la fin du XIX^e siècle, puisqu'il a été décrit

³⁷⁷ Littéralement « Gras ».

³⁷⁸ Je n'ai rencontré d'incinérations ailleurs que dans le cas où un guerrier venait à mourir loin de sa partie.

³⁷⁹ Dans son rapport E. Crubzey n'indique pas de référence.

par Xudâkov, Seroševskij et Pekarskij, jusqu'à être durement réprimé durant la soviétisation. En revanche, l'argument des pelles en bois semble plus convaincant. La présence du cheval, quant à elle, rappelle la description faite un peu plus haut de la « jument battue avec une bride jusqu'à ce que mort s'en suive ». L'animal ne s'est probablement pas fait égorger car la pratique voulait que l'animal ait l'aorte arrachée, mais il est en réalité difficile de comprendre la cause de la mort car il semble périlleux d'entrer dans une fosse pour abattre un animal si impressionnant. Enfin, il est probable qu'il ait existé parallèlement un interdit de creuser la terre gelée : car en creusant il arrive qu'on trouve des restes de mammoth. Cet animal était, dans l'imaginaire iakoute, assimilé à un animal extraordinaire, qu'ils ont nommé taureau d'eau (*uu oğuba* car le bruit de la glace en train de geler sur l'eau était attribué à ces animaux) et qui, dans les croyances, était un animal à cornes pourvu d'une force qui faisait parfois de lui l'un des attributs du chamane. Il est donc possible que le fait de creuser plus profondément la terre gelée ne se soit développé non à cause de l'introduction de la pelle en fer mais qu'elle soit le produit de l'influence chrétienne amenée par les Slaves qui apportèrent ces pelles.

Eric Crubezy note pour une autre sépulture : « Sous le cercueil à l'est : un bol entouré de tissu qui contient des restes gras au fond, un fémur droit de cheval avec le gigot, et deux fois deux côtes de cheval en connexion, une paire de mouffles dont la droite contient le premier métacarpien droit du sujet ; sous la partie médiane du cercueil, dans le remblai, onze côtes droites de cheval avec la viande » (Crubezy, 2003).

« Les documents historiques relatifs aux Turco-Mongols mentionnent tous la dépose de chevaux dans les tombes. (...) La mise à mort des chevaux du défunt, au moins de quelques-uns provenant de son troupeau, sans doute toujours ses chevaux favoris, est attestée d'un bout à l'autre de la steppe. (...) Le fait mérite d'être noté pour sa fréquence et sa régularité ; en Europe occidentale, au contraire, le dépôt des chevaux dans la tombe reste une rareté archéologique. » (Testart, 2002). On pourrait trouver bien d'autres exemples à ajouter à la liste ci-dessus. Celle-ci ne sera donc jamais exhaustive et témoigne de la diversité des façons d'inhumer le ou les chevaux du mort. « Les bêtes de défunt sont partagées en deux lots. Les chevaux du premier lot rejoignent intacts la sépulture du défunt. Ceux du second sont au contraire dépecés ; leur peau est suspendue sur des perches au voisinage immédiat de la tombe mais pas dans la tombe ; leur chair, enfin, est consommée. Il ne fait aucun doute que les chevaux de ce second ensemble sont sacrifiés parce que tout correspond à la description du sacrifice non seulement dans le monde des steppes, mais encore en Sibérie ou au Caucase. Nous ne savons pas à quelle divinité sont destinés ces chevaux. Mais au moins le défunt, leur ancien propriétaire, s'en trouve dépossédé. L'animal, figuré par sa peau à laquelle restent attachées la tête et les pattes, est clairement orienté vers le ciel : cette image est symboliquement très claire. Les choses ne sont pas moins claires au niveau matériel : ces chevaux qui sont sacrifiés sont, comme presque partout ailleurs, consommés par tous les participants au sein d'un repas sacrificiel. La bête passe symboliquement vers une puissance

surnaturelle, et passe pour sa partie consommable vers la communauté des vivants. Double mouvement, donc, double offrande : à l'adresse des puissances célestes et à l'adresse de la communauté des hommes. C'est tout le contraire des animaux enfouis dans la tombe qui restent entiers, à disposition du mort. » (Testart, 2002). Arrêtons-nous cependant un instant sur le terme « dépossédé » qu'emploie A. Testart en évoquant ce qui arrive au mort lorsque les restes de son cheval de selle sont suspendus à un arbre hors de sa tombe. Il faut en effet se demander si le mort est supposé, ou non, rester dans sa tombe. Dans les deux types de croyances (chamaniques et chrétiennes) rencontrées en Iakoutie durant ces derniers siècles, il ne semble pas que ce soit le cas. Dans la pensée chrétienne, son âme doit rejoindre le paradis alors que, dans les croyances chamaniques, il est censé rejoindre le monde des morts puis revenir se réincarner dans le monde des humains. La dépossession est donc loin d'être prouvée.

Quoi qu'il en soit, mettre le cheval dans la tombe du défunt ou n'en déposer que des côtes n'a pas la même signification qu'enterrer un cheval à quelques mètres, avec ou sans son harnachement, abattre plusieurs individus ou un seul ou encore déposer sa peau, sa tête et ses sabots dans un arbre. Les archéologues ont-ils les moyens de dater les restes à quelques années près ? Il serait, par exemple, intéressant de savoir si, dans certains cas où plusieurs chevaux sellés se trouvent près de la tombe, leur propriétaire n'a pas pu être enterré après eux, la famille choisissant l'endroit où ont été inhumées ses montures préférées. Mettre des côtes de chevaux, morceau très apprécié, dans la tombe, vraisemblablement pour que le mort ait à manger ou puisse faire une offrande à des esprits au moment de passer la frontière entre ce que j'appellerai 'la vie' et 'la mort', est différent du fait de lui confier un cheval au corps entier, tout autant que de mettre ce cheval dans une autre tombe. Le premier peut effectivement être censé servir de monture au mort, alors que le second pourra avoir été inhumé à une autre occasion, avant ou après, sans doute liée au défunt. Malheureusement je n'ai pas de récits contant le voyage du mort allant dans l'au-delà ?

Voici un dernier exemple : « Lors des funérailles, on mange un cheval. On ne mange pas de bœuf. Cela peut être un cheval qu'on n'a jamais capturé ou bien un cheval de selle. On n'abat pas de jument. Sur ce cheval le défunt parcourt seulement les lieux où il s'est rendu durant sa vie. Avant de tuer ce cheval, on le selle et on le montre au mort. Puis on lui tourne la tête en direction du soleil et on lui arrache l'aorte. Après les funérailles, les parents du défunt proposent un repas » (Alekseev, 2004 : 260).

Le cheval de selle, d'après ce texte, sert à ce que le défunt se rende dans les lieux où il a vécu. Il n'est pas question en vérité qu'il devienne une monture dans « l'au-delà ». Comme nous allons en débattre dans le chapitre qui suit, ceci remet en cause la figure du cheval psychopompe dans les rituels funéraires.

3.4.2.5.5. Le cheval psychopompe en question

Aujourd'hui, les Iakoutes pensent qu'après la mort le défunt habite un autre monde, comparable au nôtre mais dans lequel les objets peuvent être inversés. C'est la

raison pour laquelle ils déposent, dans les tombes, un objet ayant servi au mort et qui lui sera indispensable là-bas. Une tasse qu'ils brisent par exemple, car tout est censé être brisé dans « l'autre monde »³⁸⁰. Ces pratiques sont attestées dans les sépultures anciennes, où les instruments pointus ou coupants sont souvent brisés. Cependant, quelle preuve a-t-on qu'autrefois cet acte été commis pour la même raison qu'aujourd'hui ? Je montrerai ici que l'influence du christianisme sur les représentations a pu opérer une modification de sens.

Le défunt est généralement inhumé avec les objets qui lui étaient le plus utiles de son vivant et qui, le jour de sa mort, le caractérisent. « Avec son corps, on dépose les instruments qu'il utilisait dans son métier. S'il pratiquait la chasse à l'ours, on le dote pour son voyage dans la tombe d'une arme à longue lame (rus : *pal'ma*). (...) Au forgeron on donne son instrument pour le perçage des trous, son marteau et ses ciseaux, toutes les choses dont il ne se séparait pas durant sa vie. » (Priklonskij, 1890 : 3). « On dit que, lors des funérailles d'un riche Iakoute, on poignardait sur sa tombe un cheval, dont on mangeait la viande et on laissait la bride dans la tombe, mais les étrangers le nient. » (Priklonskij, 1890 : 7) Or, la bride est chargée, selon les Iakoutes, de l'âme³⁸¹ de l'animal, ce qui pousse à songer que cette dernière devait accompagner le mort et quitter, elle aussi, le monde des hommes. Parmi les Russes courait à la fin du XIX^e siècle un bruit selon lequel, dans la tombe des riches, on sacrifiait autrefois son plus cher serviteur, qui pourrait lui servir dans la vie après la mort (Priklonskij, 1890 : 7). Même si cela n'est pas attesté, cela montre que la pensée symbolique voulait que le défunt soit accompagné par l'âme d'un être vivant qui l'avait suivi et servi durant sa vie. Ceci dit, y a-t-il des éléments qui prouvent que ces êtres et le défunt fussent censés se retrouver dans un monde parallèle et que ce n'est pas une autre raison qui poussait les Iakoutes à faire ce genre de sacrifices ?

En effet, pour commenter le sacrifice de plusieurs chevaux lors de la mort d'un riche iakoute, je serais d'accord avec Alain Testart remarquant que « Les chevaux emportés dans la tombe procèdent d'un mouvement qui est à la fois égoïste et prestigieux, prestigieux parce qu'il y a du panache à détruire tant de biens précieux. » (Testart, 2002).

L'altruisme n'est donc pas la seule raison qui préside aux sacrifices de chevaux dans, sur ou à côté des sépultures de leurs maîtres. Des précautions particulières étaient prises autour du défunt qui pouvaient conduire à plusieurs réenterrements et donc à plusieurs sacrifices de chevaux. Ainsi, d'après récit de I. G. Petrov, 64 ans en 1930 : « Les restes du vieux [chamane] Ergis devaient être réenterrés jusqu'à la neuvième génération après lui. Lors de la troisième exhumation les restes du vieillard devaient être mis en terre. On devait, dit-on, obliger le chamane à faire une incantation et, pour le repas, abattre deux chevaux blanc pur et un taureau brun foncé. » (Alekseev, 2004 : 416).

³⁸⁰ Informations concernant un enterrement en 2004 à Xatystyyr, Xatystyyr, région d'Aldan, 2005.

³⁸¹ « Les poulains sont généralement vendus avec un licol (rus : *obrot*) : un cheval sans licol est comme « sans âme » (*tyyna suo*). Certains Iakoutes sont certains qu'un cheval acheté sans sangle mourra sous peu. Dans la Moma on considère comme un péché de ne pas donner avec le veau qu'on vend son collier (ou la muselière qui l'empêche de téter, rus : *naryl'nik*) » (Xudâkov, 1969 : 232)

La mort est crainte chez les Iakoutes. Plus précisément, ce n'est pas de la mort elle-même et d'un « autre monde » qu'ils ont peur mais du mort et du risque que celui-ci reste auprès des vivants et devienne un *iiör* qui les tourmente. Celui qui reste vivant risque son bonheur et le rituel funéraire a donc une importance essentielle. Encore aujourd'hui, pour certaines personnes âgées et d'autres qui en font la demande avant leur mort, un cheval est sacrifié. Le cimetière d'Elges, dans la région de Verkhoïansk, est plein de ces têtes de cheval et de leurs peaux. Une famille³⁸² m'avait raconté le fait suivant : deux ans plus tôt était décédée une femme âgée qui avait demandé à ce qu'un cheval soit sacrifié. Elle ne possédait qu'un poulain alors que l'équidé devait être une monture. Ses parents demandèrent à la famille en question, dont le père possédait un cheval de selle, de faire un échange. Il ne put refuser et se retrouva à partir à la chasse à pied, alors que certaines chasses, comme celle à l'élan ou les chasses lointaines, se pratiquent en selle et que, dans ce village éloigné, il est toujours bon d'avoir un moyen de transport. Il est donc des obligations et des raisons fortes qui poussent les hommes à inhumer les défunts en abattant une monture et l'on peut dire, comme Alain Testart, que « ces données montrent que l'affaire est assurément plus complexe qu'elle n'était apparue tout d'abord » (Testart, 2002).

Les propos de la famille d'Elges confirment ceux de Seroševskij : « Il faut tuer une bête (*hailiga* [*xajhyga*]) pour que l'âme atteigne plus aisément le royaume de l'éternel repos, pour qu'elle franchisse 'cette plaine' infinie autrement qu'à pied. Naturellement les chevaux gras, les taureaux sont désignés à cet effet, mais tout le monde n'en a pas les moyens. Quant aux vaches et aux veaux, les âmes des morts sont réduites à les passer devant elles ou à les traîner à une corde attachée autour des cornes : cela vaut pourtant mieux que rien. La viande du 'hailiga' [*xajhyga*] est mangée par les gens de la maison, par les menuisiers qui ont fait le cercueil, par les fossoyeurs, enfin par les voisins qui viennent en foule présenter leurs condoléances. Le plus pauvre Iakoute n'hésitera pas à sacrifier son unique pièce de bétail pour les funérailles d'un membre de sa famille. » (Seroševskij, 1993 : 208).

Il est donc envisageable que les vivants, en sacrifiant un cheval pour un défunt, pensent en réalité bien plus à eux-mêmes qu'au mort. Craignant que le malheur ne s'abatte sur eux, ils prennent des précautions, faisant en sorte de n'attirer ni la colère des esprits, ni la vengeance du défunt. En effet, « si à la mort d'un riche Iakoute la famille ne sacrifie comme *hailiga* qu'une bête sans valeur, les esprits vont tourmenter le défunt et lui crier : 'Quoi donc ! Rien que cette pauvre bête !' et le défunt à son tour ne manquera pas de se venger sur les vivants. » (Seroševskij, 1993 : 208).

Alain Testart (2002) émet une objection au fait que les ethnologues croient que beaucoup de sociétés qui détruisent (brûlent, cassent) les objets du défunt pour les mettre dans la tombe le font, car elles croient que l'homme aura une vie parallèle après la mort dans un monde à l'image de celui d'ici-bas et, pour cela, a besoin de ces objets (sans pour autant rejeter l'idée que certaines sociétés croient à la vie après la mort). Il montre par exemple que pour les Bella Coola de Colombie Britannique,

³⁸² Informations, famille de Lúdmila, Elges, région de Verkhoïansk, 2003

la destruction des biens a lieu car il serait indécent que les vivants les utilisent ; chez les Ba Thonga de Mozambique « la raison exclusive pour laisser les biens avec le défunt est l'impureté de ces biens, souillés par le mort ». De même chez les BaKongo, « une des raisons pour lesquelles on envoie des esclaves accompagner le défunt dans sa tombe est qu'ainsi il vaudra moins intensément ceux qui survivent, et on espère par ce moyen éviter qu'il vienne les chercher. » Cette dernière crainte pourrait bien se révéler vraie aussi chez les Iakoutes. « Certaines personnes, avant de mourir, se mettaient sous l'aîne et les aisselles des poils de leurs bétail en disant : 'Va vers le *sïr* de mon bétail, venez avec moi, ne vous reproduisez pas dans ce monde » ou bien en se massant avec du levain de koumys « *kut* et *sïr* de mes chevaux, venez avec moi, ne vous reproduisez pas dans ce monde.' Après sa mort, son bétail mourait. » (Citation de Ionov par Romanova, 1994 : 87).

Les esprits des morts (*ïör*) étaient craints chez les Iakoutes car ils pouvaient venir voler l'âme des vivants. A ce propos, Praskoviâ Potapova du village de Baajağa (région Taatta) me raconta : « Les *ïör* sont les esprits des morts qui viennent à l'avance emporter les vivants qui doivent mourir. On ne les voit pas, mais on les entend. Un jour, j'étais au lit et j'ai entendu les voix d'un homme et d'une femme qui discutaient à la cuisine. La voix masculine était celle d'un de mes parents décédés. Je suis allée voir au salon, mais il n'y avait personne. C'était en hiver. L'été suivant, une jeune femme qui travaillait au jardin d'enfant s'est noyée. Ces *ïör* étaient là pour l'emporter. Parfois les *ïör* sont là en foule (rus : *tolpa*) et marchent autour d'un vivant pour l'emporter. » On peut penser que, pour se prémunir contre le désir du mort de garder avec lui ses bêtes, les Sakhas sacrifiaient avec lui un ou plusieurs des animaux afin que celui-ci « parte » content. Ainsi, Jean-Luc Lambert écrit : « Pour les Nganassanes, le défunt trouve lui-même le chemin de l'au-delà, et personne ne l'accompagne. Toutefois, un chamane peut être appelé en cas de difficultés, par exemple si le mort apparaît de manière persistante en rêve durant l'année qui suit le décès. (...) Généralement, c'est qu'il n'arrive pas à atteindre la terre des morts, car on a oublié de lui donner tel ou tel objet, que ses parents lui amèneront donc sans tarder. Pour que ce type de rituel soit organisé, il ne faut pas que le défunt soit mort depuis 'trop longtemps' » (Lambert, 2003 : 307-308).

Le christianisme a depuis le XIX^e siècle suffisamment imprégné la culture iakoute pour que les informateurs parlent d'un « autre monde », d'une sorte de vie après la mort, où le défunt aurait besoin d'un cheval de selle, de nourriture et de ses objets usuels. Il n'est pas certain que ces représentations de la mort aient été identiques auparavant. Bien au contraire, « les sociétés sibériennes ne cherchent pas à se débarrasser de leurs morts ; elles ont en général refusé l'au-delà que proposait le christianisme orthodoxe : un enfer et un paradis où les âmes de morts restent pour de bon signeraient l'extinction de la société » (Hamayon, 1990 : 582). Après avoir accompli son voyage vers l'embouchure du fleuve où se trouve le monde des morts (Hamayon, 1990 : 464), l'âme du Iakoute défunt doit donc rejoindre le stock d'âmes et elle est, certes, censée le faire « plus volontiers » si une âme de cheval, ami et moyen de transport, l'accompagne. Cependant cette conception du cycle de vie

remet en cause définitivement le rôle du cheval comme monture du monde dans ce qui serait un au-delà. En effet, le 'monde des morts' n'est qu'une halte avant la réincarnation de l'âme. Il serait donc contraire à cette idée et il équivaudrait à penser qu'un 'paradis éternel' existe d'envoyer un cheval avec le défunt afin de lui servir de monture alors qu'il n'en a pas besoin. En outre, le moyen de transport le plus adéquat serait en toute rigueur la barque si c'est, comme le montre la conception du monde déjà plusieurs fois commentée, en aval des cours d'eau que se trouve le monde est morts, passage obligé et temporaire avant la réincarnation de l'âme.

« La conception sous-jacente est que l'âme de l'individu portée par le support 'os' peut-être utilisée dans un descendant du mort, sans que l'on ait besoin de préciser si c'est le même individu ou un autre de même espèce³⁸³. Cette conception sera ici, par convention et faute de mieux, rendue par la notion de 'renaissance'. Cette dissociation entre chair et os fonde le traitement funéraire des animaux et des humains. Le même but est en effet visé pour les uns et les autres : libérer la chair pour rendre consommable par autrui et permettre à l'os de servir de support symbolique à un nouvel être de même lignée ou de même espèce, en sorte de perpétuer leur double relation, d'échange et d'alliance » (Hamayon, 2000 : 112)

Il apparaît donc que, si les pratiques anciennes ont perduré jusqu'à la fin du XIX^e siècle et si elles subsistent encore dans certaines régions, le sens qu'elles avaient dans le passé a changé. La morale chrétienne a rendu très altruiste le sacrifice du cheval : aujourd'hui les Sakhas pensent au mort avant tout et à son « confort » dans l'autre monde. Avant la christianisation, abattre le cheval lors du rituel funéraire avait très probablement plutôt pour but premier de se prémunir du danger potentiel que le mort pouvait représenter pour les mortels - humains et animaux - durant sa transition entre le statut de 'vivant' et de celui d'âme'. Et si les Iakoutes pensent aujourd'hui que le cheval servira de monture à leur parent défunt, c'est parce que la pensée chrétienne a gagné du terrain et que les Sakhas croient³⁸⁴ au paradis éternel.

3.4.3. Différents rôles du cheval dans la vie du Iakoute

Nous venons de décrire les moments essentiels de la vie du Iakoute où le cheval jouait un rôle important. De la naissance à la mort l'homme, la femme ou l'enfant avait de multiples occasions rituelles d'être en contact avec cet animal, ce qui confirmait son importance à un niveau symbolique. Il convient à présent d'élaborer une synthèse des rôles joués par la figure de l'équidé dans la culture iakoute. Nous

³⁸³ Confirmé par mon informateur : « On ne sait pas en quoi va se ré-incarner l'âme » (Informations : Mandar, Baajağa, 2005)

³⁸⁴ Evidemment, les croyances actuelles des Sakhas dépendent beaucoup des régions. Mais la pensée chrétienne a aujourd'hui son influence partout. Il se passe, certainement, un phénomène bien naturel, un peu comme lorsqu'on prend ce qui nous plaît le plus alors qu'on nous propose quelque chose de nouveau. L'idée du paradis et de la conservation éternelle de la personne convainc rapidement la nature égoïste de l'homme. Il demeure que la croyance de chacun peut différer, en fonction de la région où il vit (une région éloignée, très russifiée ou non, le village ou la ville, le campement), de ses origines (famille mixte ou non..) ou de son activité (éleveur, forgeron, comptable...).

en envisagerons trois formes : la protection, la prophétie et le pouvoir, tous emprunts de pensée chrétienne.

◆ 3.4.3.1. Protection

La première signification de la figure du cheval pour les Iakoutes est une valeur de protection.

Ce rôle de protection, le cheval le possède dans toutes les sources. L'épopée chante le cheval auxiliaire du héros et celui-ci est parfois descendant de l'esprit D'öhögöj, dit 'protecteur' des chevaux, lui-même frère de Ürüŋ Ajyy Tojon qui donne au héros ses attributs de héros et auquel celui-ci peut faire appel en cas de difficulté. Le *bootur* est parfois même le fils d'un cheval qui lui explique les actions qu'il doit accomplir.

Dans les récits d'installation sur un nouveau lieu de vie, c'est le cheval que l'homme - souvent un chamane - choisi pour guide. L'équidé est indispensable dans la vie de tous les jours : les Sakhas le mangent, s'habillent avec sa peau, s'en servent comme moyen de transport. Dans les croyances religieuses, D'öhögöj Tojon procure aux mortels des enfants, du bétail, des chasses et des pêches réussies et des richesses (Šukin, 1854 : 17).

Des qualité de protection sont par extension prêtées à l'animal et aux objets qui l'entourent : « Quand on dort sur le tapis de selle, les serpents et autres bêtes n'approchent pas si on fait un cercle autour de soi avec la bride³⁸⁵ ».

Par ailleurs, si l'équidé est investi d'un pouvoir de protection, il est aussi censé avoir une valeur prophétique ou divinatoire.

◆ 3.4.3.2. Prophétie

La prophétie est liée à la notion de destin et de prédestination. Celle-ci se fait sentir très distinctement dans les *olonxo* où le héros possède un cheval prédestiné et part à la recherche d'une femme, dont il apprend - immédiatement ou plus tard - qu'elle lui est prédestinée, selon une « prescription matrimoniale [au] caractère de devoir absolu » (Hamayon, 1990 : 228). La figure du destin est présente dans celle des « scribes », esprits auxquels les Iakoutes rendent des rites de divination : Taŋxa Xaan Tojon et Džylga Xaan Tojon sont les esprits du sort et du destin (Kulakovski, 1979 : 21). Si le destin existe, la monture du héros dans l'épopée peut à la fois révéler son origine à son maître qui ignore d'où il vient et l'avertir de ce qui va arriver.

En effet, le cheval prédestiné est aussi un animal prophétique, annonciateur des malheurs, qui explique la manière de les éviter. Ainsi, le *bootur* Er Soğotox, ignorant ses origines, s'adresse à l'esprit de l'arbre en ces termes : « Esprit-maîtresse de l'arbre sacré ! Esprit-maîtresse de mon pays, grand-mère ! Tu m'as élevé, moi l'orphelin, tu m'as fait grandir, tu t'es occupée de mes coursiers blancs et noirs, tu m'as fourni du gibier, des animaux sauvages et du poisson. Ecoute-moi ! Je ne sais pas ce qui m'est arrivé : mon esprit est tourmenté, mon cœur et mon foie sont malades, je ne dors plus, la vie m'est devenue insupportable. Dis-moi mon destin, prédis-moi mon futur

³⁸⁵ Informations Alekseev N. D., Iakoutsk, 2005

! Grand-mère ! » (Emelânov, 1980 : 78) Aussitôt l'esprit sort de l'arbre, lui révèle le secret de sa naissance, lui indique où il trouvera sa femme (afin d'accomplir sa destinée qui est d'être le fondateur de la lignée des *Ajyy* du monde du milieu) et lui souhaite d'être heureux.

Avant de partir en quête d'un nouveau lieu de vie, le chamane Keerekeen « fit un rite adressé à Uordaax-D'öhögöj, le suppliant de lui indiquer un lieu sans danger » (Emelânov, 1977 : 144).

Ces vertus divinatoires sont aussi celles du battoir du chamane, qui servait d'objet divinatoire lorsqu'on le lançait. L'avenir était prédit différemment en fonction de ce qu'il retombait sur sa face concave ou sur sa face convexe. Ce battoir, en tant que fouet du chamane-cavalier, qui frappait sur son tambour cheval, pouvait aussi être utilisé sans tambour. La présence même de fourrure sur le battoir le rend indissociable de l'animal. « Il est probable que l'ancêtre du battoir actuel ne fut pas une batte à fonction musicale, mais une batte à fonction divinatoire³⁸⁶ » (Beffa & Delaby, 1999 : 38). « Si, en dehors de la *kamlenie*, le tambour émet des sons de lui-même c'est de néfaste augure et lorsque le *tabyk* iakoute, grand tambour ou mannequin en peau de cheval que les Iakoutes dressaient sur les hauteurs, se mettait à vibrer tout seul, il annonçait la mort de celui qui l'avait érigé ou de l'un de ses descendants » (Lot-Falck, 1968 : 247-277).

D'autres fonctions prophétiques étaient portées à un caillou que l'on trouvait, entre autres, dans le ventre du cheval. La pierre *sata* de forme anthropomorphe (on peut voir des yeux, un nez, une bouche) se trouve dans l'estomac ou le foie des gros mammifères : vache, élan, cheval ainsi que chez le grand tétras. Celui qui la voit doit l'emballer dans un linge et la garder secrète. Il faut la conserver en secret, car sinon les chevaux, dont la réserve de foin s'épuise vers le printemps, ne sont pas capables de trouver la nourriture sous l'épaisse couche de neige. En effet, la *sata* avait pour propriété de provoquer le froid, la neige et le vent si elle était montrée au ciel.

Par l'observation des chevaux on pratique la divination.

« La nuit, à côté du tas de foin où un homme s'est caché, on attache deux chevaux qui doivent être issus des mêmes parents : l'un appartient au maître de maison, l'autre doit avoir parcouru un long chemin. Au début, les chevaux maudissent ceux qui les entendront. Puis, d'une voix humaine, ils commencent à prédire le destin de leurs maîtres et de leurs proches. Si celui qui se cache aux environs donne signe de sa présence, sa mort est inévitable suite à la malédiction des chevaux. » (Kulakovskij, 1979 : 81)

Avec l'apparition de l'élevage, la notion de chance et d'aléatoire présente dans la chasse s'efface pour laisser la place à la notion de prédestination, évoquée au début de ce chapitre. Si les esprits-animaux donnent de la chance à la chasse (Hamayon, 1990 : 377), les esprits du chamanisme d'élevage protègent d'une part mais prédestinent de l'autre, conservant l'« ordre » de la société. « Sans doute les animaux qui fournissent les présages sont en même temps les puissances qui en assurent la

³⁸⁶ Voir Beffa et Delaby (1999 : 37) : « Pourquoi avoir rangé le battoir dans la catégorie des bâtons, et non dans celle des tambours ? C'est qu'il n'est pas le compagnon obligé du tambour. S'il n'y a pas tambour sans battoir, il peut y avoir battoir sans tambour. »

réalisation. Pourtant, en certains cas, nous le savons clairement, ils peuvent être considérés comme de vraies incarnations du ciel, en Grand Dieu, ou, du moins, comme les envoyés de celui-ci. » (Roux, 1968 : 311). Ainsi, si le cheval est censé avoir des capacités prophétiques, il s'agit bien d'un pouvoir. Or, toute personne ou élément qui a du pouvoir, est susceptible d'être craint. C'est pourquoi, cette transcendance progressive de l'esprit protecteur des chevaux fait de lui, avec la christianisation, un esprit craint car « terrible » et susceptible de punir tout homme fautif.

◆ 3.4.3.3. Prestige, pouvoir et punition

J'ai montré dans la partie consacrée au rite de libération de chevaux que posséder un grand nombre de chevaux procurait la renommée et que, plus encore, se séparer d'une partie d'entre eux au cours d'un rituel tenant lieu de potlatch procurait du prestige. En plus de cette occasion spéciale, celui qui n'était pas forcément très riche mais qui avait assez de juments pouvait organiser des fêtes *yhyax*. « Le stockage permet le développement des festivités tout d'abord pour une raison purement matérielle : la nourriture est déjà prête. (...) Mais ce caractère grandiose que revêt la fête dans une société à stockage a sa raison fondamentale ailleurs : il s'agit d'exhiber la richesse, de la démontrer par des distributions somptuaires, d'en tirer fierté et prestige. » (Testart, 1982 : 58).

Déjà, dans ces rituels, les esprits censés dispenser des chevaux aux hommes avaient pris de l'importance, de sorte que les humains les remerciaient et leur adressaient des prières pour qu'ils continuent de leur procurer des bienfaits. Jusqu'au XVIII^e siècle, où la vache était présente mais n'avait pas l'importance qu'elle a maintenant, c'est l'esprit-protecteur des chevaux, D'öhögöj qui prit le pas devant les autres, et même devant l'esprit de la taïga Bajanaj. Ainsi, lors de l'*yhyax*, ce n'est qu'après s'être adressé à D'öhöhöj que les Iakoutes s'adressaient à Isegej Ajyyhyt ou Ynaxsyt Xotun, puis à Xotoj Ajyy, Ajyyty, Baaj-Bajanaj (Romanova, 1994 : 44). Peu à peu, la figure du cheval gravit les échelons des esprits, jusqu'à ce que lui soit attribuée l'épithète de *kün* (soleil), présente aujourd'hui dans de nombreux *olomxo* retranscrits. Il devient Kün D'öhögöj Tojon (Ojunskij, 1927 : 117), le Seigneur Soleil D'öhögöj. Cette confusion du soleil et de l'esprit-protecteur des chevaux n'est pas étonnante mais, au contraire, suit la logique du développement d'une pensée iakoute influencée par le christianisme. La direction du soleil correspondant à celle d'où viennent les âmes à naître (voir schéma des conceptions du monde dans la partie analytique du *kyjdaa*), L'esprit donateur finit par prendre ce nom. Parallèlement et conformément à ce même processus, la figure du cheval se confond avec celle de l'aigle : « La divinité des Ūsalty est l'aigle à marques noires. On ne le tue pas à l'instar des autres aigles. Les fiancées du district ūsalski ne mangent pas la viande de l'étalon gris à taches noires sur l'épaule. L'étalon à taches noires sur l'épaule, l'aigle à taches noires et l'homme ont été créés jadis d'un même *ajyy* sur une même terre » (Alekseev, 2004 : 217). Non seulement la figure du cheval est élevée à haut rang, mais les Iakoutes, sous l'influence de celle du dieu chrétien transcendant et

omniscient, lui donnent davantage de pouvoir. « Les Iakoutes donnent à un autre dieu le nom de Ouchsyt (l'avocat³⁸⁷), et ils disent que c'est lui qui porte leurs prières au ciel, et qui exécute les volontés du Tout puissant. Ouchsyt, ajoutent-ils, a souvent paru parmi eux et continue encore à se montrer sous la forme d'un cheval blanc, tantôt sous celle de quelque oiseau » (Gathrie, 1800 : 206).

L'« esprit-cheval » est donc censé posséder du pouvoir et les Iakoutes ont peur de sa punition. La pratique du serment existait très probablement bien avant qu'elle ne commence à faire appel à l'esprit-protecteur des chevaux. En effet, elle est présente chez de nombreux peuples de Sibérie qui pratiquent ce qu'on appelle le « serment de l'ours »³⁸⁸. Le serment présente quatre parties, comprenant le jureur, le jurement, le témoin garant et un complément d'énoncé. Pekarskij le décrit à sa manière : « 1/ Pour le serment on apporte Dieu ou sa représentation, aussi bien pour les baptisés - selon le rite russe- que pour les non baptisés - selon le rite iakoute - ; 1/ On interroge à propos de l'affaire, puis on arrive au serment proprement dit ; 3/ Cela concerne tout délit jusqu'à cinq roubles ; 4/ celui qui accuse aussi bien que celui qui répond se dispensent, par le serment, de tout paiement s'il n'y a ni preuve ni témoin de l'un ou de l'autre côté » (Pekarskij, 1925 : 685). Le serment semble donc nécessiter la présence d'un tiers par qui on craint d'être puni. Pour les chrétiens il s'agit du dieu transcendant, mais, pour les « autres », il fallait choisir un animal respecté et dangereux. Ce fut naturellement l'ours, autour duquel, dans le chamanisme de chasse, existaient nombre de pratiques ayant pour but d'éviter sa colère³⁸⁹. Le serment a une fonction ponctuelle et hiérarchique : un élément d'« en haut » est sollicité. Mais c'est le regard des autres qui est garant de l'honneur. « Et là où l'intérêt du bénéficiaire apparaît le plus clairement, c'est lorsqu'il lui revient, pas tant de prononcer la formule, que de la choisir » (Zagnoli, 1991 : 142).

Les Sakhas pratiquaient, comme d'autres peuples chasseurs, le serment de l'ours : « Tout d'abord on exhorte l'accusé à parler, on lui donne un espoir en lui demandant de demander pardon et de payer pour ce qu'il a volé. Mais quand on voit que les mots sont vains, on apporte dans la yourte un crâne d'ours et on le pose sur le sol près du feu. Pendant ce temps on pose sur le feu un récipient plein de beurre. On met l'accusé à genoux et on lui commande de prononcer les mots suivants : « Si je mens, que le beurre me transperce le ventre de telle sorte que je ne puisse plus manger et que l'ours me dévore de la même manière que je vais le mordre à présent ». On ordonne alors à l'individu de boire un peu de beurre et de mordre trois fois la tête d'ours et de répandre sur sa propre tête de la cendre : ce serment est si important que rares sont les Iakoutes qui n'avouaient pas » (Anonyme, 1913 : 19).

Si l'ours était suffisamment craint pour servir de garant au serment, on pourrait se demander comment et quand les Iakoutes commencèrent à le pratiquer, sans doute

³⁸⁷ Je n'ai pas retrouvé dans le folklore le nom de cet esprit, ne trouvant, invoqué comme juge, que D'öhögöj cité plus bas.

³⁸⁸ Le séminaire 2004/2005 de Jean-Luc Lambert à l'École Pratique des Hautes Etudes fut en partie consacré au serment de l'ours pratiqué par plusieurs peuples de Sibérie.

³⁸⁹ Encore aujourd'hui, lorsque les Iakoutes consomment de la viande d'ours, ils poussent un cri de corbeau pour signifier à l'ours qu'il n'est pas mangé par des hommes mais par des corbeaux. (Information, village de Xatystyyr, région d'Aldan, 2005).

parallèlement au premier, non plus sur une tête d'ours mais sur une tête de cheval. Une partie de la réponse est apportée lors d'une discussion avec un ami de la région eveno-bytantaj :

« Semen - On m'a raconté qu'autrefois les Iakoutes prêtaient serment non seulement sur des crânes d'ours mais sur n'importe quels crânes, que ce soit le loup, la vache ou le cheval.

Emilie – Pourquoi ? A-t-on donc peur du cheval ?

Semen – Non, on ne craint pas l'animal lui-même mais l'esprit protecteur de cet animal. Quand on prêtait serment sur un crâne de cheval, on avait peur de D'öhögöj. »³⁹⁰

En effet, le cheval n'étant en soi pas un animal dangereux, il fallait que son esprit-protecteur soit susceptible d'être craint. Or, D'öhögöj avait acquis, durant des décennies et surtout au cours du XIX^e siècle les qualités du Dieu chrétien, qui voit tout et sait tout et auquel nul ne peut échapper. Or, D'öhögöj était devenu au fil du temps « le terrible dieu du ciel, du tonnerre et des éclairs, qui apparaît dans les nuages menaçants sous forme d'un étalon à la crinière emmêlée » (citation de Okladnikov par Romanova, 1994 : 30). C'est pourquoi, la pratique du serment, a recours à l'esprit D'öhögöj. En voici une illustration de mon informateur Mandar :

« Mandar – « Ici, dans la région de Čurapča vivait un homme riche. Jadis il existait une coutume (rus : *obyčaj*) : le vol de chevaux. Mais les voleurs de chevaux n'étaient pas considérés chez nous comme des voleurs. On les jugeait de manière assez douce. Mais si on les attrapait sur le fait, on les punissait sévèrement. Voilà qu'un jour un riche de Sylansk perdit son cheval galopeur le plus connu. On commença à chercher. A l'ouest, au sud, à l'est, en haut, en bas. Mais on ne trouva pas malgré le mal qu'on s'était donné. Puis un voyageur arriva, qu'on accueillit comme il se devait. On le nourrit, on prépara sa couche. Et le matin il raconta qu'il avait rêvé. Un homme avec tel habit est parti de chez vous avec un cheval de telle robe. Il s'est dirigé vers le sud. On chercha longtemps. Mais il n'y avait pas de pareil homme dans les environs. On décida d'envoyer un messenger dans le district Boltoġo, où vivait son chef très connu, un homme terrible, pour l'interroger. Celui-ci ordonna de battre le messenger avec un knout. Très en colère, il dit : « Je le cache, pensez-vous ! » Et il ordonna de faire battre ce riche. Mais ce dernier avait aussi son athlète, un homme très fort. Il dit : « C'est celui dont l'athlète vaincra qui frappera l'autre. L'athlète du riche de Sylansk gagna et celui-ci se mit à frapper : « Je te frappe au nom de tous ceux que tu as humiliés ». Un serviteur dit alors qu'un homme avait volé un cheval. On le conduisit immédiatement auprès du chef. Au début il n'avoua pas. Puis on se mit à le battre sévèrement. Mais malgré cela il n'avouait pas. Ensuite, on l'installa sur une tête de cheval et on brûla fortement cette tête dans la cheminée. Et on la posa devant lui. On assoit l'homme dessus et celui-ci, tout de suite effrayé, raconta tout. Ainsi avait agi la tête de cheval. Même en étant battu l'homme n'avait pas eu peur. En fait, on était très respectueux du cheval, de D'öhögöj Ajyy. Il y a un proverbe : '*Saxa D'öhögöj oġoto*' : 'Le Sakha est le fils de D'öhögöj'. C'est la raison pour laquelle il a tout de suite avoué. »

Emilie – « Et est-ce qu'il y avait des serments sur crâne d'ours ? »

³⁹⁰ Informations, Semen Maksimov, Iakoutsk, 2005

Mandar – « Je n'en ai pas vraiment entendu parler. Mais il est vrai que, pour les chasseurs, l'ours est l'animal le plus respecté. »³⁹¹

Le serment décrit ci-dessus met en scène une accusation pour vol, pour laquelle il n'existe pas de vrai témoin. C'est l'esprit D'öhögöj qui est invoqué comme tierce entité³⁹², l'accusé étant censé se retrouver sous le coup de sa punition s'il vient à dire un mensonge. Mandar met l'accent sur le fait que le serment de l'ours concernait non un peuple différent, mais une catégorie de la population, pour laquelle cet animal était « respecté ». Ceci sous-entend que le serment du cheval était bien une pratique réservée aux éleveurs. Ceci va dans le sens de ce que j'évoquais auparavant : peu à peu les esprits donateurs de chevaux furent rassemblés dans la figure d'un seul, D'öhögöj, auquel fut attribuée la même transcendance que celle d'Ürüj Ajyy Tojon, celui qui se trouve dans de nombreuses sources au sommet du panthéon des esprits.

Je n'ai néanmoins trouvé aucune autre mention de serment du cheval dans le cadre de jugements³⁹³. Il apparaît néanmoins que, lors des noces, la tête de cheval était utilisée, non réellement pour faire avouer, mais - dans une pratique proche - pour prouver que le récit que la personne assise sur le crâne dit est véridique. Ainsi « la nuit de noces, on mettait sous la couche des époux une tête de cheval. Le matin, le mari doit s'asseoir dessus et raconter toute la vérité sur la nuit de noces en commençant par 'Assis sur la tête de l'étalon...' » (Romanova, 1994 : 32 citant Âstremskij, 1929 : 213). De nombreuses descriptions existent qui rapportent une utilisation similaire. Pavlinov, reprenant le début de la description, explique : « Le matin, on réveille le marié qui s'assied à califourchon sur le crâne de cheval et, comme s'il allait à cheval chez le père de la mariée, il dit des devinettes : 'J'ai rêvé que des voleurs essayaient longtemps de pénétrer dans mon grenier à nourriture, mais quand je suis arrivé ils ont pris peur et se sont enfuis'. Si le marié est encore jeune, c'est le messager qui parle. Par ces paroles, il montre que sa femme a conservé la virginité avant leur union. S'il a constaté le contraire, il dit : 'Le grenier a été ouvert et la plus belle richesse volée'. » (Pavlinov, 1891 : 100). S'il est possible que l'examen de la virginité de la mariée soit devenu nécessaire avec l'influence de la culture russe³⁹⁴, l'emploi de la tête de cheval comme garant de la vérité est notable.

³⁹¹ Informations, Mandar, Baajağa, 2005

³⁹² Nello Zagnoli fait la différence entre serment et ordalie : « Le serment (...) serait une énonciation, verbale ou non, qui se suffit à elle-même. Là s'arrête le serment en tant que rituel, contrairement à l'ordalie qui ne prend fin qu'à l'apparition de l'indice. L'éventuelle persécution à la suite d'un serment constitue à la fois la conséquence du parjure et une incitation à dire vrai, mais elle ne fait pas partie de la parole juratoire, alors que l'éventuelle persécution ordalique, fait partie de l'épreuve ordalique, elle en est le but même. En d'autres termes, dans le serment, on fait crédit à la parole entendue, dans l'ordalie à l'indice vu. (...) Dans le serment, c'est la parole de l'homme qu'on entend, dans l'ordalie c'est le message de Dieu qui se donne à voir. La fonction de ces deux formes c'est, pour le serment, de contraindre l'homme à dire vrai, et, pour l'ordalie, de contraindre le dieu à montrer le vrai » (Zagnoli, 1991 : 156). Il faut noter que l'expression employée par cet auteur de « contraindre le dieu à dire vrai » est peut-être à nuancer puisque personne ne peut prouver son existence. Préférons-lui l'expression « faire comme si on contraignait dire à montrer le vrai ».

³⁹³ Il est aussi important de noter qu'aucun de ces récits ne mentionne ce que pourrait être une sanction pour parjure.

⁴³ D'après les descriptions de ceux qui ont étudié à la fois l'ethnographie et le droit iakoute (Pekarskij, Âstremskij), les mœurs sexuelles des Sakhas étaient assez libres : une femme qui avait déjà

Du côté de la fiancée, la tête de cheval était utilisée comme le garant de promesse qu'elle ne bafouerait pas : « Chez le mari, après que la « mère » (*ije buolaččy* : celle qui devient la mère), entourant la main de la fiancée d'un foulard, l'a emmené à la maison (...) les gens apportent une tête de cheval bouillie qui fait partie de la dot, avec du boudin (intestins remplis de sang, sans doute *xaan*), une tasse remplie de beurre et une bouteille de vodka. On apporte tout à la maison et on le pose devant la cheminée. On met les intestins sur la tête de cheval. La fiancée doit jeter au feu trois bûches. L'*algyččyt* [celui qui dit des *algyš*, des bénédictions] dit : « Tu es venue installer un *serge* de bronze, faire le feu domestique, rendre la maison agréable, créer la descendance, pousser les jeunes étalons à hennir, les taureaux à mugir. Aie le périnée brûlant et les reins agiles ! ». Ceci dit, il crie trois fois : « Houra ! » et, tenant le chapeau de ses mains il fait un mouvement comme s'il dirigeait le feu vers lui. Pendant ce temps la fiancée est assise sur le banc sur le côté gauche (nord) de la yourte. Ensuite, elle verse une tasse de vodka dans le feu, coupe un bout de viande de la tête, la jette très vite au feu. Elle prend un peu de beurre du bout du couteau et le jette aussi. » (Pekarskij, 1927 : 210).

Ainsi le crâne de cheval agit comme une métonymie de l'animal et une métaphore de l'esprit-protecteur qu'il « incarne », D'öhögöj. Si le « serment du cheval » était possible, c'est que la figure de l'équidé renfermait en elle les principes nécessaires à cette pratique : transcendance de l'esprit et crainte des hommes. L'apparition de ces notions a suivi un parcours logique, facilité par l'influence de la pensée chrétienne. Néanmoins, la crainte de l'esprit-protecteur du cheval était prête, dans son essence même, dans les pratiques chamaniques. En parlant du tambour du chamane, Xudâkov note le dicton suivant : « Le tambour et les petits tambours (rus : *bubenčiki*) sont pareils aux os du crâne d'un étalon de neuf ans. Les ornements en bronze sont comme les os du museau d'un étalon de huit ans » (Xudâkov, 1890 : 148). Ce n'est donc pas uniquement parce que le cheval était l'animal censé être protégé par l'esprit D'ögögöj dont dépendait la richesse des familles, qu'il a permis l'apparition de ces pratiques de serment, mais aussi parce qu'il représentait l'auxiliaire du chamane et que cet officiant rituel, avec l'avancée de la christianisation et le recul des pratiques chamaniques non encouragées par l'administration russe, a lui aussi commencé à être craint et considéré comme un fou, un idiot ou un malade par les Russes en même temps qu'il acquérait d'autant plus de respect de la part des Sakhas. Ainsi la tête de cheval est-elle devenue un objet de respect réservé aux plus grands, de sorte que « pour offrir un cadeau à un chef, on lui apportait une tête de cheval. [Ainsi] les Iakoutes mangeaient la tête de cheval et de vache même après l'adoption du christianisme aux grandes occasions (Ergis, 1960a : 163).

des enfants avant le mariage était bien venue et il semble fréquent que la femme eût des amants. Evidemment, ceci n'est pas forcément lié avec la virginité de l'épouse lors de la noce.

3.5. QUELQUES REFLEXIONS SUR LE DUALISME ET LA DUALITE DU SYSTEME DE PENSEE IAKOUTE

Les chapitres précédents ont permis de dégager de nombreux éléments qui paraissent refléter le mode binaire de la pensée iakoute.

Comme nous l'avons vu, la dualité du mode de pensée s'exprime par une complémentarité des chamanismes cynégétique et pastoral, répondant à une organisation économique et sociale respectivement liée à la chasse ou à l'élevage. Le degré de complémentarité de ces systèmes a varié au cours des époques, avec les changements économiques et sociaux engendrés par divers facteurs tels que la variation de la quantité de gibier, l'apparition de matériel spécifique (par exemple la faux *xotuur*), l'augmentation de la proportion des bovins par rapport aux équidés, l'apparition d'une 'classe' de riches (*baaj*), l'introduction d'idées chrétiennes, le rassemblement des Iakoutes en villages lors de la collectivisation, la mécanisation des années 1960 et la répression de la culture iakoute durant soixante-dix ans de communisme. Aujourd'hui, les deux systèmes semblent continuer à coexister et leur clivage s'être d'autant creusé que la professionnalisation au XX^e siècle de ce qui était un mode de vie a eu pour conséquence le maintien des croyances et des rituels spécifiques par les 'chasseurs' d'un côté et par les 'éleveurs' de l'autre, alors qu'ils appartiennent à la même société. En témoigne l'hésitation de mon informateur Mandar, pourtant connaisseur de la culture iakoute, lorsque je lui demandais s'il existait un autre type de serment (rus : *kelátva*) que celui du cheval : « Je ne sais pas, c'est possible car l'ours est très respecté des chasseurs », m'avait-il répondu.

Cependant, la binarité ne s'exprime pas uniquement à travers ces grands ensembles de modes de pensée. En effet, il semble qu'elle soit de mise dans tous les domaines, catégories, structures de la pensée iakoute. Ce chapitre n'a pas une ambition d'exhaustivité, mais il présentera trois points qui se dégagent de manière évidente. J'évoquerai tout d'abord le dualisme entre cheval céleste et bœuf chtonien. Ceci me conduira à aborder la question de l'adversité des figures *abaahy* et *ajyy*. Enfin, je ferai quelques remarques en guise de conclusion sur la notion de hiérarchie, déjà abordée dans certains chapitres de ce travail.

3.5.1. Cheval céleste et bœuf chtonien

L'association du cheval au ciel et du bovin au monde souterrain n'est pas nouvelle. Si elle existe dans de nombreuses cultures, elle s'est particulièrement développée en Asie, comme l'ont montré Françoise Aubin (1987) et Kereži Agneš (1987).

« Le cheval est [souvent] associé d'une manière ou d'une autre au soleil, s'identifiant à lui en tant qu'animal sacré d'une divinité 'du haut' ou, tout du moins, en

représentant un bienfaiteur et un protecteur pour les êtres humains » (Thèse, Kereži, 1987 : 3). L'auteur ajoute, avant de parler du cheval dans la culture des peuples ougriens de l'Ob, que « les Scythes consacraient au soleil l'aigle, le renne ou le cygne et que leurs représentations, comme celle du cheval, pouvaient être considérées comme une incarnation symbolique du soleil » (*idem* : 25).

S'il est difficile de prendre comme point de départ, comme on pourrait le faire dans le cadre d'une théorie diffusionniste, l'importance particulière chez beaucoup de peuples d'Asie centrale de la figure du cheval-soleil ou du cheval 'céleste' pour déduire les significations de ces figures dans la culture sakha, il n'en demeure pas moins que cette dernière a des points étrangement communs avec les premières. Et, sur une échelle des valeurs, le boeuf est bien inférieur au cheval, qui prend des allures d'animal « divin ».

◆ 3.5.1.1. Sur une échelle des valeurs : du moins bon au meilleur

Les Iakoutes se sont affirmés, au cours des derniers siècles, en premier lieu, comme des éleveurs de chevaux. Le bovin, même s'il est consommé et employé lors des rituels, n'y occupe qu'une part secondaire. C'est le cheval qui est valorisé, aussi bien comme auxiliaire du chamane que comme objet d'offrande ou de sacrifice aux esprits. Dans l'élevage, c'est le cheval qui est valorisé par l'homme. Comme j'ai pu le noter auparavant, une partie des qualités de l'équidé provient de ce qu'il représente l'animal domestique considéré, par son mode de vie et son alimentation, comme le plus proche des animaux sauvages (*kyjy*). L'entretien du caractère 'sauvage' n'est pas possible pour le bovin, dont la survie entière dépend de l'homme. Dans les coutumes le bœuf est donc celui qui détient la dernière place. Lors du don du prix de la fiancée (*kalym*) les équidés sont transmis avant les bovins (Xudâkov, 1969 : 236). Et dans le rituel il n'arrive pas que le chamane s'asseye sur une peau de bovin : il prend place sur une peau de jument ou de poulain blancs. En revanche, la peau de bœuf peut servir à la confection du tambour. Car le bovin autant que le cheval sont susceptibles de servir de montures non seulement aux hommes dans la vie réelle mais aussi, symboliquement, aux esprits lors des rituels de guérison.

Relégué à un rang inférieur dans le respect que lui portent les Iakoutes, le bovin (*ynax siïöhi*) est associé au Russe. Ainsi, la mort d'un équidé présage-t-elle de celle d'un Sakha et la disparition d'un bovin celle d'un Russe (*nučča*). Plus encore, il est parfois le signe d'interdits, de sorte que les enfants mangent les yeux, les oreilles et le museau de cheval mais pas ceux de la vache (Xudâkov, 1969 : 236) ou que les garçons ne mangent pas le bout du cœur de cheval, alors que les filles le consomment ainsi que celui de la vache (Xudâkov, 1969 : 237).

Les Iakoutes croyaient que le monde 'du haut' vivait de l'élevage des chevaux, celui 'du bas' des bovins et celui 'du milieu' des équidés et des boeufs. C'est la raison pour laquelle le chamane adressait, de préférence, une vache à un esprit mauvais et un équidé à un esprit *ajjy*. Il semble pourtant que ces formes de dons symboliques n'aient pas fait l'objet d'une classification. En effet, dans les offrandes du *kyjdaa*, le

riche Iakoute offrait des chevaux, mais les récits racontent qu'il pouvait également envoyer des bovins aux esprits. Par ailleurs, dans le sacrifice de *l'yt'k* les deux espèces étaient employées. Il semble que ce qui a été déterminant n'ait pas été l'espèce mais davantage la direction, à la fois verticale (vers le bas ou le haut) et horizontale en fonction de la rose des vents (nord, est, sud ou est).

Tout se passe pourtant comme si la pensée se structurait de manière binaire, aidée par l'existence de couples naturels comme le ciel et la terre, le soleil et la lune, le jour et la nuit, l'amont et l'aval du fleuve, la vie et la mort. Il est donc logique que les chevaux soient considérés, comme le note Alekseev, le bétail du haut (*üöbe süöhü*) et les bovins celui du bas (*allara süöhü*) (Alekseev, 1975 : 160). Les codes structurent les interdits et les recommandations culturelles autour de ces animaux. Ceux-ci dotés de deux flancs, dont l'opposition - par chance ! - ne contredit pas ce système fragile de parallélismes, l'un est funeste, l'autre préféré : « les Iakoutes traient toujours les juments par la gauche et les vaches par la droite. Si la personne traite une vache par la gauche, [on dit que] le diable traite avec elle » (Xudâkov, 1969 : 236).

Par ailleurs, encore aujourd'hui, un homme traite avec joie une jument (même si le fait est devenu rare) alors qu'il rechigne à traire une vache. Vient s'ajouter une nouvelle opposition entre le monde féminin, en charge des bovins et des autres animaux qui ne peuvent vivre sans l'homme (comme les animaux orphelins), et un monde masculin, concerné par les animaux les plus distants mais les plus valorisés que sont les chevaux et les animaux sauvages. En suivant ce mouvement de pensée, on comprend que les esprits, au début sans sexe et désignés par une catégorie générale - ou un nom collectif - (*ajyy*) se personnalisent et que ceux qui sont vus comme des 'divinités' masculines sont les esprits qui sont aujourd'hui portés au sommet du panthéon iakoute : D'öhögöj Ajyy Tojon et Ürüj Ajyy Tojon, auxquels les récits épiques attribuent des femmes.

Ce système se construit cependant de manière insidieuse, sans qu'une réelle scission n'apparaisse dans la société, où les rôles sont définis suivant une répartition égalitaire.

Aussi, Jean-Paul Roux a raison d'être prudent en écrivant : « Si nous avons la preuve formelle de ce qui est seulement possible, à savoir que tous les sacrifices de cheval s'adressent au ciel, ou, à l'extrême rigueur, à un ancêtre résidant dans le ciel, nous pourrions conclure que le cheval est un animal céleste. De même, si nous établissions fermement que toutes les immolations de bovidés s'adressent à la terre, nous pourrions prouver que le boeuf est un animal chtonien » (Roux, 1966 : 212).

◆ 3.5.1.2. Cheval céleste, cheval divin ?

Si les catégories de bon et de mauvais et toutes les oppositions dualistes liées à l'équidé et au bovin n'étaient sans doute pas si délimitées dans la pensée du peuple iakoute, lorsque celui-ci a été confronté au foisonnement de multiples représentations d'esprits personnalisés, au rôle chacun bien défini, il est possible que toutes ces figures se soient développées d'autant plus rapidement sous l'influence de l'interprétation des voyageurs, puis des folkloristes et des ethnologues.

Au XX^e siècle, les nuances disparaissent pour laisser apparaître une classification plus tranchée « Au monde ‘du haut’ les domaines étaient exclusivement basés sur l'élevage de chevaux, le monde ‘du milieu’ sur l'élevage de chevaux et de bovins. C'est la raison pour laquelle, aux mauvais esprits du monde du haut, les Iakoutes n'offraient que des chevaux. Ils ne portaient en sacrifice aux esprits du bas [*abaahy*] que des bovins » (Ojnskij, 1927 : 101).

Les contes, où apparaît déjà le dieu chrétien, sont une expression de ce mode de pensée dualiste. Voici un conte qui est censé expliquer comment l'hiver s'allongea et l'été s'accourta³⁹⁵ :

« Ayant fini sa création du monde, Dieu (*Tanara*) demanda à l'homme : « Dois-je rendre l'hiver plus long ou l'été plus durable ? ». L'homme lui répondit : « Demande à mes amis, l'étalon et le taureau. Et que leur volonté soit faite. ». Dieu posa la question à l'étalon : « Que préfères-tu ? Que l'hiver soit plus long ou que l'été se prolonge ? » Celui-ci répondit : « Je souhaite que l'été soit plus long, car en hiver mes sabots gèlent ». Dieu posa ensuite la même question au taureau : « Et toi, que veux-tu ? Un été prolongé ou un hiver durable ? » Celui-ci répondit : « Prolonge l'hiver car l'été rend mon museau humide ». C'est ainsi que Dieu fit l'hiver long et l'été court. En colère, l'étalon donna un coup de sabots sur le museau du taureau, de sorte que celui-ci perdit les dents de devant (*ilin tiis*). Le taureau donna alors un coup de corne dans le flanc du cheval, lui trouant la bile (*iiös*). Depuis cette époque, les chevaux ne possèdent pas de bile et les bovins pas de dents de devant. » (Ergis, 1994 : 78)

Avant la christianisation, le terme *tanara* désignait les animaux ancêtres fondateurs de lignées. Il s'agissait par exemple de *börö tanara* (*tanara* loup) qui était jadis le *tanara* des habitants du district de Betün (Alekseev, 2004 : 75 et 249), le corbeau (*suor tanara*) celui des habitants du district de Xoro de la région de Suntar (*idem* : 55 et 226), la grue blanche (*kytalyk tanara*) celui des Iakoutes du district de Čyamajyky de la région Megino-Kangalas (*idem* : 62 et 234), *tanara kyrbyj* (le *tanara* autour) celui du district de Mejiņ de Suntar (*idem* : 59 et 231). Le *tanara* ne devait pas être tué et l'homme s'adressait à lui avec le plus grand respect. « Les fiancées mettaient des chapeaux si leur tête n'était pas couverte et il ne leur était pas permis de les regarder » (*idem* : 231). Le *tanara* était un ancêtre considéré de sexe masculin, duquel la lignée (patrilinéaire) se réclamait. Ainsi par exemple « Jadis, à l'automne et près de l'hiver, le corbeau apporta un allume-feu et sa boîte à une femme, qui mourait de froid après son accouchement dans un lieu désert. Elle put faire un feu, se réchauffa et rentra chez elle. L'enfant de cette femme devint l'ancêtre des Xoro (*xoro tördö kibi*) (...) qui, en nourrissant le feu, donnaient aussi à manger au corbeau » (*idem* : 57 et 228).

Au début du siècle un Iakoute écrivait dans le journal *Äkautskie vosprosy* (« Questions iakoutes ») : En ce qui concerne la religion, nous, Iakoutes, n'avons pas d'unité. Les préceptes de jadis, bien que peu opiniâtres, continuent de subsister parallèlement au christianisme. Je pense ici particulièrement au chamanisme presque disparu et aux différentes croyances conservées. Les représentants de la chrétienté,

³⁹⁵ Le conte explique également une particularité physique du bovin et de l'équidé.

malheureusement, imposèrent les limites rituelles (...) La traduction des livres saints par les pères de l'Eglise ne dit rien ni à notre langue, ni à notre cœur, ni à notre esprit : elle a été imposée à la langue iakoute. (...) Suite aux soins des pasteurs, la masse des Iakoutes croit de manière fanatique en l'existence de Dieu, qu'ils appellent par le nom ancien de Taņara Ajyy, Ajyy Tojon ou Ürüņ Ajyy et l'intelligentsia est devenu athée » (Saxa, 1992).

Ainsi, aujourd'hui, si l'on pose la question à un Iakoute de ce qu'est Taņara, il répond à la fois que c'est Dieu³⁹⁶, comme pour répondre au souci fréquent de nommer des termes en adéquation avec la culture russe, et que c'est celui qui se trouve au sommet du panthéon des *ajyy*.

Nous avons vu que Ürüņ Ajyy Tojon est considéré, dans les récits épiques, comme le frère de D'öhögöj, le donateur de chevaux. Ceci explique le lien étroit entre cheval et christianisme. Les prédicateurs russes disent aux Iakoutes à la fin du XIX^e siècle, s'inspirant peut-être de la figure du cheval ailé du héros des épopées : « Dieu vous a donné le cheval pour que vous voliez comme des anges ; les chevaux sont vos ailes. Mais vous les battez, les tourmentez, les traitez en tyrans ! Ils s'en plaignent à Dieu. Et le jour où vous voudrez vous-mêmes entrer au paradis, le cheval vous donnera un bon coup de sabot ! » (Xudâkov, 1969 : 381).

Le cheval constituant autrefois pour les Iakoutes le seul moyen de transport et ayant de multiples autres fonctions, il est naturel que ce soit lui, et non le bovin, qui soit le plus proche du Dieu chrétien. Ainsi, Gregorij Potapov de la région eveno-bytantaj me raconta-t-il le *nomox* (conte à caractère mythique) suivant :

« Dans le nord Taņara, Dieu s'était enfoncé dans la neige et ne pouvait plus en sortir. La vache était arrivée et avait creusé le sol. Mais en creusant, elle avait encore davantage enfoncé Taņara dans la neige. Puis le cheval était arrivé et avait creusé. Il sortit ainsi Taņara de la neige. Taņara décida ainsi : que la vache dépende de l'homme, qu'elle ne puisse survivre seule dans la nature, qu'elle lui donne lait et viande ; que le cheval trouve sa nourriture dans la nature et qu'il soit l'ami de l'homme. »³⁹⁷.

Parallèlement à la confusion des animaux-ancêtres *taņara* avec la figure de cet esprit supérieur, qui devient Dieu avec l'influence chrétienne, et celle de l'esprit donateur de chevaux D'öhögöj Ajyy, on peut dire que si Taņara est considéré comme un esprit céleste, le cheval lui aussi est perçu comme un animal céleste et que c'est la raison pour laquelle les prédicateurs s'en sont servis pour leur cause, en le décrivant comme ami et monture ailée de l'homme.

³⁹⁶ Le terme *taņara*, lié au mot turco-mongol *tengri* ('ciel') sert aujourd'hui à la cause de la religion résurgente du tengrianisme (rus : *tengrianstvo*), dont certains intellectuels voudraient faire une religion d'Etat. Voir le dernier chapitre de cette thèse sur l'importance politique de l'image du cheval. Il semble que la racine *taņ* en iakoute désigne 'ce qui est au-dessus' : *taņalaj* : le palais (le haut de la cavité buccale), - *tagnaņ* en mongol -, *taņas* : le vêtement (quelque chose qu'on met par-dessus).

³⁹⁷ Informations, G. Potapov, Sakkyryr, eveno-bytantaj, 2004

3.5.2. Le dualisme des figures opposées des *ajyy* et des *abaahy*

Au dualisme opposant les figures du bovin et du cheval s'y ajoute une autre : l'opposition entre *ajyy* et *abaahy*. D'ailleurs ces oppositions se superposent, car les *ajyy* et *abaahy* protagonistes des récits épiques sont respectivement montés sur des chevaux et des bœufs³⁹⁸.

Il faut tout d'abord dire que les *ajyy* et les *abaahy* sont des figures, qu'il convient d'interpréter quelque peu différemment en fonction du registre oral d'où ils proviennent et qui sont aussi au nombre de deux. J'évoquerai tout d'abord les valeurs de Bien et de Mal qu'ils véhiculent, puis commenterai la rivalité qui les oppose.

◆ 3.5.2.1. Favorables ou néfastes

Il faut en effet distinguer leur rôle dans les épopées, d'une part, et celui qu'on leur attribue dans les croyances, d'autre part. J'ai montré que, dans les épopées, ils sont deux tribus opposées dont la 'mauvaise' (incarnée par les *abaahy*) recueille des hommes voleurs de femmes et des femmes qui n'hésitent pas à se travestir en *ajyy* pour épouser le héros de cette tribu. S'ils y sont donc des 'autres' (au sens qu'ils n'appartiennent pas à la même tribu que le héros), on peut dire qu'ils le sont aussi (car ils ne sont pas des êtres humains) dans les croyances où ils sont des esprits. S'ils n'effectuent pas dans les rituels de rapt de femmes, ils volent par contre les âmes des vivants. Cela oblige le chamane à aller les rechercher, tout comme le héros part en quête de sa sœur ou de son épouse kidnappée. Les *abaahy*, pensés comme des 'autres' dangereux sont donc, pour les Iakoutes, des êtres néfastes.

Ainsi, d'une manière générale dans la culture iakoute : « *ajyy* concerne tout ce qui est favorable à l'homme, *abaahy* tout ce qui lui est négatif. *Ajyy* se traduit par 'but, création, créateur' et *abaahy* par 'vexation' » (Trošanskij, 1903 : 19).

L'assimilation entre l'*abaahy* et le bovin permet aujourd'hui aux Sakhas d'interpréter, sous la forme d'une lutte contre le mal, le conte suivant, qui met en scène le combat contre un taureau incarnant l'hiver et ses tourments :

« On raconte que, dans le nord, il faisait encore plus froid jadis qu'à présent. A cette époque, il faisait froid tout au long de l'année. Il y avait peu de forêts et la toundra, blanche et plane, s'étendait de toutes parts. La neige fondait avec peine, lentement. Tous les animaux portaient deux manteaux de fourrure, car un seul ne suffisait pas à supporter les rudes températures. En ce temps-là vivait à l'intérieur de la terre un énorme taureau furieux. On l'appelait Taureau. A la place de la laine, de longues stalactites pendaient sur sa peau. Ses sabots et ses cornes étaient faits d'une glace ferme et transparente. Sa respiration glacée causait la mort de tous les animaux sur la Terre. Lorsque le taureau était furieux et que sa queue venait frapper ses

³⁹⁸ Lorsqu'un *abaahy* est monté sur un cheval, celui-ci ressemble à son maître : tous deux sont des 'moitiés' qui ne possèdent qu'une jambe, qu'un œil et qu'un bras. Le bœuf par contre n'est pas décrit comme une moitié. Les *ajyy* ne sont en revanche jamais montés sur des bœufs.

flancs, une tempête bouleversait le monde entier, les montagnes tremblaient, s'émiettaient, et les rivières et les lacs gelaient jusqu'au fond et même plus bas encore.

Durant de longues années, les gens furent tourmentés par le froid sans pouvoir lutter contre lui.

Un héros Iakoute, nommé le Jeune Homme Blanc, décida un jour d'aider son peuple. Il partit à la recherche du Taureau-Hiver.

Le courageux héros chemina longtemps avant d'arriver au pays. Entre les étoiles et la mer de glace, l'aurore boréale faisait miroiter en silence ses « poteaux de feu ».

Le Taureau-Hiver aperçut de loin le Jeune Homme Blanc.

- Oh ! Quel est l'être à deux jambes qui est monté sur ma tête ?

Le taureau ouvrit grand ses narines et souffla un air glacé en direction du Jeune Homme Blanc. Le jeune homme voulut sans plus tarder lancer un défi au taureau. Hélas, ses lèvres devinrent dures et les cheveux de son front se couvrirent de gel. Il voulut remuer la main mais celle-ci ne lui répondit pas ; il voulut marcher, mais ses jambes ne bougèrent pas. Le jeune homme ne put rien contre le Taureau-Hiver.

Les gens adressèrent leur prière au Soleil.

- Soleil clair et bon, aide-nous dans notre malheur. Fais ton apparition ! Chasse le mauvais Taureau.

- Très bien, répondit le Soleil qui fit alors briller ses rayons. Je vais m'occuper des habitants de cette Terre. Je vais prendre des forces et combattre le Taureau.

Les gens du nord attendirent patiemment.

En décembre, le Taureau est particulièrement furieux. Sa respiration tourmente l'air et fait trembler la terre. Pendant cette période, même le soleil craint le Taureau et le fuit.

En février, le Soleil se mit à briller de mille feux. Il sourit aux hommes, agita ses rayons flamboyants et s'abattit sur le Taureau-Hiver. Entre eux s'engagea un violent combat. La lutte dura longtemps. Sur le Soleil apparurent même des tâches bleues comme celles qui naissent après une gelure. Dans la journée, le Soleil était le plus fort et il faisait plus chaud, alors que la nuit c'était le Taureau qui prenait le dessus et il faisait plus froid. Cependant le Soleil fut le plus fort et cassa l'une des cornes du Taureau. Celui-ci tomba à genoux, mais il se releva aussitôt et se précipita sur le Soleil.

Arriva le mois de mars et le Soleil reprit des forces. Il brisa la seconde corne du Taureau. Pourtant, celui-ci ne s'avoua pas encore vaincu. Au mois d'avril, en revanche, le Soleil s'éleva haut dans le ciel et coupa la tête au Taureau. Ce fut la fin du Taureau-Hiver.

Le soleil réchauffa la terre de ses rayons caressants. La neige fondit, des ruisseaux naquirent des dépressions, l'herbe verdit et les fleurs sortirent du sol. Le Soleil régla ses comptes avec le Taureau de l'hiver et les hommes donnèrent à cette victoire le meilleur nom qu'ils purent trouver : « le printemps ».

Le printemps est bénéfique à tous, aux hommes, aux animaux et aux oiseaux. Et tous, à leur manière, rendent gloire au soleil. C'est ainsi que les Iakoutes considéraient jadis le printemps comme le début de l'année et c'est la raison pour laquelle ils célébraient à cette occasion la joyeuse fête de l'*yhyax*. » (Šampurin, 1989 : 110-112)

Ce conte reflète à sa manière une partie des dualismes qui existent dans la culture iakoute. Il oppose les souffrances aux bienfaits, le jour à la nuit, la glace au feu. Il illustre également une lutte acharnée du taureau contre tout d’abord le jeune homme blanc (Ürүн Uolan) qui rappelle la figure des *ajyy* du monde ‘du haut’ et en particulier celle d’ Ürүн Ajyy Tojon, puis contre le soleil, dont les rayons vainquent les cornes de l’animal. Cela n’est pas sans évoquer le conte vu précédemment dans lequel l’étaalon se bat contre le taureau pour que l’été soit plus long que l’hiver. Le hasard a en effet voulu que le mécanisme des saisons fonctionne également sur ce territoire du nord-est de la Sibérie sur un mode binaire : les entre-saisons occupant un laps de temps si court, elles sont presque inexistantes. Le printemps vient vite annoncer l’été : les fleurs recouvrent les prairies, la nature verdoie, le bétail engraisse, les mères nourrissent leurs petits et l’herbe peut être fauchée à plusieurs reprises. Il est significatif que le cheval qui lutte dans le premier conte disparaisse dans le deuxième au profit d’un homme qualifié de l’épithète « blanc » puis du soleil. Les trois éléments ne sont en réalité pas en contradiction, mais semblent témoigner d’une série de glissements de pensée que j’ai déjà décrits. Tout d’abord entre la figure de l’équidé et celle de son protecteur D’öhögöj Ajyy Tojon, aussi appelé Kün D’öhögöj Tojon (le Seigneur Soleil D’öhögöj). Ce dernier étant, comme je l’ai rappelé à plusieurs reprises, considéré comme le frère de Ürүн Ajyy Tojon, le Seigneur blanc, une autre modification s’est opérée vers le personnage du jeune homme ‘blanc’ (*ürün*). Cette lutte victorieuse vient justifier l’existence de la fête de l’*yhyax* comme moment de vénération du soleil, ce qui permet de supposer que ce dernier conte est plus récent que l’autre qui ne met en scène que des animaux. La figure du taureau de l’hiver est utilisée comme symbole de la ville de Verkhoïansk, à l’entrée de laquelle trône un monument géant qui rappelle qu’elle se situe au pôle du froid de l’hémisphère nord.

◆ 3.5.2.2. Symboliser la rivalité

La rivalité peut s’exprimer par deux moyens. D’une part, par un dualisme opposant deux figures et donnant à l’un ou à l’autre une place plus haute sur l’échelle des valeurs du bon et du moins bon, comme c’est le cas par exemple dans le conte à propos du ‘taureau de l’hiver’. D’autre part, par une dualité qui fait se mesurer l’un à l’autre deux personnages.

Ces contes exprimant la rivalité trouvent d’ailleurs un écho dans la réalité à travers une théâtralisation que l’on peut observer lors de la fête de l’*yhyax*, annonciatrice du renouveau de la nature. « Pendant l’*yhyax* un garçon représente le printemps (*ajyy uola*) et l’autre l’hiver (*abaahy uola*). Durant la course à cheval, le premier montait un cheval blanc et le deuxième un cheval alezan ou baie (jusqu’à une date peu éloignée, les Iakoutes ne possédaient pas de chevaux noirs.³⁹⁹ » (Trošanskij, 1903, 106).

³⁹⁹ A propos de ces courses, un homme de cinquante-cinq ans de la région Megino-Kangalas raconte en 1933 : « L’ancêtre de la lignée Mokuk des gens de Megin était Aba Uol D’oxxo. Il était né de la liaison d’une femme terrestre avec un garçon *abaahy* du monde « du haut » qui s’était mesuré aux garçons du monde « du haut ». Il se mesura avec eux à la lutte et aux courses. Il organisa des courses,

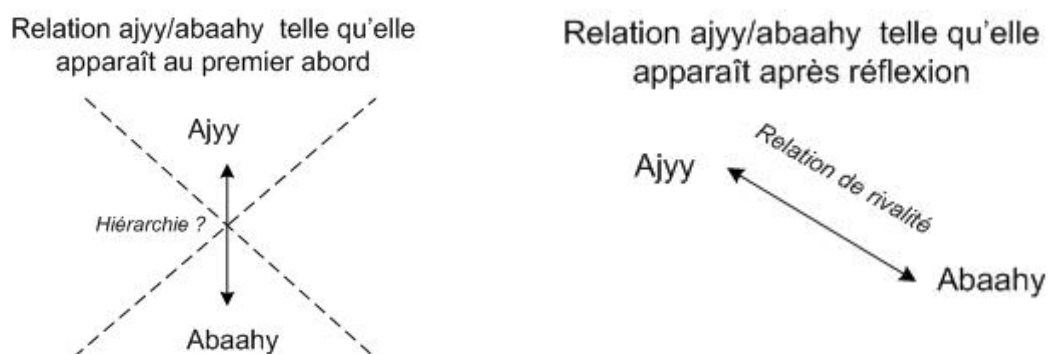
Jochelson, qui a certainement lu la description de Trošanskij, interprète cette scène en terme de lutte contre des ‘forces créatrices et destructrices’ : « During the kumiss festival the change from winter to spring was dramatized in a contest between two men. One, dressed in white, represented spring, and was called ‘son of creator’ (ayi uola [*ajyy uola*]); the other, clad in black, represented winter and was called ‘son of evil spirit’ (abasy uola [*abaahy uola*]). The autumnal festival was celebrated in honour of the destructive forces and was therefore called abasy-ysyax [*abaahy yhyax*] (...). This festival also took place in the open air, but at night » (Jochelson, 1928 : 203).

Roberte Hamayon écrit à propos de l'épopée exirit-bulagat de Geser : « elle n'admet que la rivalité (qui préserve la dualité du monde) ou la succession (qui évite l'éclatement des partages réitérés) » (Hamayon, 1990 : 257). L'épopée iakoute semble adopter le même fonctionnement. En effet, *ajyy* et *abaahy* sont des rivaux, aussi bien dans les épopées que dans la vie réelle et il n'est pas envisagé qu'ils coopèrent, si ce n'est par ruse. Dans les relations d'alliance, le souci de succession est préservé, que le héros soit une femme ou un homme. En effet, lorsque l'héroïne - qui est toujours de la tribu *ajyy* - se marie, elle épouse toujours un *ajyy* (si c'est un *abaahy* qu'elle refusait d'épouser, il s'avère que celui-ci est en réalité un *ajyy* travesti par ruse).

Même si l'héroïne reste relativement maîtresse du choix de son mari, elle épouse un homme qui est supérieur à elle sur une échelle de valeur : un héros du monde du haut (Emelânov, 1980 : 58-60), un héros que lui propose son père (*idem* : 241-246), le frère de la femme avec qui se marie son frère aîné (*idem* : 57-58 et 298-294) ou, dans tout autre cas, un héros *ajyy* : elle se bat trente jours et trente nuits et se révèle plus faible que lui. De cette manière, c'est toujours la lignée patrilinéaire qui doit être ‘supérieure’ et aura les qualités du père. Même Dyraj Böğö, qui ne connaît pas son père, est appelé ‘fils du cheval’, non parce que sa mère a la forme d'un cheval, mais parce que son grand-père est D'öhögöj Ajyy, esprit protecteur des chevaux (*idem* : 22-37).

Dans les croyances, la succession existe même entre des *abaahy* supposés vivre dans le monde ‘du haut’ et dans celui ‘du bas’ : « Si les chamanes font une offrande en nourriture à un diable [*abaahy*], ils offrent une jument à celui du haut et une vache à celui du bas ». (Xudâkov, 1969 : 236). Cette existence des *abaahy* ‘du haut’ et ‘du bas’ montre bien qu'il ne faut en réalité pas placer les *ajyy* et les *abaahy* sur une échelle hiérarchique verticale mais bien plus dans un rapport horizontal de rivalité, illustré dans les épopées. Néanmoins les *ajyy* sont, dans les rituels comme dans le registre symbolique des épopées, considérés comme meilleurs que les *abaahy*. La nature de la relation entre *ajyy* et *abaahy* pourra être représentée comme l'illustre le schéma suivant :

auxquelles il participa sur un cheval gris foncé comme une grue. Il vainquit les garçons *abaahy* à toutes ces compétitions. Il eut neuf femmes, dont l'une était chamanesse. Il vécut dans le lieu appelé Kïis Tiirbit qui se trouve sur la rivière Sola. » (Aleksëev, 2004 : 278)



Cette relation correspond d'ailleurs à ce que j'ai déjà montré concernant la conception du monde, avec une relation entre mondes 'du haut' et 'du bas' non verticale (comme dans la pensée chrétienne) mais inclinée⁴⁰⁰ du nord-ouest au sud-est à la manière des cours d'eau qui coulent du sud de la Sibérie vers l'océan arctique.

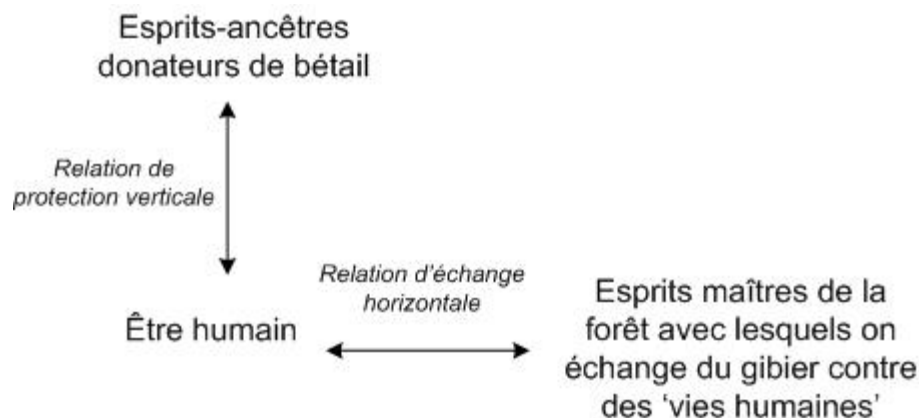
3.5.3. La dualité aîné - cadet

La dualité et le dualisme se traduisent en effet par ce que Philippe Descola décrit pour les Indiens du Chiapas : « un schéma plus général de segmentation de l'univers en paires d'éléments complémentaires dont l'un est dit 'aîné' ou 'majeur', l'autre 'cadet' ou 'mineur'. » (Descola, 377). « Les grandes classifications inclusives au moyen de paires de qualité sensibles », comme le bovin et le cheval, le bon et le mauvais, l'*ajyy* et l'*abaahy*, le monde 'du haut' et celui 'du bas', le chaud et le froid présentes dans la culture iakoute, sont pour lui « l'un des traits les plus typiques des ontologies analogiques... » (*idem* : 306). Le système analogique est pour lui un « mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée » (*idem* : 281). Ce qu'il appelle l'« animisme donateur », présent chez les peuples chasseurs qui entretiennent avec les dits esprits une relation pensée comme égalitaire, aurait donné naissance dans certaines sociétés à l'« analogisme protecteur », où s'étirent « vers le haut les hiérarchies de dépendances, conditions ressenties de la sécurité, [se développe] le cycle de la servitude volontaire vis-à-vis des ancêtres, des aînés, des divinités ; [se crée] un monde d'instances et de principes que l'on rend responsables de l'aléa des destins... » (*idem* : 512). Pour lui les systèmes cynégétique et pastoral ne coexistent donc pas, mais le premier est progressivement remplacé par l'autre. « La prépondérance de cette relation de domination protectrice s'accompagne d'une cascade de hiérarchies particularisées dans laquelle on discerne bien les traits d'un collectif analogique ». (Descola, 2005 : 509). Pourtant, les schémas qu'il propose (*idem* : 513) montrent, certes, la relation de protection qui s'établit entre des esprits ancêtres 'supérieurs' hiérarchiquement et les hommes, mais il ne peut omettre d'y adjoindre deux systèmes : l'un de 'protection'

⁴⁰⁰ Voir les deux schémas dans le chapitre consacré à l'analyse symbolique du rite *kyjdaa*.

des esprits donateurs d'animaux domestiques et l'autre d'«échange» avec les esprits maîtres des animaux sauvages.

Or, Roberte Hamayon l'a montré (1990) et je l'ai abordé dans la partie sur le rituel du *kyjdaa* : les esprits-ancêtres sont considérés comme ces donateurs de bétail. Il n'est donc pas une relation de verticalité qui s'instaure mais bien *deux* qui existent en parallèle : l'une d'échange avec les esprits-ancêtres donateurs de bétail qui, effectivement, se verticalise avec le temps ; l'autre d'échange avec les esprits-maîtres de la forêt avec lesquels la relation d'échange n'est pas modifiée. Ainsi, comme le pense Roberte Hamayon, il y a bien dualisme avec l'élevage mais dualité avec la chasse. J'essaierai d'illustrer ces deux relations parallèles par le schéma suivant :



Ce pas de la notion de 'don' à celle de 'protection' aurait été franchi, toujours selon Descola, par l'apparition de la domestication (*idem* : 512), qui fait passer sous le contrôle des ancêtres la protection des troupeaux d'animaux d'élevage auparavant pensés comme dons des esprits de la nature. Cependant revenons au rite de libération *kyjdaa*. Celui-ci montrait bien, à mon sens, le passage du chamanisme de chasse au chamanisme d'élevage, avec des prières adressées aux esprits ancêtres censés protéger les troupeaux, leur apporter l'abondance ou au contraire réguler leur multiplication. La question que je me pose consiste à savoir si, pour ce qui est du système de relation qui entoure l'équidé, il peut être fait une réelle division entre les deux modes de pensée précédemment cités. En effet, dans l'ensemble, le cheval n'est ni un animal totalement domestique, ni totalement sauvage, mais se trouve dans un entre-deux qui lui permet justement une certaine souplesse et une faculté de va-et-vient entre les deux systèmes de pensée, apparemment opposés, de la chasse et de l'élevage. Il est d'ailleurs intéressant de s'apercevoir que le cheval, s'il est pensé dans la vie réelle en complément du bovin, est aussi pensé en terme de complémentarité - ou de continuité, voire d'identité - avec le renne.

◆ 3.5.3.1. L'opposition des couleurs en négatif

Il n'en demeure pas moins que le dualisme reste vrai et qu'il se traduit aussi souvent par une opposition, à la manière d'un négatif, entre les couleurs blanche et noire.

Les épopées iakoutes nomment les chevaux ‘coursiers blancs’ et utilisent le terme ‘coursiers noirs’ pour les bovins possédés par le héros. Ceci répond, même si ces bovins ne sont pas pensés de manière négative, à une classification sur une échelle de valeurs dans laquelle le cheval occupe la place la plus élevée. En effet, les « couleurs blanche et noire, elles sont aussi les signes de classement hiérarchique » (Hamayon, 19990 : 248).

Chez les Exirit-Bulagat « l’aîné est blanc, par assimilation à la fois phonétique et sémantique avec *sagaan* de son qualificatif *sargal*, « pâle », et par ses attributs, tels que ses « grandes pensées blanches » *sagan jexe hanaa*, signes de sa bienveillance. Symétriquement Xara Soton, Noir-Souillon, est taxé « de grandes pensées noires (...), évocatrices de sa perversité. » (Hamayon : 1990 : 250-251). C’est pourquoi l’esprit à la cime du panthéon iakoute Ajyy Tojon est blanc (*ürriñ*), le chamane s’asseyait sur une peau de jument blanche et les objets en crin blanc de cheval sont aujourd’hui les plus recherchés et les plus appréciés⁴⁰¹.

« A ces adjectifs de couleurs s’attachent des valeurs ethniques, positives pour le blanc, négatives pour le noir, qui décrivent des positions hiérarchiques associées : la malveillance du « noir » est directement liée à l’infériorité du cadet ; sur terre, cette position incarnée par Noir-Souillon le mène à trahir le fil de l’aîné » (Hamayon : 1990 : 250-251).

◆ 3.5.3.2. Chamanisme blanc, chamanisme noir ?

C’est pourquoi, les Iakoutes pensent « que la ‘nourriture blanche’ (produits laitiers) est celle des esprits et que la ‘nourriture noire’ (viande, sang) est celle des esprits mauvais » (Romanova, 1994 : 103). L’opposition apparut progressivement entre l’acte d’offrande (qui laisse l’animal en vie) et celui de sacrifice (qui suppose l’abattage, la vue du sang et la consommation de parties de l’animal). Au début du XX^e siècle Trošanskij écrivait : « Je sais seulement que les Iakoutes appellent le chamane blanc *ajyy ojuuna* et le chamane noir *abaaby ojuuna* » (Trošanskij, 1903, 111). Xudâkov nuance davantage : les chamanes « sont des donateurs de santé et de maladies, d’abondance et de faim, de bien et de mal. C’est pourquoi les Iakoutes distinguent les bons (saints, rus : *svâtoj*) chamanes des méchants (mangeurs : *siemex ojuun*) qui ne font des rituels que pour les diables (rus : *dâvol*). Il est intéressant qu’il manque à chacun des auteurs l’un des termes et qu’aucun des deux ne donne de terme iakoute pour les deux consécutivement.

Aujourd’hui, en revanche, on parle bien distinctement de chamane ‘blanc’ et de chamane ‘noir’. « Il est courant d’opposer, pour l’ensemble des sociétés pastorales d’Asie centrale, un chamanisme blanc et un chamanisme noir – le blanc étant en rapport avec les esprits supérieurs dits ‘blancs’ et tenus pour bénéfiques, correspondant aux activités associées à l’ordre, et rapprochant le chamane du prêtre ; le noir, lié aux esprits inférieurs dits ‘noirs’, aux pratiques maléfiques, et mettant le chamane du côté du sorcier. Pourtant, la quasi-totalité des auteurs,

⁴⁰¹ Voir partie consacrée à la symbolique liée à la viande et aux crins.

indigènes comme étrangers, qui parlent de cette opposition la trouvent non exempte de contradictions internes et difficiles à systématiser » (Hamayon, 1900 : 653).

Il faut dire, en conclusion, qu'il y a bien deux relations à distinguer dans la pensée iakoute : l'une de dualisme, l'autre de dualité. La première suppose une hiérarchie entre ce qui est bon et mauvais, bien et mal, céleste ou chthonien. Cette relation correspond au chamanisme d'élevage qui voit émerger des esprits-ancêtres à qui il faut adresser des prières pour recevoir du bétail. Parallèlement à elle existe une deuxième relation, de dualité celle-ci, directement liée à la vie de chasse et ne supposant aucune hiérarchie mais, au contraire, une égalité entre les êtres humains et les esprits.

Dans la pensée actuelle iakoute subsistent les deux systèmes. En effet, tous les chasseurs mettent en avant l'esprit-maître de la taïga Baaj Baajanaj, duquel ils pensent obtenir du gibier. Ce n'est que *parallèlement* à lui qu'existent différents esprits *ajyy*, protecteurs du bétail et des hommes.

Il faut ajouter que parmi ces *ajyy*⁴⁰² se dégage, à côté de la figure imposante de D'öhögöj (l'esprit protecteur des chevaux), celle d'Ürüŋ Ajyy Tojon, qui prend aujourd'hui une importance développée par les mass-médias et la pensée politique contemporains⁴⁰³ en tant que Taŋara, et que les Iakoutes voudraient poser comme grand Dieu, vainqueur de tous les dualisme existants dans le chamanisme d'élevage et égal du Dieu des chrétiens.

Si elle a su peu à peu mettre en avant l'idée d'un dieu qui a gagné en transcendance au fil des décennies, la chrétienté n'a en revanche pas su imposer l'image de son contraire, Satan, en tant que figure du mal. En effet, les prédicateurs ont dépensé beaucoup d'énergie à la fin du XIX^e siècle pour expliquer aux Sakhas que, « sur terre, il n'y a pas de diables. Il n'y a qu'un ange noir qui déchire la terre sur quatre coutures et sort de dessous. C'est le diable noir qui [leur] apprend tout ce mal » (Xudâkov, 1969 : 381). Certes, cette figure a trouvé sa place dans la mythologie où Satana participe avec Taŋara à la création du monde, lors de leur lutte où se forment mers et montagnes. Mais, lorsqu'il s'agit de désigner le mal, les Iakoutes, aujourd'hui encore, ne nomment jamais l'unique Satana mais une multitude d'*abaahy*. Ceci montre, encore une fois, que l'unicité du système est bien loin d'être accomplie.

⁴⁰² Voir la liste dressée par mon informateur à la fin de la partie consacrée au *kyjdaa*.

⁴⁰³ Voir remarques sur le tengrianisme dans mon chapitre sur l'utilisation du cheval comme emblème politique.

Nous avons vu dans cette partie que le cheval tenait une place de choix dans le système de relations iakoute. Tout d'abord, une forme de correspondance analogique permettait de comparer deux types d'entités. Dans la première, les troupeaux (ou des hardes) d'animaux domestiques pouvaient être comparés à des collectifs humains, comme c'est le cas pour les juments, les vaches et leurs petits rapprochés des femmes et des enfants. Dans la seconde, les chevaux hongres étaient vus en analogie avec les hommes. Plus spécifiquement, le chamane, dont la fonction était d'établir une alliance avec les esprits, avait pour auxiliaire un étalon, un bovin ou un renne, ou d'autres mâles reproducteurs censés être dotés d'une force vitale supérieure. Ces équivalences, qui sont également le fruit du rapport que l'homme entretient avec l'animal et de l'observation des relations entre ces êtres dans leur environnement, montrent la flexibilité qu'a pu revêtir de la figure du cheval. En effet, celui-ci est vu en opposition complémentaire avec le bovin ou le renne, ou tout autre animal porteur de sens, à un moment et à un endroit déterminés.

Ensuite, il faut noter que la figure du cheval joue un rôle significatif en tant qu'objet d'échange, non seulement entre les hommes, mais aussi dans les rapports symboliques que les humains entretiennent avec les esprits. Il est davantage valorisé que le bovin dans la conception antagoniste qui place ces deux figures sur une échelle qui s'étend du bon au mauvais ou du bien au mal. C'est la raison pour laquelle les Sakhas sacrifient le cheval à l'occasion des funérailles ou à destination de bons esprits *ajyy*.

Enfin, l'équidé constitue dans les épopées plus qu'un objet d'échange et davantage qu'un double du héros ou un simple instrument de sa quête. L'examen des relations complexes entre les protagonistes du récit épique demeure à approfondir. Le système de parenté iakoute est organisé selon la distinction entre aînés et cadets, qui nécessitent d'être envisagés non seulement en fonction de leur statut mais aussi de leur valeur respectifs. Dans cette perspective, aussi bien dans le cas du héros que de celui de l'héroïne, le cheval joue le rôle d'un parent symbolique dont les actions peuvent être rapprochées de celles d'un cadet, dont le statut de monture n'enlève rien à sa supériorité fréquente sur le héros lors des épisodes où celui-ci se trouve en position de faiblesse. Cette étude confirme ainsi la place signifiante du cheval dans la logique de filiation qui s'installe avec le développement de la pensée pastorale, en même temps que les notions d'ancestralisation des morts et d'attribution de la création d'une nouvelle lignée à un ancêtre fondateur. Par ailleurs, elle illustre le processus conjoint d'établissement progressif d'une hiérarchie dans le système de relations, d'un culte des (ancêtres) morts fondé sur la crainte et la reconnaissance, ainsi que d'élévation du statut du cheval dont la figure se voit attribuer des notions nouvelles de pouvoir et de punition. Parallèlement, la filiation crée un substrat favorable aux conceptions chrétiennes, qui contribuent à verticaliser les relations avec les esprits et à la superposition des trois 'mondes' dits 'du bas', 'du milieu' et 'du haut'.

Dans la partie qui suit, je concentrerai mon analyse sur une étude des représentations actuelles liées à l'équidé. Nous verrons que celui-ci s'efface peu à peu derrière ses métonymies et que sa signification symbolique n'en prend que plus d'essor.

4. Vers la figure d'un emblème culturel

Les chapitres qui concernent des phénomènes plus actuels seront articulés sous trois angles d'approches.

J'aborderai, dans un premier temps, la consommation de viande de cheval et de poulain, montrant en quoi elle possède une importance symbolique supérieure à celle de bœuf. J'évoquerai par ailleurs la question du lait fermenté, qui s'inscrit dans le même processus. Nous verrons que les produits laitiers et carnés sont à la fois plus rares et plus valorisés dans le cas de l'équidé que dans celui du bovin. Je prolongerai l'étude par une analyse des propriétés que les Iakoutes prêtent au crin, en les expliquant par le rôle que cet animal tenait dans la société avant la période soviétique.

Dans un deuxième temps, je proposerai un essai sur le poteau d'attache *serge*. Dans le nord de la République Sakha (Iakoutie), le *serge* est doté d'une fonction d'attache, alors que dans le centre il a une valeur essentiellement commémorative. Ce sont ces distinctions observées sur le terrain qui m'ont confortée présenter une analyse symbolique de cet objet.

Enfin, dans un troisième temps, je soumettrai quelques réflexions sur le développement des utilisations symboliques, comme emblèmes de la nation iakoute, du cheval et des artefacts qui sont liés à lui.

4.1. LES VERTUS DU CHEVAL : BON A PENSER, BON A MANGER !

En me rendant en Iakoutie et en séjournant dans différentes régions, j'ai pu constater que le cheval n'était pas seulement aimé parce que le Iakoute, qui s'était autrefois habillé, nourri et avait voyagé grâce au cheval, ressentait une « dette » envers lui ; il était aussi apprécié pour ce que l'on peut appeler ses « vertus ». On me raconta en effet que le cheval aidait à contrer la tuberculose, qu'il était « écologiquement pur » (rus : *čisto-ekologičeskij* ; en d'autres termes : « bio »), qu'il pouvait « soigner la pression artérielle ». A croire qu'il avait le pouvoir de guérir les Sakhas de tous les maux.

Pour comprendre ce phénomène, il est tout d'abord nécessaire de connaître l'utilisation des produits de l'animal avant la perte de culture occasionnée par la soviétisation et de la comparer à son utilisation actuelle. Il faut également saisir l'importance symbolique donnée aux éléments en liaison avec cet animal. Le chapitre suivant ne touchera par conséquent plus l'équidé lui-même mais ses produits. Seront distingués, comme j'en ai fait l'ébauche dans la première partie - dans le chapitre relatif à l'utilisation du cheval - d'une part les produits consommables issus de l'animal mort (produits carnés et gras) et de l'animal vivant (lait) et, de l'autre, les produits non consommables qui ont une autre fin que l'alimentation. Je montrerai que l'usage de chacun de ces produits est le fruit d'un glissement de sens et d'un accroissement de leur importance symbolique.

4.1.1. Consommer du cheval

En 2005⁴⁰⁴, j'ai établi des statistiques en posant dans plusieurs régions centrales de Iakoutie des questions sur les produits consommés durant l'année, afin de déterminer la place que le cheval occupait en réalité dans les habitudes alimentaires des Iakoutes. Si j'insiste sur l'expression « en réalité », c'est qu'il existe un réel décalage entre ce que les Iakoutes disent et ce qu'ils font. Les questions que je posais ne touchaient pas à la symbolique mais restaient au contraire très pratiques, insistant sur les plats préférés, les viandes ou les poissons souvent consommés, etc...

Je posais tout d'abord deux questions aux habitants. A la première : « En hiver, que mangez-vous ? », ils apportèrent une réponse difficile à appréhender au premier regard. En effet, si l'on fait une différence entre la viande d'une part et les abats de l'autre, les Iakoutes disent manger à peu près à quantités égales de la viande (quarante-huit réponses) et des produits laitiers purs (quarante-et-un). Si par contre,

⁴⁰⁴ Mission Ethnoequid pour - et subventionnée par - l'IPEV sur l'importance du cheval dans l'alimentation iakoute.

on traite la viande et les abats ensemble (soixante-quatorze) en tant que produits dérivés des animaux abattus, ceux-ci prédominent largement sur les produits laitiers purs. Viennent ensuite le poisson (vingt), puis les autres produits (pain, baies, légumes). A la deuxième question : « En été, que mangez-vous ? », les Iakoutes citent en premier lieu les produits laitiers (soixante-cinq), puis les légumes (trente). Viennent ensuite les viandes (dix-neuf) et les abats (neuf), puis les poissons (treize). Les autres aliments (quinze) sont énumérés pêle-mêle et semblent n'avoir que peu de signification. Dans la catégorie « aliment issu de l'animal mort », j'ai préféré distinguer le cinquième quartier de la viande, car le foie, la graisse et le sang ne peuvent être confondus avec la chair. Les Iakoutes consomment davantage de viande en hiver et plus de produits laitiers en été. Cela provient en grande partie des techniques de conservation : l'abattage des animaux se fait à la fin du mois d'octobre quand la viande peut geler aussitôt découpée et les dernières réserves sont écoulées vers le printemps. On ne mange en été que les restes, autrement dit surtout des soupes de tripes. Le lait se conservait autrefois sous forme de grands plateaux, mais cette technique n'est plus utilisée en raison du nouveau mode de conservation sous UHT. En revanche, à la campagne, on continue de consommer des dérivés du lait (lait fermenté, yaourt, crème, mousse) en plus grande quantité en été qu'en hiver car certains de ces produits (lait fermenté, yaourt) sont à consommer frais. Parmi les aliments dits « typiquement iakoutes », la viande apparaît en deuxième position, après le lait.

◆ 4.1.1.1. La viande

Ainsi, la viande, y compris celle de cheval, est marginale parmi les réponses lorsqu'il s'agit de désigner un plat typiquement « iakoute ». Pourtant, lorsque les Iakoutes parlent de leurs plats 'traditionnels', ils aiment à dire : « Nous mangeons du cheval, de la viande de cheval crue gelée, de la viande de poulain, du foie de cheval cru gelé. »

Au milieu du XIX^e siècle Bulyčov faisait remarquer : « L'entretien de chevaux ne rentre pratiquement pas dans le domaine domestique des habitants locaux. Ils s'en occupent uniquement en été et très peu. Chez les Iakoutes la viande de cheval est la nourriture la plus appréciée. » (Bulyčov, 1856 : 166). Evidemment, apprécier une nourriture, n'implique pas d'en manger à tous les repas : « Les Iakoutes mangent de la viande habituellement une fois par jour, le soir. Parfois, en soirée, à la place de la viande ils mangent du poisson (carassin, vairon) qui est préparé de la même manière que la viande. » (Parxomenko, 1928 : 38). Beaucoup de Iakoutes, qui ne possédaient pas de bétail, se nourrissaient d'ailleurs essentiellement de poisson. « Le Yakoute [sic] n'a pas d'égal pour la patience à supporter le besoin, ce n'est rien pour lui que de travailler trois ou quatre jours sans rien manger. Pendant trois mois, il ne vit que d'eau et d'écorce de pin, et pense qu'il doit en être ainsi. Les pauvres gens passent pour des gloutons aux yeux des Russes, parce qu'ils mangent beaucoup quand ils ont une bonne nourriture » (Uvarovskij, 1861 : 181).

En réalité, Elysée Reclus trouve, pour sa part, un juste milieu : « les Yakoutes [*sizé*] mangent de la viande et préfèrent la chair du cheval ; mais ils sont fort économes de la vie de leurs animaux et ne les tuent que lors des grandes fêtes » (Reclus, 1881 : 777). Cette affirmation est encore valable aujourd'hui et confirme la prépondérance de l'importance symbolique sur l'utilisation réelle de cet aliment.

La viande est un produit à consommer avec précautions. Un nombre important d'interdits existaient jadis, dont Talokonskij fait l'inventaire : « Les enfants ne mangent de la tête rien d'autre que la viande entourant les mâchoires inférieures et les cornes [lorsqu'il s'agit d'un bovin], car ingérer du museau leur attirerait la morve au nez ; l'utilisation de la viande autour des yeux engendre des maladies oculaires, celle des oreilles la surdité. Les jeunes gens ne mangent pas la partie du front ni du museau pour ces mêmes raisons et afin que le visage ne soit pas la proie des convulsions. La viande près des mâchoires n'est pas mangée de peur de perdre les dents. La viande de sous la langue n'est pas non plus consommée car elle est réservée au sacrifice aux mauvais esprits. Les première et deuxième vertèbres à partir de la tête et la chair qui les entoure ne sont pas mangées par les femmes, les filles et les garçons, afin de ne pas donner naissance à des enfants bossus. En ce qui concerne le filet de chair en bas du dos, il est mangé seulement par les vieillards et les vertèbres sont suspendues, sacrifiées aux esprits en signe de respect et au bétail. Le diaphragme, une petite partie du foie (*tulujak byar*), la rate, de menus morceaux des poumons, l'aorte, un bout du cœur (et autrefois le cœur entier), ne sont pas utilisés en alimentation car ils servent aux sacrifices. Pour la même raison, ces morceaux ne font pas non plus partie des aliments : le morceau de l'estomac qui comporte des crochets, le caecum [bout de l'intestin grêle], la viande de la partie inférieure du bassin, la caillette (présure) et les dernières vertèbres de la queue. » (Talokonskij, 1914 : 59).

Ainsi, la chair la plus appréciée est celle du bétail. Cependant, d'après mon questionnaire de 2005, si deux fois plus de Iakoutes disent apprécier davantage la viande de cheval que la viande de bœuf, cela ne signifie pas pour autant qu'ils en mangent davantage. En effet, la viande de cheval n'est pas plus abondante que celle de bœuf.

Il ne faut cependant pas oublier que, jadis comme aujourd'hui, les Iakoutes consomment une quantité importante de viande de gibier⁴⁰⁵, fraîche de mai à octobre et sortie de congélation durant le reste de l'année. Les Iakoutes sont en effet des éleveurs de chevaux et de bœufs, mais ils sont également chasseurs. Tout homme du village sait chasser et chasse, ce serait-ce que le petit gibier (canards et lièvres) qui ne demande pas de partir durant plusieurs jours. Si canards, lièvres et rennes se trouvent au même rang des préférences des personnes interrogées, cela ne veut pas dire qu'elles en mangent à proportions égales. En effet, la viande de renne sauvage est plus rare. Si l'élan n'est presque pas cité, c'est parce que cet animal est aujourd'hui surtout chassé par les chasseurs professionnels, qui constituent

⁴⁰⁵ Sur quatre-vingt quatre réponses à mon questionnaire : les Iakoutes mettent en avant tout d'abord la viande de bétail (cinquante-trois), puis le gibier (vingt-huit).

seulement une petite partie des chasseurs. L'ours est également très rarement cité, mais l'explication en est toute autre : les Iakoutes, comme les autres peuples de Sibérie, ne pratiquent pas aujourd'hui la chasse systématique à l'ours⁴⁰⁶. On le chasse lorsqu'il apparaît et cause des pertes parmi les troupeaux de chevaux. De plus, la chair n'est pas systématiquement consommée. Au printemps, la chair ayant hiberné pendant plusieurs mois, les hommes considèrent qu'elle n'est pas consommable.

Les chairs les moins appréciées sont celles de la volaille et du porc. Ces animaux, selon toute vraisemblance, sont élevés par les Iakoutes seulement depuis l'arrivée des Russes⁴⁰⁷. Ce sont en effet des animaux difficilement transportables, alors que les Iakoutes avaient coutume jusqu'au début du siècle de changer d'habitat trois fois par an, au printemps, à l'automne et en hiver.

Une classification des viandes apparaît : la meilleure correspondant aux animaux les moins en contact avec l'homme : le gibier et le cheval. Puis viennent celles provenant des animaux en contact avec l'homme mais disposant de liberté : les bovins. Et enfin celles qui ne sont pas appréciées, voire évitées, liées aux animaux vivant en espace clos et nourris de la main de l'homme en permanence : porc et volailles. C'est le statut de la viande chevaline qui nous intéresse ici. C'est une viande appréciée parce que qu'elle est issue d'un animal vivant en liberté et qui n'est pas utilisé en tant que bête de travail : le cheval est une bête de la taïga au même titre que les autres animaux qui la peuplent et qui sont capturés non par l'éleveur mais par le chasseur, qui se trouvent souvent être une seule et même personne.

◆ 4.1.1.2. Les viscères, manger cru, manger cuit.

Dire que les Iakoutes, dans le cheval, préfèrent la viande, n'est pas tout à fait exact. En effet, les plats préparés à l'aide des entrailles (*iz*) sont très appréciés également. Les Iakoutes apprécient les viscères, et en particulier le boudin (*xaan*, sang). Le boudin, préparé avec du sérum (après séparation des globules et du sérum en laissant reposer le sang) et du lait qui le rend blanc, est considéré comme l'un des principaux plats traditionnels iakoutes. Il est servi lors d'occasions spéciales pour honorer les invités.

Nous avons choisi de distinguer le foie (*byar*) des autres viscères, car il tient une place particulière dans la cuisine iakoute. Cet organe est mangé soit frais et tiède, immédiatement après l'abattage, soit cru et gelé par la suite. Ce sont en priorité les personnes malades qui mangent le foie frais. On lui prête de fortes vertus reconstituantes. Le foie cru gelé est un plat national, servi comme délicatesse lors des fêtes, des mariages et des autres occasions spéciales.

C'est le moment de noter une particularité des modes de consommation de la chair et du cinquième quartier : certaines parties se mangent cuites, d'autres crues ou

⁴⁰⁶ La chasse à l'ours est particulière et n'a rien à voir avec celle du gibier à consommer ni celle des animaux à fourrure.

⁴⁰⁷ Le terme utilisé pour le cochon *sibinn'e* vient du russe *svin'a*. Il n'y a de sanglier que dans l'extrême sud de la Iakoutie. On les appelle cochons sauvages en utilisant les termes d'origine russe : *djiki sibinn'e*.

crues et gelées. Certaines se consomment des deux manières. Mais, dans la catégorie des viandes d'animaux domestiques, ce n'est le cas que pour le cheval⁴⁰⁸, la vache et, *a fortiori*, le cochon, étant exclus de ce type d'alimentation. La viande chevaline peut être mangée cuite ou crue. Dans ce deuxième cas, c'est gelée uniquement qu'elle est consommée, à l'exception du foie qui peut être consommé frais au moment de l'abattage. La graisse, que je vais évoquer dans le chapitre suivant, se mange également crue gelée et non fraîche. Parmi les viscères, seul le foie peut être mangé cuit, frais ou cru gelé : il est mangé frais aussitôt l'animal abattu, avec simplement un peu de sel, ou cru gelé découpé en cubes, à la manière de la viande. Le morceau de viande, de préférence bien gras, une fois sorti du congélateur (en ville) ou de la cave creusée dans la cour (à la campagne) est coupé soit en lamelles, soit en petits cubes. Les Iakoutes en confectionnent également avec de la viande hachée, du sel et des herbes qu'ils appellent bonbons (*kempiet*, du rus : *konfet*). La consommation chevaline en lamelles est proche de celle de certains poissons (famille des saumons), mangés crus, après découpe en lamelles dans le sens de la longueur (rus : *stroganina*). Le cheval est consommé par les Iakoutes comme un animal sain qui, vivant « à l'état sauvage », ne peut transmettre aucune maladie et donne à l'homme les qualités que ce dernier appelle « médicinales » ou « bonnes pour la santé » (rus : *celebnye*) : le cheval, aux dires des Iakoutes, ne mange pas les lichens à la différence des rennes, et sa chair n'emmagasine par conséquent pas de radioactivité⁴⁰⁹.

◆ 4.1.1.3. La graisse

Comme pour le bœuf, les Iakoutes disent tout aimer dans le cheval. Cependant, si on les interroge avec insistance, des réponses intéressantes se font jour. En effet, les Sakhas aiment la graisse du cheval : alors qu'elle n'est pas appréciée pure chez le bœuf, elle apparaît en première position chez le cheval. La graisse, bien jaune, est la partie la plus appréciée lors de la fête de l'*yhyax*. On sert des brochettes de viande bouillie entourée d'épais morceaux de graisse jaune, considérées comme un mets de choix.

Un observateur anonyme releva que : « la graisse de cheval a la particularité de ne pas durcir avec le froid. Son goût rappelle le gras de cochon et il est la nourriture préférée des Iakoutes et une rare délicatesse pour les pauvres » (Anonyme, 1902 : 21). C'est la raison pour laquelle elle adoucit et graisse la viande crue gelée dont l'apparence est proche de notre lard occidental : en se mélangeant sous le palais à la viande gelée, elle la rend plus tendre presque immédiatement. Elle est tant appréciée qu'elle est, pour les Iakoutes, un élément de comparaison : « *D'axtar tajahynan, sylgy syatynan* » (La femme par ses vêtements, le cheval par sa graisse) (Emel'ânov, 1965 :

⁴⁰⁸ D'autres peuples comme les Evènes consomment, non la viande, mais le foie de renne cru tiède ou gelé. (observation dans la région eveno-bytantaj)

⁴⁰⁹ C'est oublier que les chevaux sont friands de champignons (*tellej*), au point qu'ils s'en vont parfois très loin des campements et qu'il est difficile de les retrouver. Ce sont d'ailleurs les mêmes que consomment les rennes, c'est pourquoi j'ai été surprise en apprenant que les chevaux eux aussi les mangeaient

166) ou *Sylgy syatynan, kibi tanahynan* (Le cheval par sa graisse, l'être humain par ses vêtements) (Emel'ânov, 1965 : 181).

La graisse ajoute de la valeur à l'objet qu'elle accompagne car elle est positive et nécessaire, aux yeux des Sakhas, dans un pays froid comme le leur. C'est la raison pour laquelle elle possède une valeur positive aussi bien chez le cheval que chez l'homme. « En été l'homme tout comme le bétail fait des réserves de graisse et au printemps les deux maigrissent jusqu'à devenir méconnaissables. Pour déterminer le niveau d'engraissement des chevaux, les Iakoutes leur tâtent l'encolure. Il existe trois niveaux d'engraissement : la graisse pleine (*tolu-sya*), la graisse blanche (*tyña-sya*) et la graisse rouge (*kyhyl-sya*). Puis, suit le terme « sec » (rus : *suxoj*). De la même manière, chez l'être humain, on tâte la cage thoracique pour voir si la peau contient une réserve de graisse. » (Dmitriev, 1895 : 126). Les Iakoutes distinguent ainsi « douze niveaux d'engraissement qu'ils estiment d'après son apparence extérieure et en touchant l'encolure, au-dessus du garrot et derrière les oreilles⁴¹⁰ » (Seroševskij, 1993 : 162-163). Les Iakoutes s'efforcent de maintenir leurs chevaux gras. C'est aujourd'hui encore le seul espoir de voir survivre les chevaux à l'hiver et les juments à l'épreuve de la mise bas au printemps. Les Iakoutes vont jusqu'à affirmer non sans fierté que « lorsqu'un troupeau se met à galoper, il n'est pas rare que les juments grasses meurent, car elles n'ont pas de place dans le ventre pour respirer. (Seroševskij, 1993 : 163-164). De même la graisse du gibier et celle du poisson sont également valorisées. Une seule partie de l'animal mort semble plus estimée que ces dernières, il s'agit de la moelle : « Qu'est-ce qui est plus tendre que la graisse ? Qu'est-ce qui est plus blanc que le beurre ? – la moelle épinière du bétail » (devinette notée par Talokonskij, 1914 : 21).

◆ 4.1.1.4. Mangeurs de poulains

Une dernière particularité est à relever dans l'alimentation chevaline des Iakoutes. S'ils aiment la viande de cheval qui n'a pas servi de monture, ils aiment encore

⁴¹⁰ Seroševskij énumère les douze niveaux d'engraissement : « 1/ *yrbyt* : le niveau le plus élevé d'amaigrissement. La viande et les os ne donnent presque pas de bouillon. La moelle des jambes s'est presque entièrement transformée en sang et en ichor (rus : *sukrovica*). La viande bouillie sent mauvais et on peut la manger seulement froide. Elle est mauvaise, répugnante et seuls les pauvres la mangent ; 2/ *ungox bürlüün* (couvert d'os) : la viande donne un bouillon qu'on peut manger. On peut sucer les os, même si la viande en elle-même est peu appréciée ; 3/ *uonx biller* (on voit les os) : la viande et les os sont mangeables ; 4/ *toloru kungax* : il n'y a pas de graisse, mais les muscles et le tissu sont sains (*toloru* signifie plein) 5/ *käsil' sye* (la graisse rouge) : il y a de la graisse autour du garrot ; 6/ *tyng'e sye* : il n'y a pas encore de graisse sur le poitrail, mais la graisse du garrot est blanche et non rouge. A partir de ce niveau commencent les *taraxa* : la graisse intérieure et de dessous la peau sur tout le corps et surtout sur le dos et le poitrail ; 7/ *ürüng taraxa* (ou *batyja enčöoxo*) la couverture blanche ; 8/ *bylyt taraxa* : la couverture de brouillard – ou *yhnykie kasa* : la couche large comme le petit doigt) ; 9/ *bir* ou *angara kasa* : la couche large comme une largeur et demi de doigt ; 10/ *ekki* ou *angara kasa* : la couche large comme deux doigts et demi ; 11/ *üis'* ou *angara kasa* : la couche large comme trois doigts et demi ; 12/ *tert'* ou *angara kasa* : la couche large comme quatre doigts et demi (ce dernier niveau est rarement rencontré) » (*sië*) (Seroševskij, 1993 : 163). Voir Ferret (Thèse, 2006 : 288-289) qui trouve 14 niveaux d'engraissements.

davantage la viande des poulains, qui non seulement n'ont jamais servi de monture, mais n'ont pas eu contact avec l'homme⁴¹¹.

Une question se pose : les Yakoutes ont-ils toujours consommé du poulain ? Dans les écrits ethnographiques ou les récits de voyageurs, ce sont des chevaux adultes qui sont consommés, que l'on se trouve dans un cadre rituel ou non. Une raison simple permet de répondre à cette observation : le cheval adulte engraisse particulièrement du ventre, ce qui procure une quantité beaucoup plus importante de viscères à consommer. Ainsi, pour revenir au poisson *sobo*, évoqué dans la partie sur le système domesticoire, c'est davantage pour ses intestins et ses œufs que pour sa chair, assez rare, que ce poisson est aimé. De même il est évident qu'un cheval adulte contient davantage de viscères que le poulain. En revanche, le poulain est très aimé pour sa viande, consommée presque exclusivement crue gelée. En effet, mon informateur N. D. Alekseev m'expliqua que dans les années 1960, confrontés à la baisse du nombre de chevaux utiles pour le travail du fait de la mécanisation croissante, les élevages se retrouvèrent avec un nombre considérable de poulains mâles qui ne pouvaient servir ni au travail ni à la reproduction. C'est à ce moment-là que débuta la consommation massive de viande de poulain : « On a commencé au début des années soixante à tuer des poulains pour la viande. Pourquoi ? Car le système de production de viande a changé. Et le nombre de chevaux de travail a changé. Autrefois la structure des troupeaux était de 30 % de juments, et 30 % de chevaux de travail. Le reste, c'étaient les poulains. Quand le nombre des chevaux de travail est tombé à 10-15% (aujourd'hui c'est 5-6%), la structure a changé. Aujourd'hui, par exemple, on a même jusqu'à 70% de juments. On a trop de poulains. Tous ces poulains, qui sont en surnombre, il faut les manger car la nourriture n'est pas assez abondante pour eux et qu'il faut les nourrir tout l'hiver.⁴¹² »

Mais, à vrai dire, les explications rationnelles et raisonnables sont-elles ici si pertinentes ? Car les Yakoutes d'aujourd'hui sont persuadés que leurs ancêtres mangeaient eux aussi des poulains, abattus à l'âge de six mois, juste avant l'hiver, tout comme ils sont persuadés que leur cheval pourrait vivre sans l'aide de l'être humain. Rien ni personne d'ailleurs ne pourrait prouver le contraire. Mais N. D. Alekseev met le doigt sur un élément crucial : la viande de poulain n'est pas assez grasse et c'est bien la raison pour laquelle je doute, avec lui, que le poulain ait été une viande fort appréciée par des éleveurs dont le mode de vie nécessitait un apport de calories important. « Evidemment. Ce n'est pas parce que cette viande de poulain plaît que les gens en mangent. Par exemple, à moi elle ne plaît pas. Avec la viande de cheval adulte on peut faire de la soupe. La soupe, c'est la nourriture des Yakoutes. Notre nourriture c'est la soupe, pas la saucisse⁴¹³ ou je ne sais quelle charcuterie.

⁴¹¹ Cela dépend de l'âge du poulain. En effet, ceux de six mois sont restés avec leur mère dans la nature alors que les poulains d'un an ont passé l'hiver nourris par l'homme.

⁴¹² Informations, N. D. Alekseev, Yakoutsk, 2003

⁴¹³ N. D. Alekseev évoque ici une sorte de saucisse de viande, faite de chair à saucisse très claire un peu comparable à la saucisse de Lyon que nous avons en France, mais plus grande et plus aérée. Lorsque la viande vient à manquer, les Yakoutes de la campagne en coupent des lamelles qu'ils font

Mais avec la viande de poulain, on ne peut pas faire de soupe. C'est de la viande de cheval adulte qu'on vit.⁴¹⁴ ».

Il n'en demeure pas moins que le poulain est de nos jours considéré comme la viande la plus délicate et que le prestige dont il jouit n'a pas d'équivalent pour le veau. Cela pour la bonne et simple raison que les veaux ne sont pas abattus : les Iakoutes ne mangent que des bovins adultes. Sans doute leur graisse n'a pas la même valeur parce que leur viande n'est pas mangée crue gelée. Mieux vaut laisser à l'animal le temps d'engraisser pour l'utiliser dans les soupes et autres viandes cuites.

◆ 4.1.1.5. Manger du cheval, hier et aujourd'hui

La consommation des produits dérivés du cheval mort a subi des transformations au fil du temps. Celles-ci sont le fruit des changements discrets qui se sont opérés dans la représentation que se fait le Iakoute de l'équidé. De grandes différences subsistent par rapport au bovin. Actuellement, ce dernier a davantage de valeur à l'état vivant, car il permet d'obtenir du lait en grandes quantités durant presque toute l'année, alors que les juments ne sont presque plus traites. L'équidé a une plus grande valeur marchande dans l'assiette. N'étant pour ainsi dire plus utilisé comme monture, sauf dans les régions les plus éloignées et par les éleveurs ne possédant pas de véhicule, la catégorie des chevaux hongres, « bons à rien » vient grossir le lot des bêtes à viande. Mon informateur Mandar confirmait en 2005, en parlant des techniques d'abattage, que la consommation des poulains est une tendance actuelle. Si les mâles représentent la moitié⁴¹⁵ du cheptel, alors, en laissant quelques étalons pour la reproduction et quelques hongres comme montures, il reste, depuis les années 1960 où le phénomène a débuté, environ 40% qui ne servent pas et que les Iakoutes ont décidé de consommer, bien que cela soit contraire à leur coutume.

Le paradoxe veut que la viande de cheval soit moins abondante mais coûte moins cher que la viande bovine, alors qu'elle est plus valorisée par rapport à celle-ci qui coûte cependant plus cher. Les Iakoutes s'affirment comme des « mangeurs de chevaux » en même temps qu'ils consomment davantage de bœuf. Aujourd'hui le caractère « sauvage » du cheval est mis en valeur : de la même manière que, selon l'opinion courante, le cheval n'est pas nourri par l'homme et peut vivre sans son aide en trouvant sa nourriture sous la neige comme un animal de la forêt, la viande de cheval est dite la plus typique alors qu'il n'en est rien. L'animal consommé est « un cheval qui n'a pas travaillé et donc pas transpiré et qui s'est nourri comme un animal sauvage dans la taïga ». En réalité, le cheval est nourri par l'éleveur qui souhaite l'accroissement de son cheptel mais celui-ci reste insuffisant par rapport à la quantité de viande qu'apporte une vache, car les Iakoutes n'attendent pas la maturité de l'équidé pour l'abattre.

rissoler pour accompagner des pâtes ou du pain. Je me permets d'ajouter que cette saucisse n'est vraiment pas très bonne.

⁴¹⁴ Informations, N. D. Alekseev, Iakoutsk, 2003. Voir aussi Ferret (thèse : 707-711).

⁴¹⁵ Mon informateur N. D. Alekseev parlait de 30% de chevaux mâles et 30% de poulains, ce qui revient sans doute à ce chiffre

En effet, au fil du temps et avec probablement une influence extérieure, les Iakoutes se sont mis à penser que manger un cheval adulte était comme avaler « une bête presque morte »⁴¹⁶. Le processus est par conséquent inéluctable.

◆ 4.1.1.6. Le lait en question

Les représentations liées aux produits laitiers ont, de leur côté, également évolué. Vache et jument peuvent fournir des produits laitiers. Le lait de jument, qui a la propriété de ne pas cailler, ne peut être consommé que frais ou fermenté, à la différence du lait de vache avec lequel on peut confectionner du beurre ou des produits s'apparentant au fromage. Le lait de jument était un produit courant avant le XIX^e siècle et il était fabriqué à la fois en plus grande quantité et durant une période plus longue qu'à l'heure actuelle. Mais le lait de vache reste une matière première courante, avec laquelle on peut confectionner différents produits, dont certains se sont perdus avec l'affaiblissement de la culture iakoute et d'autres demeurent de consommation quotidienne en été. Nous verrons que, malgré sa disparition, le lait de jument fermenté reste le produit de consommation le plus typiquement iakoute.

4.1.1.6.1. Contraintes de la traite des juments

« Dans la région de la Vilûj et de Iakoutsk, les Iakoutes traient aux juments deux *funt*⁴¹⁷ de lait. Certains traient régulièrement seulement au mois de juin, mais d'autres, surtout dans la Vilûj, commencent à traire le jour de Petrov⁴¹⁸ et continuent jusqu'en septembre et octobre. J'ai vu des propriétés, où il n'y avait que peu ou pas du tout de vaches. On trayait les juments à partir du mois de mars et, dans ce cas, même tout l'hiver. En été, on trayait cinq-six fois par jour et on tenait toujours les poulains enfermés dans un enclos » (Dmitriev, 1895 : 103). Le koumys était une boisson réputée désaltérante, servie aux convives de la fête de l'*yhyax*. « Nous [le] buvions comme de l'eau vive. Les Iakoutes éprouvent une douce ivresse de cette boisson, que je n'ai pas ressentie moi-même. Ils ne recommandent pas de boire du koumys durant une forte chaleur : on dit que l'homme en a des ballonnements. Mieux vaut se reposer un peu et rassasier sa soif plus tard. » (Ŝukin, 1844 : 190). A lire certains auteurs, le lait de jument fermenté était même la condition *sine qua non* ou la raison de la fête : « Les fêtes *isex'* [c'est-à-dire *yhyax*] chez les Iakoutes ont lieu au printemps, quand le lait devient abondant. Préparant quelques dizaines de seaux de koumys, le Iakoute invite ses voisins » (Ŝukin, 1844 : 282).

Mais traire la jument est beaucoup plus contraignant que la vache : si cette dernière rentre d'elle-même à la traite le matin et le soir, la jument doit être maintenue près des maisons avec son poulain et nourrie dans des enclos, sous peine de la voir

⁴¹⁶ Informations, Sidorova, Iakoutsk, 2006.

⁴¹⁷ Un *funt* est égal à 409,5 kilos.

⁴¹⁸ Selon le calendrier julien, en retard de treize jours sur le calendrier grégorien, autrement dit non le 12 juillet mais le 26 juillet à l'époque de l'auteur de la citation. Ce jour était aussi fêté par les Slaves.

s'enfuir et retourner sur ses pâturages. La tâche est d'autant moins aisée aujourd'hui qu'elle concerne des animaux qui sont beaucoup moins en contact avec l'homme que du temps où cette pratique était plus développée. Le propriétaire doit traire la jument jusqu'à six ou sept fois par jour. De nos jours, comme je l'ai vu à Taatta, la jument, lors de la traite, est maintenue dans le *labyax*, sorte de cage de bois qui l'empêche de bouger et protège l'homme des coups éventuels. Le poulain est maintenu près de sa mère par une deuxième personne.

Les contraintes sont telles que dès le début du XIX^e siècle un auteur faisait remarquer : « A présent le koumys pur est moins répandu et on y mélange de l'eau et du lait de vache, ce qui, d'après les Iakoutes, amoindrit la qualité du produit. Cela se fait suite au manque de lait de jument, engendré par la diminution du nombre des troupeaux. » (*Obšee obozrenie...*, 1902 : 21). Un siècle plus tard Pekarskij notait : « En relation avec la russification et la diminution du cheptel équin, le koumys disparaît ainsi que les récipients et on le remplace par la vodka » (Pekarskij, 1927 : 215).

4.1.1.6.2. Le koumys : produit « typiquement iakoute »

Même si les Iakoutes consomment une quantité importante de produits laitiers issus de la vache, qui devient même prépondérante en été, c'est le lait de jument fermenté (*kymys*) qui remporte les suffrages lorsqu'il s'agit de désigner un produit typiquement iakoute.

En effet, mon questionnaire de 2005 auprès de quatre-vingt-quatre personnes a montré qu'à la question « Si vous deviez citer le plat le plus typique de la cuisine iakoute, quel serait-il ? », les Iakoutes sont unanimes et citent en premier lieu les produits laitiers purs (cinquante-neuf), puis un produit dérivé, le *salamaat*⁴¹⁹ (mélange de beurre fondu et de farine) (quinze). Viennent ensuite les abats (seize), puis la viande (dix). Les autres aliments (produits dérivés de la farine (cinq), poisson (deux) sont sans signification (dix). A l'intérieur de ces catégories que j'ai choisies, les Iakoutes distinguent, ou non, des produits particuliers. Ainsi, dans la catégorie « produits laitiers purs », la première place est largement remportée par deux produits. Il s'agit en premier lieu du lait de jument fermenté (koumys – avec une sous distinction pour le *byppax* qui est fait avec du lait de vache, trente), et en second lieu de la mousse de lait (*keiöxéx*, vingt-deux). Viennent ensuite deux aliments importants dans les repas quotidiens : le kéfir (*suorat*, quatre) et la crème (*siögej*, quatre).

Les réponses à cette question sont très révélatrices du phénomène courant d'amplification de l'importance symbolique d'un artefact par rapport à sa signification réelle. L'analyse de ces réponses fait ressortir plusieurs points importants.

⁴¹⁹ J'ai choisi de distinguer le *salamaat* (quinze) des produits laitiers purs, car il est fait d'un mélange de farine et de beurre fondu. Cependant, il est intéressant de remarquer que si celui-ci était compté parmi les produits laitiers, la somme de ces produits serait portée à soixante-quatorze, leur donnant la suprématie absolue sur les autres produits, puisque la catégorie suivante représente une quantité déjà quatre fois inférieure à la leur.

Le sondage montre donc que le plat le plus typique de la cuisine iakoute est le lait de jument fermenté. Plusieurs remarques sont à formuler à ce sujet. Tout d'abord, le koumys est aujourd'hui rarement consommé. Peu d'éleveurs de chevaux en fabriquent, du fait de la faible rentabilité au regard de la somme de travail qu'il requiert, et il est présenté comme aliment rare qu'il faut à tout prix boire lorsqu'il se trouve sur la table. Le koumys est aujourd'hui très fréquemment confondu avec le *byppax*, confectionné avec du lait de vache, plus accessible et produit tout au long de l'année. Certaines familles en ville en fabriquent avec du lait acheté en briques. Mon expérience du terrain me fait dire, sans nul doute à ce propos, que de nombreuses personnes ayant répondu « koumys », n'ont en réalité la majeure partie du temps que bu du *byppax* dans leur vie.

Le koumys était bu lors de la fête de l'*yhyax*, au début de l'été. Celle-ci donnait lieu à des libations de koumys en direction de l'est et du bétail et à des chants de louange en l'honneur des esprits protecteurs qui apportent l'abondance aux êtres humains. On le servait dans de grands récipients en bouleau (*čoron*)⁴²⁰, luisants de beurre fondu, qu'on donnait aux invités. Pendant les semaines précédant la fête, les hôtes traient leurs juments afin de rassembler la quantité de lait nécessaire. Aujourd'hui, les chevaux sont en majorité élevés pour la viande et le savoir faire du koumys s'est perdu. Près de certains villages seulement quelques éleveurs fabriquent du koumys. Lors de la fête de l'*yhyax*, des commerçants vendent du *byppax* pour du koumys sans que personne ne fasse la différence lors de l'achat. Cette boisson doit absolument se trouver sur toutes les tables et les toasts sont portés avec des verres pleins de cette boisson. Il est donc à la fois intéressant et logique que cette boisson se trouve en amont de tous les aliments typiques de la cuisine iakoute.

D'une manière plus générale, ce sont les produits laitiers qui, pour les Iakoutes, sont les plus « typiques », les plus représentatifs de la culture iakoute, et non la viande. Ceci concorde avec les résultats apportés par les autres questions, qui montrent que les produits laitiers sont consommés à part égale ou supérieure des produits dérivés de l'abattage des animaux. Il est intéressant de remarquer que ces résultats viennent à l'encontre de ce que les Iakoutes disent habituellement : « Nous sommes des mangeurs de viande. Nous ne pouvons pas vivre sans viande ». Il semble en réalité qu'ils aient renoncé au labeur de traire les juments et qu'ils aient décidé de diriger l'élevage de chevaux vers la production de viande, alors qu'ils ont continué de produire du lait de vache, plus abondant et plus pratique que celui des juments car il est la source de produits diversifiés.

Curieusement, les deux produits laitiers consommés à presque tous les repas (kéfir et crème) sont cités en dernier. Les Iakoutes considèrent comme typiques de leur cuisine des plats servis lors des fêtes, comme le *salamaat*. Ce plat n'est pourtant pour ainsi dire jamais servi à la maison. En six années de terrain, on ne m'a servi ce plat qu'une fois lors d'un repas ordinaire, sans doute parce que j'étais un hôte important. Il est généralement préparé par les parents lors du mariage.

⁴²⁰ Le beurre a aussi la propriété d'humidifier et de graisser le bois de bouleau, qui se fend facilement.

Le résultat de ce questionnaire fait apparaître que, si les Iakoutes aiment dire qu'ils sont carnivores, ils consomment en fait davantage de produits laitiers dans les villages. Cela montre aussi l'importance du *kymys* (iak) pour les Iakoutes qui, même s'ils en consomment rarement et en très faibles quantités, le considèrent comme le « plat iakoute » par excellence. Que même le lait de vache fermenté, pourtant plus courant, soit assimilé à celui de jument révèle un fait certain : en ce qui concerne le lait fermenté, c'est celui de la jument qui est « bon à penser » et non celui du bovin. Ce fossé se creuse d'autant plus pour ce qui est du lait de jument fermenté. D'après les sources ethnographiques, le lait de jument fermenté était une des boissons les plus consommées en été, avec le lait ordinaire et le thé au lait. Le lait de jument fermenté (*kymys*) était préparé en très grande quantité en prévision des mariages ou de la fête de l'*yhyax*, qui coïncidaient d'ailleurs souvent. Le koumys était servi aux invités prestigieux dans des récipients (*çoron*) en bois de bouleau graissés avec du beurre. Le spécialiste rituel effectuait des libations (projections) de lait en direction des animaux. Ces libations avaient pour but de donner la fertilité aux animaux et l'abondance aux hommes. Dans les traditions orales, le koumys est une image importante. C'est la boisson des esprits protecteurs. Celle que l'esprit de la terre-mère donne à boire à son sein au héros de l'épopée et qui lui redonne les forces nécessaires pour partir en campagne. Le lait, d'une manière plus générale (c'est-à-dire non fermenté), est souvent une image utilisée pour exprimer l'abondance. Ainsi, dans les légendes, on trouve souvent des portraits évoquant « un homme qui était si riche qu'il pouvait emplir un lac de lait ». En revanche, jamais dans les rituels il n'est fait mention de lait ordinaire. Certains procédés de fermentation créent des produits valorisés grâce à un processus d'animation qui leur confère une force vitale nouvelle. La boisson fermentée est une boisson « divine⁴²¹ ». Selon certaines légendes, « Ürüñ Ajyy Tojon envoyait sur terre Baaj Alaj Tojon pour apprendre aux gens à faire du koumys. Celui-ci apportait le levain pour cette boisson » (Romanova, 1994 : 30). Le lait en Transbaïkalie est utilisé lors des rituels sur les *oboo*, tas de pierres ou de branchages qu'on trouve en Asie sur les monts et dans les cols : « le culte de l'*oboo* (...) reporte sur le lait le rôle assuré par la viande de l'autre côté du Baïkal pour l'obtention de bienfaits symboliques, évoqués sous une multitude de termes : chance, bonheur, joie, richesse, grâce (...), abondance en petits-fils et en troupeaux de chevaux. En particulier, le geste, avec l'exclamation *xury* associée, de l'« appel du bonheur » (...) peut alors être exécuté sur des seaux de lait de jument fermenté (...). » (Hamayon, 1990 : 717). C'est un même usage qui est fait du koumys chez les Iakoutes, qui, s'exclamant *uruj* qui a la même valeur que le *xury* bouriate, demandent aux esprits l'abondance et la fécondité. Pour avoir du koumys, il faut posséder des juments. Que le koumys soit considéré actuellement par les Iakoutes comme le produit de consommation « le plus iakoute » entre tous est donc une affirmation à la fois d'un idéal pastoral et d'une supériorité de la jument sur la vache, qui n'est pas censée avoir ce contact privilégié avec les esprits donateurs d'animaux.

⁴²¹ Pensons au vin chez nous.

4.1.2. Crin noir, crin blanc

Le crin, comme le lait, est aussi un objet à forte valeur symbolique. Comme le lait, il constituait un produit du cheval dont les Iakoutes faisaient usage tout au long de l'année. Hier comme aujourd'hui, il faisait l'objet d'une utilisation quotidienne et servait lors des rituels. Aussi rare que le lait de jument, il a actuellement une importance symbolique qui s'explique par sa signification dans la culture d'avant la collectivisation. Celle-ci s'est accrue jusqu'à devenir un symbole de la culture sakha. Des disparités quant à sa popularité subsistent pourtant entre les régions du nord et celles de Iakoutie centrale qui s'expliqueront par la place différente que l'équidé y occupe. Il n'est pas anodin que ce soit en Iakoutie centrale que le phénomène soit le plus impressionnant et notamment à la capitale. Je m'attacherai à évoquer le crin d'une manière chronologique, de manière à bien séparer l'usage ancien de ce qui s'en fait actuellement.

◆ 4.1.2.1. Utilisation des crins autrefois

Le crin est désigné en iakoute par le terme *kyl*⁴²², à l'intérieur duquel on distingue la crinière (*siel*), et la queue (*kenturuk*). Le crin de la queue, réputé plus grossier, plus rêche et moins flexible, était utilisé pour la confection d'objets plus solides alors que la crinière, plus douce et fine, servait aux créations plus minutieuses. Autrefois, les Iakoutes ne lavaient pas les crins pour les utiliser. Ils ne les achetaient pas en grande quantité, comme cela se fait aujourd'hui, mais coupaient les crins sur les chevaux vivants. « Et ces crins étaient couverts d'une graisse qui aidait à rouler les crins les uns avec les autres ».⁴²³ Les objets confectionnés étaient de deux natures : usuels, ils étaient utilisés quotidiennement ; rituels, ils servaient à des occasions particulières. Au début du XX^e siècle, Trošanskij soulignait encore l'importance de ce matériau : « J'ai compris que le crin était une chose précieuse pour les Iakoutes dans leur vie quotidienne. Avec les crins on coud des récipients en écorce de bouleau, et jadis on cousait des yourtes en écorce de bouleau. Aujourd'hui, on fait avec ce même crin des filets à poisson...etc. Avec la fourrure de cheval, ramassée lorsqu'elle tombe au printemps, on fait des cordes, on tisse des tapis, des tapis de selle...etc. Nous avons vu un lasso fait en crin de cheval sur l'*arajas* de l'homme appelé Myndaj⁴²⁴. Ainsi le crin de cheval est un objet qu'on 'trouve' dans l'au-delà (rus : *zagrobnyj mir*). Il était indispensable et c'est pour cela que les Iakoutes en prennent grand soin. » (Trošanskij, 1903 : 104).

⁴²² A ne pas confondre avec *kyyl*, l'animal sauvage. La langue iakoute comporte des voyelles longues et des brèves qui forment des mots sans aucun rapport les uns avec les autres. Par exemple ; *xas*, combien et *xaas*, l'oie ; *bar*, va-t-en et *baar*, il y a, est, se trouve ; *kyš*, écailler et *kyys*, la fille.

⁴²³ Informations, N. Fedulova, Iakoutsk, 2006

⁴²⁴ Myndaj est le premier homme auquel le titre de prince a été donné par le commissaire de Iakoutsk (sans doute au XVII^e siècle (Trošanskij, 1903 : 90).

4.1.2.1.1. Utilisation quotidienne

L'utilisation quotidienne du crin s'est apparemment prolongée assez longtemps au XX^e siècle. Sans doute son usage rituel a-t-il disparu à partir du début du XX^e siècle et surtout suite à la répression de la culture à partir des années 1930. Mais les Iakoutes ont continué d'utiliser ce matériau pour fabriquer des objets courants difficiles à trouver à l'époque.

Mon informatrice, née à Vilùjsk, souligne : « Ma mère travaillait le crin. Elle faisait des cordes, des filets à poissons, des tapis *sörüö*⁴²⁵, des récipients en bouleau cousus avec des crins. Je l'aidais. C'était quand j'étais à l'école primaire. Autrefois, quand j'étais petite, dans les années cinquante et soixante, toutes les cordes étaient en crin de cheval. Sous la selle on mettait des *sörüö* pour que le dos du cheval ne soit pas abîmé par la selle »⁴²⁶. Effectivement, les musées d'aujourd'hui abondent en cordes (*bya*) pour l'attache des veaux. Ces cordes sont de couleurs diverses et souvent de deux nuances coordonnées. On y trouve également des harnais pour chevaux avec leurs rênes, tressés suivant la même technique que le *sörüö* et la plupart de ces parties de harnachement datent du XIX^e siècle. Le crin a également la propriété d'être un bon isolant et de ne pas geler. En effet, en Iakoutie l'utilisation du cuir pour les rênes n'est pas possible en raison du climat.

Mon informatrice ajoute : « On fabriquait aussi des *kujur* (sorte d'épuisette), avec lesquels on attrapait les poissons à travers un trou dans la glace. On l'attachait à une perche et on la tournait dans le trou. Quand ma mère allait au travail, je prenais le filet et je continuais son travail. Ensuite, chaque printemps ma mère faisait des seaux en bouleau. Elle ne trayait les vaches que dans ces seaux. Il y avait peu de seaux en fer et elle n'aimait pas le bruit que le lait faisait dans le seau pendant qu'elle trayait. Elle faisait des fils en crins pour coudre ces seaux. Je la regardais faire et je faisais de petits seaux. Puis, quand nous allions de l'habitat d'hiver à la maison d'été, nous attelions le bœuf car il n'y avait pas de tracteur. Il y avait différentes sortes de cordes qui étaient toutes en crin. Il y avait aussi une corde de plus de dix mètres pour attacher les affaires sur le traîneau afin qu'elles ne tombent pas.⁴²⁷

A cette liste s'ajoutent les objets exposés aujourd'hui dans les musées des différentes agglomérations. De nombreux récipients (*ihit*) en écorce de bouleau contiennent des coutures apparentes en crin noir, sans doute de nature décorative, qui devaient ressortir sur la couleur claire du matériau principal. Des tamis à mailles en crin étaient également fabriqués. La solidité du matériau permettait son usage pour la chasse et la pêche. En sus de l'épuisette *kujur*, il existait de longs filets larges d'un

⁴²⁵ Selon Nadejda Fedulova, « on en faisait pour les hommes des noirs, et pour les femmes des blancs. Et il y a un rythme. Dans cet ornement on doit compter les lignes qui sont incluses. Là il y en a six... Bon, on les comptait et il fallait respecter des règles. A vrai dire l'art iakoute ne possédait pas de canons, mais les *sörüö* (tapis iakoutes) sont visiblement les seuls objets iakoutes qui comportaient des règles bien définies. La manière de tisser était très compliquée et les femmes tricotaient durant des soirées entières. J'ai entendu dire qu'elles pouvaient mettre deux ans à faire un tapis. Durant leur temps libre. Mais autrefois c'était tellement répandu que chaque couchette avait un tapis. » (Informations, Iakoutsk, 2006).

⁴²⁶ Informations, Z. E. Pavlova, Iakoutsk, 2006

⁴²⁷ Informations, Z. E. Pavlova, Iakoutks, 2006

mètre pour la pêche au *sobo* dans les lacs ainsi que, pour la chasse, des collets à lièvres et pour le piégeage de petits oiseaux en crin blanc.

Dans l'usage quotidien, il convient de décrire tout d'abord la catégorie des objets utilisés comme protection. J'ai en effet, par exemple, vu dans un musée d'Elges, un berceau en bois entouré d'une cordelette en crin blanc sur lequel se balançait une figurine en forme de cheval. L'objet par excellence à posséder une valeur à la fois pratique et protectrice est le *dejbiir*, la queue de cheval servant à chasser les moustiques et ayant, d'après les Iakoutes, la propriété d'éloigner les mauvais esprits. A son propos Zinaïda raconte : « Mon père par exemple n'allait nulle part sans son *dejbiir*, à partir du moment où les moustiques faisaient leur apparition jusqu'à ce que la neige tombe. Il partait à la fenaison, à la chasse, à la pêche. Un jour, alors qu'il se rendait à la pêche pour poser son piège (*morda*), qu'il faisait lui-même, il perdit son *dejbiir*. On le chercha longtemps et on ne le retrouva jamais. Je me pose la question depuis : s'il était tombé sur la terre, on l'aurait trouvé. Il a dû tomber dans l'eau. Son *dejbiir* était spécial : avec un manche en bronze (rus : *med*). Mon père ne s'en séparait jamais et il le mettait sous son oreiller. Il jouait un rôle de protection. »⁴²⁸.

Le crin de cheval était donc censé, pour les Sakhas, avoir des propriétés défensives contre des « êtres » qui les craignaient. « On faisait des cordes en forme de spirale. Quand j'allais chercher les vaches ou les veaux au loin, vers le lac, maman me faisait toujours une ceinture en corde. J'ai appris plus tard qu'elle me protégeait de cette manière contre les esprits mauvais »⁴²⁹. Ces mêmes propriétés constituaient l'une des raisons pour lesquelles le crin était utilisé lors de rituels.

4.1.2.1.2. Utilisation rituelle

Le crin de cheval, s'il était utilisé comme matériau de confection, et s'il était accessible deux fois par an, au printemps au moment de la coupe des crins des juments, et sans doute aussi à l'automne à l'occasion de l'abattage, constituait un objet précieux. « Parmi les différentes transformations du cheval il faut noter les propriétés « magiques » des crins arrachés. Les crins de chevaux et les peaux jouaient un rôle significatif dans le culte réel chez les peuples éleveurs. Ces éléments mythologiques⁴³⁰ et de culte se reflètent dans l'épopée. On utilise les crins de la crinière ou de la queue pour différentes manipulations magiques : brûlé ou sans aucun traitement spécial le crin peut se transformer en cheval sous les incantations. De tels chevaux sont offerts en sacrifice à différentes divinités : le héros les utilise comme moyen de transport et en chemin inverse ; sur un crin de cheval, comme par un pont, le héros peut traverser une mer de feu. » (Lipeç, 1984 : 135). Dans les *olonyxo*, les descriptions de la crinière et la queue de la monture du héros mettent l'accent sur la force qu'ils représentent : « La crinière noire dans le vent tourbillonnait orangeuse, comme déchiquetée par les éclairs dans les hauteurs, brûlait comme la fumée noire, la queue pareille à une longue barque sur la rivière rapide,

⁴²⁸ Informations, Z. E. Pavlova, Iakoutsck, 2006

⁴²⁹ Informations, Z. E. Pavlova, Iakoutsck, 2006

⁴³⁰ Sans doute Lipeç, par 'mythe' entend-il le registre de l'épopée.

remuait, battait l'air, chuchotait, brûlant d'un feu soufreteux, dispersant des étincelles bleues aux alentours » (Ojunksij, 1975 : 200).

De même que dans le registre symbolique des épopées le héros offre des chevaux aux esprits des cols ou des mers afin qu'ils le laissent passer, le chamane dans la vie réelle offre parfois en sacrifice des boulettes de crins qu'il jette sur les braises à destination de différents esprits (Alekseev, 1975 : 166). Le crin, métonymie du cheval, peut ainsi faire office de substitut de l'animal dans le cadre d'offrandes. Celles-ci étaient de plusieurs natures : des animaux entiers, des morceaux d'animaux (crins) et des produits dérivés (produits laitiers). Les crins de chevaux ainsi déposés dans la fosse sous le *serge* de la cour, « symbolisaient le cheval protecteur de la maison » (Romanova, 1994). A l'occasion du déménagement de la maison d'hiver dans celle d'été, les Iakoutes déposaient des braises sur un crâne⁴³¹ placé au nord-ouest de la construction en rondins et sur lequel ils mettaient des morceaux de beurre enroulés dans des crins issus de crinières de cheval (Alekseev, 1975 : 73). Le rite, dédié à l'esprit protecteur de l'étable Njadžy Džangxa, était observé deux fois : la première lorsqu'on déménageait les vaches dans le *xoton*, la deuxième lorsque les gens eux-mêmes s'installaient. Les femmes suspendaient une cordelette (*salama*) en crins de cheval entre des bouleaux, et on y attachait les poulains des juments en période de traite. On plantait à côté du bouleau principal un rang de neuf petits mélèzes, auxquels on suspendait la corde. Sur celle-ci étaient accrochés neuf petites muselières⁴³² à veau, ainsi que divers morceaux de tissus. Puis une personne prenait le *čoron* plein de koumys et en aspergeait le bouleau et les mélèzes, en disant : « Grand-mère, esprit-maître, mange ! ». Ainsi la corde en crins de chevaux à laquelle étaient attachées des muselières miniatures à veau liait à la fois bétail équin et bovin à une même destinée : celle de servir d'offrande à l'esprit-maître du lieu et assimilait l'un et l'autre à l'arbre et au *serge*. En effet, Seroševskij décrit une offrande faite à l'esprit du lieu, où une vache était attachée à un poteau représentant le *serge*. Une corde *salama* liait le *serge* à une série d'éléments verticaux disposés en rang : tout d'abord trois perches au sommet desquelles étaient représentées des figurines d'oiseaux (coucou, oie, tétras), puis une série de sept épicéas, entre chacun desquels, sur la cordelette, étaient fixées des touffes de crins blancs. La cordelette était la représentation « du chemin, sur lequel le chamane, en suivant les oiseaux, devait se rendre au ciel en poussant devant lui le bovin consacré. » (Seroševskij, 1993 : 623). En somme, à une période de l'histoire où le cheval était un auxiliaire de la vie courante, le crin était naturellement utilisé, en tant que part de lui, comme matériau pour la création d'objets usuels ainsi que comme substitut durant les rituels.

◆ 4.1.2.2. Utilisation actuelle

De nos jours, le crin de cheval est encore utilisé pour la fabrication de rares objets usuels. Les objets qui ne nécessitent ni tressage ni confection de nœuds peuvent être

⁴³¹ Il n'est pas précisé sur quel type de crâne.

⁴³² Objet destiné à empêcher le veau de têter.

faits par les hommes. Il s'agit essentiellement du *dejbiir*, fait de la queue d'un cheval attachée généralement avec la peau à un manche en bois. Ils fabriquent également des balais en crin dense et solide. En revanche, tout travail plus minutieux est acquitté par les femmes. Le seul objet aujourd'hui fabriqué et à valeur uniquement utilitaire est la corde qui entoure le cou des veaux et grâce à laquelle les femmes les saisissent dans la cour pour traire leurs mères. Les femmes en confectionnent encore et la corde à veau est sans doute toujours utilisée, car les crins ont l'avantage de ne pas s'abîmer et de ne pas durcir à cause de la pluie comme peut le faire le cuir. Tout le matériel de harnachement (sangle, harnais, rênes) autrefois en crin est aujourd'hui taillé dans des sangles en coton, qui résiste à la pluie et ne demande pas autant de travail. « A Vilûjsk, on faisait des cordes *köntös*. Et des cordes pour *oġuur*⁴³³ (bâton et corde à capturer les chevaux⁴³⁴). C'est aussi avec ces cordes qu'on capturait les chevaux. Elles étaient très larges et très longues, neuf *bylas*⁴³⁵, c'est-à-dire près de dix mètres. Sans doute quelques éleveurs s'en servent-ils encore aujourd'hui. Mais les autres utilisent d'autres cordes, en tissu. Car personne n'en fabrique depuis les années soixante »⁴³⁶.

En crin on confectionnait des sortes de semelles dans les *torbaŋa*⁴³⁷ pour n'avoir pas froid, 'on en mettait également dans les *valenki* (rus)⁴³⁸. Et de nos jours, dans les bottes en fourrure de renne ou de cheval (*unty*), on en met aussi. Pour des objets utilitaires, les Iakoutes préfèrent d'autres matériaux. « C'est un travail long et fastidieux, qui demande de laver, trier, corder... Et de nos jours ce sont les résultats rapides qui comptent »⁴³⁹, c'est pourquoi on utilise aujourd'hui des cordes en coton ou en chanvre, des filets à poissons en plastique importés de Chine ou encore des collets à lièvres en fil de fer.

D'après mon informatrice, la coupe des crinières à la fin de l'hiver est toujours pratiquée mais la crinière (*sieļ*) n'est pas ramassée, car les éleveurs n'en tirent aucun usage. « Le problème c'est que les troupeaux se trouvent au printemps sur les îles et on leur coupe les crins. Comme c'est loin et qu'il n'y a pas de transport, les crins sont laissés sur place. Personne ne s'en préoccupe. »⁴⁴⁰. Ce travail est donc devenu celui d'artistes spécialisés, qui sont toutes des femmes. La matière première provient aujourd'hui uniquement – à ma connaissance - des chevaux morts et il faut donc le laver du sang de l'abattage et le séparer de la peau de la queue, séparer les crins de couleur différente, puis les rouler ensemble de manière à obtenir une cordelette qui sert à la base de tout autre travail. Par ailleurs, il faut noter que jadis le crin était prélevé sur les juments adultes, alors qu'aujourd'hui, étant donné le nombre

⁴³³ Informations, Z. E. Pavlova, Iakoutsk, 2006

⁴³⁴ Voir chapitre concernant la production et l'utilisation du cheval dans la partie consacrée au système domesticoire.

⁴³⁵ Mesure iakoute égale à la longueur comprise entre les extrémités des doigts des deux bras étendus en ligne.

⁴³⁶ Informations, Z. E. Pavlova, Iakoutsk, 2006

⁴³⁷ Bottes d'hiver en peau.

⁴³⁸ Grandes bottes russes en feutre portées en général seulement à la campagne.

⁴³⁹ Informations, N. Fedulova, Iakoutsk, 2006

⁴⁴⁰ Informations, N. Fedulova, Iakoutsk, 2006

important de poulains abattus pour la viande, le leur est mélangé avec celui des chevaux adultes.

4.1.2.2.1. Vertus protectrices, préventives

Le crin, qui a pour ainsi dire perdu son importance utilitaire, a vu sa valeur symbolique s'accroître. La protection qu'il était censé apporter s'est traduite par une croyance en ses pouvoirs prophylactiques et même thérapeutiques. « Le crin a des vertus médicinales, dit-on. C'est sans doute vrai. Car, par exemple, on fait de petites cordes qu'on met sur la tête. Tu la portes et le mal de tête disparaît. J'ai essayé aussi. Ça marche. C'est étonnant »⁴⁴¹.

L'éventail des objets est grand. Les cordelettes frontales ou bandeaux en crin possèdent la même propriété que les chapeaux de soulager les maux de tête. En effet, le chapeau est aujourd'hui l'objet principal cité lorsqu'il s'agit d'indiquer un objet possédant des propriétés thérapeutiques. La population en Iakoutie souffre beaucoup de problèmes de tension (rus : *davlenie*) et porter un chapeau en crin permet, dit-on couramment, de la faire baisser et d'éviter les maux de tête par le massage que provoquent les crins. Par ailleurs, les Iakoutes disent des chapeaux qu'ils sont isolants et préservent de la chaleur. Si certaines personnes en doutent, elles portent quand même ces chapeaux en se disant que ce qui est dit doit être vrai, même si elles n'en sentent pas l'influence. Les bracelets de bras et de chevilles, ainsi que les bagues protègent des maladies. « A Verkhoïansk, il y a une femme qui tricote avec des crins de chevaux des gants de toilette. C'est bon pour la santé (rus : *celebno*) »⁴⁴². L'usage des gants de massage est conseillé, ainsi que celui de tapis (confectionnés suivant une technique différente des *siriïö*) qui sont bons pour le massage du dos ou des pieds. « Eh bien, moi, j'y crois. », ajoute une autre informatrice. « Par exemple, lorsque tu as mal aux vertèbres cervicales, tu te couches sur un tapis en crin et le matin tu n'as plus mal. C'est la même chose quand tu as mal aux articulations. Certains disent que lorsque tu fais des objets en crin tu n'attrapes même pas la grippe. »⁴⁴³

Selon Nadejda Nikolavna Ammosova, on peut également utiliser pour protéger ainsi l'entrée des touffes de crin qu'on met au-dessus de la porte l'encadrement de la porte. En 1940 Savvin notait : « L'*abaahy* a peur du cheval. Le cheval est une bonne divinité, liée au monde 'du haut', à Iejexsit⁴⁴⁴. C'est pour cette raison que l'*abaahy* en a peur. Quand on construit une maison et qu'on installe les rondins du plafond, on met entre les poutres du crin de cheval. Ainsi l'*abaahy* n'entrera pas dans cette maison, ni les mauvais esprits, car le mauvais esprit a peur de la crinière de cheval. C'est pour être heureux qu'on utilise entre les rondins de la crinière de cheval⁴⁴⁵ » (Archives, Savvin, Etno. Zametki, 1940, verxoânskij rajon, f.4, op.13, ed. xr.38).

⁴⁴¹ Informations, Z. E. Pavlova, Iakoutsk, 2006

⁴⁴² Informations, Maria Petrovna Potapova, Verkhoïansk, 2003

⁴⁴³ Informations, Z. E. Pavlova, Iakoutsk, 2006

⁴⁴⁴ Suivant Kulakovskij, Iejexsit est l'esprit protecteur des hommes et il le compare à l'« ange gardien du christianisme » (Kulakovskij, 1979 : 23)

⁴⁴⁵ Merci à Ūri Ivanovitsh Vasil'ev, turcologue à Iakoutsk, pour la traduction de ce passage.

Aujourd'hui, pour « protéger l'entrée de la maison de l'intrusion de mauvais esprits », les Iakoutes accrochent également des *dejbiir*. Ils constituent les objets les plus en vue, se balançant avec fierté au poignet des Sakhas. Ils sont élaborés avec les crins de la queue, à la différence des autres objets qui le sont avec la crinière, réputée pour être plus souple. Les Iakoutes accrochent les *dejbiir* à l'intérieur, devant la porte de la maison. Les Iakoutes disent qu'on peut se purifier et empêcher les mauvais esprits en agitant le *dejbiir* autour de soi, même si, dans la pratique, ils ne le font jamais. Cet objet est en revanche utilisé pour chasser les moustiques autour de soi durant l'été.

Lors de circonstances solennelles, un emploi rituel du crin (*kyll*) est encore pratiqué. Lorsqu'un poteau d'attache (*serge*), anciennement utilisé en Iakoutie pour l'attache des chevaux (actuellement c'est dans le nord davantage qu'en Iakoutie centrale qu'il est utilisé dans ce dessein), est planté, les Iakoutes prennent soin de déposer dans la fosse quelques crins de chevaux. Cela a trait aux offrandes aux esprits faites avant la disparition de ces rituels. Le contenu religieux est beaucoup moins fort qu'auparavant mais le geste perdure. Par ailleurs, lors des mariages, des crins de cheval sont brûlés. Il semble d'ailleurs que ce soit un nouveau rituel, inspiré des sacrifices faits autrefois aux esprits pour leur demander la fécondité et l'abondance : « Nous n'avons jamais fait de choses pareilles, me dit une vieille femme iakoute de la région de Verkhoïansk ».

La cordelette *salama* en crin de cheval, ornée de lambeaux de tissu de différentes couleurs, de seaux miniatures et de muselières en bois de bouleau empêchant les veaux de téter, est utilisée lors des rituels pour délimiter une aire. Elle peut être accrochée à des supports végétaux ou être tenue par plusieurs personnes en rangs qui forment un chemin s'inspirant des chemins d'esprit que suivait le spécialiste du rituel avant le XX^e siècle pour atteindre les esprits (Delaby, 1998 : 31-43). La *salama*, dont la propriété est de « protéger », est utilisée par ailleurs comme talisman par les particuliers qui la suspendent dans leur pièce à vivre.

4.1.2.2.2. Emblème de la culture sakha ?

En effet, depuis la fin des années 1980, les Iakoutes se trouvent en quête de nouveaux repères identitaires qui leur permettent de s'unifier autour d'une idée nationale dans le cadre d'un retour aux traditions. De cette manière, la culture du cheval prend une grande ampleur, démesurée par rapport à la place que tient le cheval dans la vie contemporaine des Iakoutes, qui s'identifient à un peuple cavalier, bien que les montures soient une denrée rare et que rares soient ceux qui savent monter actuellement à cheval.

Le cheval et les éléments qui y sont liés se trouvent ainsi déclinés sous toutes leurs formes, si bien qu'ils touchent à tous les domaines, qu'il s'agisse de la littérature, des croyances religieuses, de l'histoire, de la politique économique, de la cuisine et de l'art et de l'artisanat. Ainsi, plusieurs mouvements se développent autour du crin : d'une part vers une reconstitution de ces objets dans le cadre d'un art populaire (ex. objets commandés par les musées) et de l'autre vers un axe purement artistique où,

si le matériau reste le même, les techniques employées évoluent en fonction du besoin (technique plus rapide de confection des fils et de cordes et prenant davantage de volume pour moins de crin). Mais parmi toutes les utilisations possibles, c'est l'utilisation prophylactique et thérapeutique qui reste prépondérante et prend le pas sur un usage utilitaire, inexistant aujourd'hui. Car même si le *dejbiir* est censé éloigner les moustiques, on ne voit pour ainsi dire jamais de villageois en utiliser en été.

L'emploi du crin correspond au renouveau national qui a commencé à la fin des années 1980. L'artisane Zinaida Pavlova raconte : « Je m'y intéressais déjà dans les années 1960, quand j'ai commencé à travailler à l'école. Personne encore ne faisait rien avec ce matériau à cette époque. Dans les années 1950, on ne portait même pas de chapka en fourrure. On s'habillait à la mode russe. C'était l'époque. On portait des *valenki* russes. C'était froid. Mieux valait porter des *unty* en fourrure iakoute. Mais peu importait. Il y a vingt ans, tout avait donc disparu. Mais maintenant tout le monde utilise et porte des *dejbiirs*, les *unty*... C'est juste dommage que ce ne soit pas produit industriellement. Tout est artisanal et la production est donc minimale. Pourtant on a mis au point des objets qui permettent de travailler le crin plus rapidement, de le laver, de le tresser. » J'ai pu observer en six ans que, lors de la fête de l'*yhyax* de Iakoutsk, les chapeaux en crin de cheval sont apparus il y a trois ou quatre ans et se propagent sur les têtes chaque année davantage. Il possède des capacités du crin à ôter le mal de tête ou d'un effet de mode, ce qui persuade réellement le Iakoute d'en porter. Zinaida explique : « On me commande des chapeaux à porter avec le costume national. Par exemple, l'année dernière, je me suis fait un chapeau pour la fête de l'*yhyax* à Čurapča. Il y avait une femme de la région de Nam, ancien professeur de couture de l'Institut de Nam. Elle a été prise de terribles maux de tête. Mais elle avait oublié ses médicaments. J'ai donné mon chapeau. Elle l'a porté et s'est sentie mieux. En rentrant de cette région, elle m'a demandé mon chapeau et je le lui ai vendu ⁴⁴⁶ ». Ce qui est certain, c'est que la personne qui met un chapeau en crin affirme son identité iakoute. Elle vient généralement de la campagne mais habite en ville. Celles qui sont nées en ville ne voient généralement pas l'intérêt d'arborer ce matériau.

4.1.2.2.3. Disparités entre régions

Cependant, ce phénomène n'est pas réparti de manière homogène dans toutes les régions. Connues de tous, ses vertus médicinales sont pourtant plus populaires en Iakoutie centrale que dans le nord. Ces objets sont utilisés surtout par les citadins. Dans les régions du centre, certaines personnes qui ne « croient » pas en les vertus de ces objets en possèdent tout de même « au cas où ». Dans certaines contrées, le crin paraît plus utilisé. La région la plus en vue est celle de Čurapča. L'artiste Nadejda Fedulova fait ainsi remarquer : « Certaines personnes utilisent les crins elles-mêmes. Dans chaque *ulus* c'est différent. Par exemple à Čurapča, les gens ne

⁴⁴⁶ Informations, Z. E. Pavlova, Iakoutsk, 2006

laissent rien »⁴⁴⁷. Ces propos sont confirmés par Zinaïda Ivanovna, historienne de l'art : « Ce sont avant tout les gens de Čurapča qui ont fait renaître ces traditions. En face de moi habite une artiste qui a aussi habité à Čurapča et a appris là-bas à travailler le crin. Là-bas habitait une famille où la mère, âgée de plus de quatre-vingt ans, connaissait les techniques. Pour cette raison, on ne peut pas dire que ces traditions avaient totalement disparu. C'est une dynastie d'artistes : la grand-mère, sa fille et sa petite fille. La grand-mère est décédée, sa fille ne fait pas beaucoup d'objets. Mais sa petite fille, qui travaille comme restauratrice, connaît la technique et y travaille. »⁴⁴⁸. Elle ajoute : « Tous ceux qui vivent dans les campagnes iakoutes y croient. ». Je n'irai pas jusqu'à généraliser ce phénomène. En effet, dans la région de Verkhoïansk ou dans celle de Taatta, justement dites très « traditionnelles », les habitants n'ont pas cet engouement pour les objets en *kyl*. Je montrerai dans le chapitre suivant qu'un phénomène comparable concerne le poteau d'attache *serge*. En effet, il semble que ce soit dans les régions où l'utilisation courante du cheval a le plus régressé que son importance symbolique s'est le plus accrue.

4.1.2.2.4. Héritage des ancêtres

Nadejda Fedulova s'est mise au travail du crin en 1989, Klavdiâ Xatylaeva en 1990. L'usage du crin, s'il a commencé lors du renouveau national qui s'est produit parallèlement à la chute du communisme, a des explications plus profondes. Nadejda, qui est née et a grandi à la capitale, fait remarquer : « J'ai longtemps pensé que cela pouvait plaire aux étrangers. Mais en fait, j'ai compris que cela nous plaisait en réalité à nous Iakoutes. Sans doute est-ce quelque chose qui nous appartient (rus : *što-to rodnoj*) »⁴⁴⁹.

Klavdiâ, originaire de la région de la Vilûj et partie à Iakoutsk pour mener une carrière de chanteuse, va plus loin, invoquant comme raison de son artisanat un appel des ancêtres :

« J'ai commencé en 1997. Cela vient sans doute de mes ancêtres. Autrefois nos ancêtres faisaient des objets en crin : des fils, des cordes... Ils faisaient aussi des chapeaux. J'avais vu ma grand-mère rouler le crin pour faire des cordes très solides. Avec German, mon mari, nous allions d'une exposition à l'autre voir les objets exposés par les artisans. Et German rêvait d'un chapeau ! Mais je ne savais ni coudre, ni rien faire d'autre. Il a proposé qu'on achète un chapeau. En 1993, au musée de Verkhoïansk, nous avons vu un chapeau et en avons demandé le prix. Mais il coûtait mille roubles, ce qui pour nous à l'époque représentait vraiment beaucoup d'argent. Par la suite, en 1997, à Iakoutsk s'est tenue une exposition d'artistes et j'y ai rencontré Borisova, une artiste de ma région, de Vilûj, du village Külejdiki. Elle avait fait un chapeau noir. 'Peut-on l'acheter?', ai-je demandé. 'Non, c'est impossible', a-t-elle dit. 'Fais-en toi-même!'. 'Mais je ne sais pas comment m'y prendre', ai-je dit ! 'Bien sûr que si : nous sommes parentes et j'ai vu tes grand-mères qui travaillaient le crin. Toi aussi tu dois le travailler. Tu vas apprendre. Cherche-z-en et mets-toi au travail ! Moi-même c'est de tes

⁴⁴⁷ Informations, N. Fedulova, Iakoutks, 2006

⁴⁴⁸ Informations, Z. Ivanovna, Iakoutsk, 2006

⁴⁴⁹ N. Fedulova, Iakoutsk, 2005

ancêtres que j'ai appris », a-t-elle dit, ajoutant 'Je suis vieille et tu dois continuer ce travail'. Puis German m'a dit : 'Fais-le ! Nous allons acheter du crin quelque part'. Au village, le père de German nous a donné de la crinière et de la queue de cheval. 'Tenez', a-t-il dit. J'ai répondu que je ne saurais rien faire avec mais nous l'avons pris quand même. Ces crins restèrent sur le balcon. Puis, nous sommes entrés à l'université, en première année de culture iakoute. Nous lisions, écrivions toute la journée. Je me suis mise à avoir des maux de tête et les mains toutes rouges. J'ai montré ça à ma tante qui m'a dit : 'Ho ! Ce n'est rien !'. Puis j'ai commencé à faire un rêve. Des gens marchaient. C'étaient en fait mes ancêtres. Mon grand-père me demandait de travailler le *kyl*. J'ai fait ce rêve durant une semaine entière. Mais je répondais à mes ancêtres que je refusais. Mais la nuit suivante, ils apparaissaient à nouveau. J'avais mal à la tête. German me proposa alors de commencer ce travail. J'ai de nouveau fait des rêves où mes ancêtres me montraient comment faire. Puis un jour je me suis levée alors que j'étais seule à la maison. J'ai pris la queue de cheval que nous avions sur le balcon, je l'ai lavée. Et le soir elle pendait, très belle. Puis, je me suis demandé comment faire. Ma main était toute rouge, elle grattait. Alors, j'ai essayé de faire quelque chose avec et mes maux de tête sont passés. J'ai fait un chapeau. Et je l'ai montré à quelqu'un qui m'a dit que c'était un travail d'artisan ! Simplement, la taille était trop grande et tous les fils que j'avais utilisés étaient visibles. Puis, j'ai laissé tomber ce travail car nous faisons nos études. Mais j'ai refait des rêves : mon grand-mère me disait : « Tu nous a oubliés ! Tu dors ! Mets-toi donc au travail ! ». Puis je me suis fait un chapeau et tout le monde me disait qu'il voulait le même. A ce jour, j'ignore combien j'ai fait de chapeaux ! Et je participe à de nombreuses expositions.⁴⁵⁰

Il est intéressant de souligner que Klavdiâ met l'accent sur un « appel des ancêtres » : les rêves qu'elle faisait ainsi que l'allergie aux mains avant de commencer le travail, fait penser à la maladie de l'homme « appelé à » devenir chamane parce qu'il a été choisi par les esprits. « Les vertus médicinales du crin viennent des ancêtres. Nous ne le savons pas nous mêmes. Mais cela a des vertus médicinales. Et cela protège des esprits mauvais. C'est pour cette raison que certains portent des cordes, des *salama*. C'est une protection. C'est le secret de nos ancêtres. »⁴⁵¹. Ce discours fait remonter le travail du crin à une pratique ancestrale et familiale, qui ne peut être comprise que par les Iakoutes. Ainsi Klavdiâ conclut : « Les gens qui achètent des objets en *kyl* sont des gens qui comprennent ces choses là ».

4.1.2.2.5. Une « Renaissance » iakoute

La confection actuelle d'objets en crin s'inscrit, comme je l'ai montré, dans le mouvement de renouveau national, qui touche non seulement le domaine de l'artisanat mais aussi celui de l'art. On peut presque parler de « Renaissance iakoute », au sens où les Iakoutes souhaitent à présent revenir aux « traditions » iakoutes en les imitant mais sans les copier exactement. En d'autres termes, ils s'inspirent des techniques iakoutes sans pour autant les répéter, afin de faire de nouveaux objets plus adaptés au monde contemporain. Les artisanes qui

⁴⁵⁰ Information, K. Xatylaeva, Iakoutsk, 2006

⁴⁵¹ Information, K. Xatylaeva, Iakoutsk, 2006

confectionnent des objets traditionnels s'inspirent aujourd'hui des illustrations présentes dans les livres de Ionov et de Mandar, représentant les objets de musées, vus dans les maisons abandonnées ou chez les particuliers. La différence est qu'elles en font des objets modernes. C'est chez les Bouriates que les artistes iakoutes ont élaboré la nouvelle technique du *gabilen*. « Depuis les années 1990 nous avons commencé à utiliser le crin. Nous avons eu la perestroïka en 1985 mais, évidemment, cette 'reconstruction' n'a pas eu un impact immédiat dans l'art. On ne peut pas se reconstruire en un jour. Il faut regarder, réfléchir. Une de nos artistes, Žanna, est allée en Bouriatie, à Oulan-Oudé. Elle a vu quelque chose de nouveau. La technique ancienne n'a pas d'intérêt dans la vie contemporaine. C'est une technique de musée. Mais les créations de nos artistes sont apparues dans l'intérieur des maisons iakoutes. »⁴⁵². Zinaïda ajoute : « Le désir de faire renaître les traditions nationales est là. Mais de nos jours on adapte les techniques au mode de vie, on les modernise. Borisova, d'ailleurs, travaille de la même manière que Nadia. Elles ont trouvé cette technique en Bouriatie et à présent tout le monde l'utilise. Žanna et Nadia sont les fondatrices de cette nouvelle technique. Elles l'ont un peu modifiée car elles utilisent des crins de poulain et non de chevaux adultes. »⁴⁵³.

Le crin étant un matériau d'accès difficile, il sert à la confection d'objets que l'on peut classer dans la catégorie des « objets de prestige », requérant une quantité de crins importante et l'emploi de techniques dites « secrètes ». Différentes techniques sont utilisées pour la création de tableaux. Hormis la technique du *gabilen*, les artistes procèdent aussi par collage de cordelettes. Plus rarement, d'autres objets sont créés qui sont vendus en tant qu'œuvres d'art. Ces œuvres sont toujours inspirées, selon leurs auteurs, par des motifs iakoutes. Nadejda parle de son échiquier géant en *kyl* : « Connaissez-vous la légende des échecs iakoutes ? Je voulais depuis longtemps fabriquer un jeu d'échec. Une femme est venue et m'a parlé d'un philosophe populaire (rus : *narodnyj filosof*) de Vilùjsk. Je suis allée discuter avec lui des échecs iakoutes. Il m'a dit qu'on les appelait *lomat*. En fait, m'expliqua-t-il, cela représentait la lutte entre l'eau et la sécheresse : les gens se battaient pour être au sec. J'ai donc plutôt confectionné un jeu de dames. En iakoute, on appelle ça *domat*. Pour moi, cela vient de *luo*, le poisson, les dinosaures, les salamandres... Vous connaissez le conte de la guerre entre les chevaux et les bœufs, qui discutaient de la longueur de l'hiver⁴⁵⁴ ? Cela a donné dans mon travail quelque chose comme ça. »⁴⁵⁵.

Par ailleurs, pour les Iakoutes la mode a sa couturière en Iakoutie en la personne d'Avgustina Filippova, dont les costumes s'inspirent des personnages des traditions orales sakha. Elle est suivie par d'autres créateurs pleins d'innovation qui utilisent le crin de cheval comme matériau « chic ».

Naturellement, le crin sert à la confection de souvenirs destinés à la vente aux touristes étrangers. Il s'agit le plus souvent de *dejbiir* miniatures et d'autres petits talismans. Les plus onéreux sont les tableaux (rus : *pano*). Ces derniers sont

⁴⁵² Informations, Z. Ivanovna, Iakoutsk, 2006

⁴⁵³ Informations, Z. Ivanovna, Iakoutsk, 2006

⁴⁵⁴ Voir partie précédente, chapitre sur le système binaire des représentations.

⁴⁵⁵ Informations, N. Fedulova, Iakoutsk, 2006

également commandés par les institutions officielles iakoutes, à la fois pour être exposés dans les bureaux des hommes politiques ou dans les lieux publics (musées, théâtres...) et pour servir de cadeaux diplomatiques à destination des autres régions de Russie ou de l'étranger.

Zinaïda distingue, dans la création iakoute actuelle, l'art décoratif et l'art appliqué : « C'est un nouveau mouvement et un mouvement national. Ce sont des thèmes iakoutes. Même les Bouriates ne font pas la même chose, bien que ce soient eux qui aient commencé... Ce n'est pas un art populaire mais un art décoratif appliqué national. Nous faisons la différence entre l'art populaire, les artisans qui n'ont pas fait d'étude, et l'art décoratif appliqué. Autrefois il n'y avait que des ornements géométriques. A présent nous faisons différents tapis. C'est de l'art décoratif. On fait actuellement essentiellement des *gabilen* et des *dejbirs* selon de nouvelles techniques.

Cette « Renaissance » iakoute concerne tous les domaines de la culture et, plus encore, la reconstruction des croyances religieuses, pour lesquelles il convient sans doute de faire la différence entre deux phénomènes. Tout d'abord, certaines pratiques ont sans doute perduré, comme celles de suspendre une offrande à un arbre ou un poteau *serge* aux passages importants. « Où que vous alliez, même nous les citadins, si nous nous trouvons devant un arbre sacré, on y voit des crins. C'est sans doute en chacun de nous. Nous pensons : 'Et si jamais l'esprit se vexait ?!'. C'est quelque chose de très fort. »⁴⁵⁶. Ce phénomène ne doit probablement pas être confondu un deuxième emploi « thérapeutique » du crin, vraisemblablement propagé avec les *ekstrasens*⁴⁵⁷ et les « nouveaux chamanes ». Zinaïda l'analyse de la manière suivante « Je pense que d'une certaine manière il est artificiel de dire que le *kyl* possède des vertus médicinales. Peut-être que non. Mais tous les voyants, les *ekstrasens*, affirment que le crin a des qualités médicinales. »⁴⁵⁸. Les anciennes pratiques religieuses ont subi un glissement de sens parfois même plus important. Ainsi, Z. E. Pavlova évoque non seulement les vertus protectrices du crin mais ses « capacités » à permettre la clairvoyance : « Je ne peux rien dire personnellement mais j'ai une amie qui m'a dit que quand elle porte une ceinture en crin elle voit tout

⁴⁵⁶ Informations Z. Ivanovna, Iakoutsk, 2006

⁴⁵⁷ « L'entrée dans le monde moderne se paie plus encore de l'éclatement de la fonction chamanique en plusieurs spécialités, surtout en ville. La forme la plus répandue de 'chamanisme urbain' est celle mise en œuvre par les *ekstrasens* (mot venu du russe). Ceux-ci mettent leur 'extrême sensibilité' au service des gens, soucieux de leur avenir ou de ce qui ne va pas dans leur présent. Ils écoutent les plaintes, palpent les parties malades, consolent et encouragent. Ils écoutent aussi projets et espoirs, et en conséquence prédisent, préviennent ou stimulent. Tout cela, pour l'instant, sans le moindre attirail rituel, sans expression gestuelle ou vocale particulière, sans rien qui rappelle le comportement chamanique traditionnel – peut-être parce que demeure trop proche le souvenir de l'époque où la propagande athéiste du régime soviétique dénigrerait son aspect sauvage et primitif, ou plutôt parce que le mode de vie qui lui donnait sens n'est pas l'horizon actuel. Toujours est-il que les *ekstrasens* non plus ne se disent pas chamanes. Ils savent leur spécialité plus limitée en portée, plus liée à la psychologie personnelle, mais ils revendiquent une utilité sociale comparable à celle des chamanes d'autrefois : à leur image, ils 'aident les gens' » (Hamayon, 1997 : 211)

⁴⁵⁸ Informations, Z. Ivanovna, Iakoutsk, 2006

se qui se passe, même loin de là où elle se trouve. Et sans ceinture elle ne voit rien. »⁴⁵⁹.

4.1.2.2.6. Codification des usages

Les usages du crin, tout en se développant à nouveau mais sous une autre forme, se codifient fortement dans les représentations des Iakoutes. En effet, la répartition des couleurs de crin se fait en conformité avec un système binaire.

Tout d'abord, le blanc est réservé aux femmes, alors que le noir serait destiné aux hommes. Certaines femmes insistent pour se faire faire un *dejbiir* blanc. Mais les crins sont dits plus difficiles à trouver en Iakoutie centrale⁴⁶⁰. Il est vrai qu'en Iakoutie centrale, les chevaux clairs sont moins nombreux que dans le nord. A Nam, en 2003, Varvara, artisanne de soixante-et-onze ans me disait ainsi : « Je peux vous donner un *dejbiir* noir,⁴⁶¹ mais pas un blanc. Les blancs sont très rares. ». A Baajağa, Mandar s'explique en ces termes : « En réalité, les *dejbiir* noirs sont le symbole de la force. Ils sont dédiés à la protection de la maison et c'est pour cela que ce sont des hommes qui les utilisent. Les blancs sont employés pour dire les *algys* (les chants de bénédiction) que seuls les chamanes blancs et les gens honorables peuvent prononcer. ».

Par ailleurs, le blanc et le noir sont associés au dualisme de l'énergie attractive et répulsive. D'après les témoignages des informateurs, le blanc est une couleur qui purifie, car elle fait fuir les « mauvaises énergies ». Elle permet aussi de donner des énergies dites « positives », tandis que le noir attirerait à lui les mauvaises énergies. Z. E. Pavlova s'explique ainsi : « Les couleurs noire et blanche ont aussi une signification. On dit que le blanc aide « à donner » (hésitation de l'informatrice sur le vocabulaire à employer) et que le noir purifie. J'en suis sûre. Un jour, j'étais chez une femme qui soigne, une guérisseuse (rus : *narodnaâ celitel'nica*) ; elle m'a dit qu'elle prenait pour elle toutes ces maladies et que cela la rendait malade. Elle m'a demandé de lui faire une protection. J'ai réfléchi. Comment faire ? Par exemple, la main droite donne l'énergie et la gauche purifie. J'ai fait en sorte qu'elle ait sur la main gauche une rondelle noire protectrice sur la paume, et sur la droite une blanche. On dit que certains voient les auras, des couleurs différentes. Il y a aussi des appareils qui permettent de voir ces auras. Et chez nous, certaines personnes voient sans l'aide de cet appareil et voient quel organe est malade. J'ai donné ensuite à cette femme des petits boutons en bronze à mettre sur les deux couches protectrices. Sur la main gauche, le bouton de bronze s'est assombri alors que sur la droite il est resté le même. Cela veut dire qu'il se passe quelque chose, ai-je pensé. C'était il y a environ six ans. Cette femme a commandé elle-même ces protections. Ensuite, à Vilûjsk il y a une femme qui fait des objets en crin. Elle fait des cordes à porter en guise de ceintures. Cela protège. Elle doit être noire et blanche. De même que les pierres ont une influence sur l'homme, le crin aussi. »⁴⁶². Bien entendu, quel que soit le degré de

⁴⁵⁹ Informations, Z. E. Pavlova, Iakoutsck, 2006

⁴⁶⁰ C'est dans le nord que la race iakoute comporte plus de chevaux de robe claire.

⁴⁶¹ Voir chapitre consacré au dualisme dans la grande partie précédente.

⁴⁶² Informations, Z. E. Pavlova, Iakoutsck, 2006

vérité de ces énergies, il est clair que le crin n'agit en rien sur la couleur que prend le métal et que la protection qu'il est censé apporter procède en premier lieu du fameux effet *placebo*.

Ce dualisme des couleurs est critiqué par Z. Ivanovna, historienne de l'art : « Tous les peuples possèdent des récipients en écorce de bouleau. Ils sont cousus avec du crin noir. Je pense que cela a une valeur esthétique. Pourquoi donc penser que le noir est une couleur mauvaise, la couleur du mal ? En fait, le noir se voit mieux sur le blanc. Quand on faisait des cordes pour les veaux par exemple, elles étaient toujours de deux couleurs. Pourquoi ? Peut-être pour la beauté des couleurs ? Mais maintenant on trouve une symbolique dans tout et on dit que c'est la synthèse du blanc et du noir. La sémantique et la symbolique sont très à la mode. Il est bien possible que l'on donne une explication à quelque chose qui n'en avait pas vraiment autrefois. Evidemment, le crin blanc est considéré comme sacré (rus : *svâšennyj*). C'est la raison pour laquelle le *čoron* est toujours entouré de crin blanc et les femmes portent des *dejbiir* blancs. »⁴⁶³.

Cette omniprésence du symbolisme se révèle aussi dans la localisation des objets. En effet, nous avons vu que le *dejbiir* se suspend de préférence à côté de la porte d'entrée pour éviter les mauvais esprits. Les Iakoutes étant actuellement très intéressés par la symbolique des objets, on peut s'interroger sur l'influence d'autres croyances et, notamment, de celle du *fen shui* qui est devenu très populaire en Iakoutie et chez les femmes. Où placer les objets et comment ? Quelle est leur influence sur la maison ? Telles sont les questions qui peuvent intéresser les femmes dans l'arrangement de leur intérieur. Les objets de *fen shui* sont devenus très populaires et sont importés avec succès de Chine. Dans les tons rouges et métallisés, ils sont un mélange de cordelettes tressées, de piments en plastiques, de pièces de monnaie et de talismans en métal. Il ne serait pas étonnant que bientôt les objets en crin remplacent un jour ces objets chinois. Car l'utilisation des objets est, elle aussi, déjà très codifiée. « Ce tapis peut être posé au pied du lit. Le matin, au réveil, on pose ses pieds dessus et cela fait un massage. Cela a des vertus médicinales (*celebno*). Il faut toujours être pieds nus, jamais en chaussures. On peut aussi l'utiliser sur le lit, sous soi, pour se faire des massages. C'est médicinal. ».

En conclusion, si le cheval avait une importance centrale dans la vie quotidienne des Iakoutes de l'époque précédant la collectivisation, son utilisation courante a décliné mais s'est raffermissée en revanche dans le domaine symbolique. Le cheval est un animal bon à penser, de même que les objets qui sont liés à lui.

Si le cheval était avant la soviétisation un animal utilisé dans le cadre de sacrifices sanglants ou non, qui permettait au chamane de renvoyer les mauvais esprits responsables de maladies d'où ils venaient (souvent du nord-ouest), il a aujourd'hui des vertus thérapeutiques et prophylactiques que d'autres animaux n'ont pas : sa viande et ses abats (le foie en particulier) sont réputés bons pour l'organisme et son

⁴⁶³ Informations, Z. Ivanovna, Iakoutsk, 2006

lait renforce les défenses immunitaires et protège de la tuberculose⁴⁶⁴. De leur côté, les produits en crins qui étaient autrefois utilisés comme protection ou comme offrande ont vu s'amplifier leur valeur symbolique pour devenir à la fois des ustensiles de soin et un emblème de la culture sakha.

Un phénomène similaire a lieu pour le poteau *serge*, auquel je consacrerai le chapitre qui suit.

⁴⁶⁴ Celle-ci est très répandue dans la république. Environ 10% de la population est touchée dans toutes les régions.

4.2. QUAND LE CHEVAL DISPARAIT, LE POTEAU DEMEURE : ESSAI SUR LE POTEAU *SERGE*, POTEAU D'ATTACHE A CHEVAUX D'HOMMES ET D'ESPRITS

Il est actuellement un paradoxe en Iakoutie qui semble au premier abord bien étrange. En effet, le cheval ne joue plus le rôle empirique qu'il avait avant la période communiste pour ce peuple issu de ceux que l'on nomme souvent les peuples cavaliers d'Asie centrale, qu'ils soient Turcs ou Mongols, et disparaît progressivement du paysage, sans pour autant en perdre de sa signification symbolique. Bien au contraire, celle-ci s'accroît et pourvoit l'équidé de presque davantage de signification qu'il n'en avait à l'époque où il faisait partie de la vie quotidienne des Sakhas. Ainsi, sa viande, son lait et son crin comportent-ils une sorte de condensé des propriétés prêtées à l'équidé dans les croyances des ancêtres et, en particulier, lors des rituels.

La disparition et les bouleversements de ces représentations ne sont pas homogènes dans la société iakoute. Il semble que sur la balance de l'importance du cheval, le côté utilitaire et sa signification symbolique ne soient jamais au même niveau aujourd'hui, contrairement à la période précédant la collectivisation.

Nous avons illustré ce phénomène par l'exemple des produits issus du cheval dans le chapitre précédent. Celui qui débute ici concernera non l'animal ou une partie de celui-ci mais un objet avec lequel il est en relation. J'ai trouvé en effet dans le poteau *serge* l'exemple le plus visible et même le plus ostentatoire pour montrer la disparition physique du cheval et l'accroissement de son importance symbolique.

4.2.1. Une omniprésence symbolique

En effet, le cheval est de plus en plus absent du paysage iakoute. Il n'est plus guère utilisé que comme bête d'attelage dans les villages et, plus rarement, comme monture. La recherche étudiera le contraste entre l'importance du cheval dans la culture et son effacement apparemment progressif du paysage.

◆ 4.2.1.1. Disparition du cheval et présence du *serge*

Les rites anciens (rites de libération...) ont disparu et la fête de l'*yhyax* a été modifiée. Cette fête qui donnait lieu à un rite de libations, était célébrée à la césure entre l'hiver et la belle saison. Cette fête, où les Iakoutes procédaient à des libations en direction des chevaux et des bovins dont on espérait le prolongement de la fécondité, n'a plus aujourd'hui pour centre l'animal mais le soleil, que la foule accueille rituellement la nuit du 21 juin. La fabrication du lait de jument fermenté est une tâche réservée à certains éleveurs qui en ont, pour la plupart, perdu le secret ou simplement s'en désintéressent. Le rôle du cheval, qui était utilisé dans les rituels funéraires comme animal psychopompe, n'est plus d'actualité que dans quelques régions et ces pratiques sont inconnues des habitants des autres *ulus*. Malgré cela, la figure du cheval est symboliquement omniprésente dans la culture iakoute, aussi bien dans toutes les formes de la littérature, que dans la danse, la musique, l'art plastique traditionnels et contemporains, que dans la cuisine. C'est précisément ce glissement vers le strictement symbolique qui va nous intéresser dans le cas du poteau d'attache.

Dans la Iakoutie actuelle, on peut aisément s'apercevoir de la place importante occupée par le *serge* et s'interroger sur sa fonction. En ville, au beau milieu des immeubles, on se trouve souvent face à un *serge*, ou un ensemble de *serge*, sur lesquels est sculptée une date. En parcourant la route qui sépare Iakoutsk de Nam, situé à quatre-vingt kilomètres au nord, on est prévenu de la présence d'un village sur le bord de la route par un ensemble de *serge* géants, au sommet desquels sont quelquefois sculptés des objets ou des animaux et qui supportent, en grosses lettres de bois, le nom de la localité. Le nom même de la capitale Iakoutsk est posé à côté de trois *serge* de marbre blanc à l'entrée de la ville. Dans les villages trône devant certaines maisons un *serge* portant une date. Le *serge* peut être un simple poteau de bois, porter une sculpture à sa cime, comporter des figurines sur son pourtour ou des « branches » tournées vers le haut. Il peut se trouver au milieu d'un pâturage apparemment inhabité, d'un espace vert servant à la fête d'été *yhyax*, au bord d'une route sans raison apparente ou encore sur une montagne.

◆ 4.2.1.2. Plus qu'un poteau d'attache ?

Tout ceci donne à penser que le *serge*, dont la fonction première est - ou était - d'être un poteau d'attache à chevaux, est sans doute doté d'autres propriétés. Le *serge* est donc plus qu'un poteau d'attache. Pour le comprendre, je serai obligée de le mettre en relation avec différents éléments : la figure du cheval lui-même, celle de l'arbre qui traverse les mondes dans les épopées, ainsi que le déroulement des rituels qui le mettent en scène et, au-delà, la conception du monde que se font les Iakoutes, leur relation aux esprits et à l'espace qui les entoure. Nous tenterons d'exposer tout d'abord sa fonction territoriale puis le rôle qu'il joue dans la relation aux esprits.

Les chercheurs, russes et étrangers, ont coutume de traduire le nom iakoute *serge* par poteau d'attache. C'est effectivement le rôle utilitaire premier du *serge* : il est un

poteau auquel on attache son cheval devant la maison. De taille humaine, il possède un renforcement correspondant à la hauteur de la tête ou du cou du cavalier et qui permet à celui-ci d'attacher sa monture. Il faut savoir en effet que le Iakoute élève ses chevaux sur de vastes espaces et que, lorsqu'il n'a pas besoin de sa monture, il la relâche soit dans un enclos d'une superficie de plusieurs hectares, soit, lorsqu'il se trouve sur un campement, dans la nature, de sorte que la recherche du cheval, lorsqu'il en a besoin, peut durer plusieurs jours. Le poteau d'attache sert donc à l'attache temporaire du cheval de selle lorsque le cavalier sait qu'il aura à s'en servir dans un délai court ou lorsqu'il revient d'un long voyage et qu'il ne libère son cheval que quelques heures après.

Autrefois, avant la fin du XIX^e siècle, les Iakoutes plantaient en rang devant leur maison un ou plusieurs *serge*. Leur nombre semblait dépendre du rang occupé par le propriétaire dans la société et par conséquent du nombre d'hôtes et de travailleurs qu'il pouvait accueillir s'il était riche (*baaj*). Les *serge* devant la yourte étaient installés suivant un ordre hiérarchique très précis. Ainsi, le poteau principal, le Seigneur poteau (*tojon serge*) était réservé à l'hôte d'honneur et « les autres étaient destinés, par ordre décroissant, aux invités de moins en moins importants, tandis que le dernier était laissé aux humbles et aux pauvres » (Delaby, 1987 : 53). Âkovlev distingue le premier poteau (*bastyy serge*) qui se trouve le plus au sud, appelé aussi « Seigneur Serge » (*tojon serge*) et réservé aux hôtes les plus respectés, le *serge* du milieu (*orto serge*) pour les hôtes moins importants et le maître de maison, et celui du fond (*ketex serge*) pour les invités les moins considérés et les autres membres de la famille (Âkovlev, 1992 : 17). Aussi, le héros des épopées arrivant chez ses futurs beaux-parents s'attribuait-il le droit d'attacher son cheval au *serge* principal.

4.2.2. Marqueur spatial

Ces *serge* trônent sur les prairies de Iakoutie, de sorte que les Iakoutes vous disent de nos jours : « Aujourd'hui encore des *serge* se dressent sur les *alaas*. La maison n'est plus là, mais le *serge* est toujours debout ! »⁴⁶⁵. Le *serge* est donc indirectement considéré comme un marqueur du territoire appartenant à celui qui l'a planté.

◆ 4.2.2.1. Centre de territoire

Les poteaux d'attache constituent la marque ostentatoire de la présence humaine dans la nature. Ainsi, selon une légende : « La région de Verkhoïansk fut pour la première fois découverte par le Iakoute Suod'aak, qui avait appris son existence des Toungouses (*omuk*⁴⁶⁶) disant y faire bonne chasse. Une fois arrivé au lieu dit Satagaj, Suod'aak mit le feu à la prairie en disant : 'Si la destinée veut que mes descendants s'installent ici, que ce feu ne s'éteigne pas pendant trois ans, avant mon retour !'. Quand il revint trois ans plus tard, le feu brûlait encore à trois endroits. On raconte

⁴⁶⁵ Informations, Kosânov, Xamagatta, 2003

⁴⁶⁶ Ce terme, qui désigne ici le peuple toungouse, s'adresse d'une manière plus générale à l'étranger non iakoute.

qu'à cet endroit nommé Satagaj se dresse encore le poteau d'attache, planté par Suod'aak. » (Ksenofontov, 1977 : 155). Planté à l'est de la maison, dont l'entrée est elle-même orientée vers l'est, le poteau s'associe aux chevaux, dont on dit qu'ils viennent de l'est, tout comme les âmes des êtres, humains et animaux, à naître.

Le *serge* est par ailleurs, par son étymologie, lié à la notion de défense⁴⁶⁷. Une devinette propose : « On dit qu'il y a dans la cour un garde et dans la maison un gardien de troupeau » (Xudâkov, 1890 : 35). La réponse désigne le poteau d'attache (pour le garde) et le poteau soutenant le plafond dans la yourte (pour l'éleveur). Ainsi, on peut dire que devant le *balağan* iakoute se dresse un ou plusieurs poteaux, protecteurs de l'espace domestique. Lorsque le Iakoute venait à déménager, il emportait son *serge* pour le planter devant sa nouvelle demeure ou bien « le laissait de manière à ce qu'il tombe de lui-même » (Ivanov, 1976 : 220). Ce poteau est là pour marquer la présence de l'homme et son appropriation de ce territoire.

De nombreux éléments rapprochent ainsi le poteau d'attache de la figure d'Aar Luuk Mas, qui apporte parfois protection au héros des épopées. Le *serge* devant la maison peut être remplacé quelquefois par un arbre s'il est absent. Dans tous les cas, l'arbre sacré, appelé suivant les épopées Aar Luuk Mas, Aal Luuk Mas ou Aal Duub Mas⁴⁶⁸, constitue un point de repère vertical, auprès duquel le héros se rend à son retour au pays natal, entre deux campagnes de quête (d'adversaire, de femme ou de cheval préféré).

◆ 4.2.2.2. Paradoxe de l'éleveur de la taïga

« Quelquefois, à la fin du XIX^e siècle, certains Iakoutes laissaient devant leur maison quelques arbres qui séchaient, on les coupait à hauteur d'homme et on les utilisait comme poteau d'attache » (Ivanov, 1976 : 214). D'ailleurs le *serge*, lors de sa confection, répond à des critères spécifiques qui dépendent de son utilisation ultérieure. L'homme qui fabrique le *serge* se rend en forêt et choisit un arbre, généralement un mélèze, et, après avoir allumé un feu et fait des offrandes à ce feu en prononçant un chant de louange, il coupe l'arbre et le rapporte lui-même à la maison. Un homme que j'avais interrogé a insisté sur le fait que celui qui fabriquait le *serge* devait le rapporter seul : à l'époque les *serge* étaient de petite dimension et un homme seul pouvait les porter, alors que ceux d'aujourd'hui doivent être portés par plusieurs hommes⁴⁶⁹. Ce *serge*, planté devant la maison, était rapporté en forêt s'il venait à tomber au sol et planté entre deux mélèzes dont la base du tronc se touchait⁴⁷⁰.

⁴⁶⁷ En iakoute, *Sergex* signifie courageux, *serii* la guerre, *seren* se protéger, *serex* l'attention. En mongol : *sereg*, soldat. En bouriate *sergexe*, surveiller.

⁴⁶⁸ *Aar* signifie 'honoré, sacré'. *Mas* 'l'arbre'. Quant au terme *Duub* qui vient du russe *dub* – 'le chêne', *luuké* vient du russe *luké* et signifie 'la prairie'.

⁴⁶⁹ Informations, Kosânov, Xamagatta, 2003

⁴⁷⁰ Ceci peut être rapproché d'une coutume mongole selon laquelle « les vieux poteaux [de yourte] étaient fichés en terre au sommet d'une montagne » (Tangad, 1990 : 51).

Le *serge* semble être, d'après son utilisation, la marque ostensible de la synthèse des deux systèmes de pensée déjà évoqués plus haut, liés à la chasse et à l'élevage. Le Iakoute est un éleveur de la taïga, indissociable du milieu forestier qui lui apporte une partie de sa nourriture. Le *serge* qu'il plante devant son *balagan* exprime la multitude des arbres en forêt. C'est aussi celui dont il prend soin le plus et qui lui sert de support pour les offrandes aux esprits. « Selon Pekarskij, chaque chamane a sur terre, dans la forêt, un arbre qui pousse lors de son investiture et s'effondre le jour de sa mort, ce qui est une autre façon de sous-entendre l'alliance entre le chamane et la fille de la forêt giboyeuse » (Delaby, 1987 : 58). Ainsi même dans le chamanisme pastoral, le *serge* n'a de valeur comme passage entre les hommes et les esprits que parce qu'il provient de la forêt, permettant ainsi d'être le support de rituels.

Les crânes des animaux domestiques et sauvages, trouvés morts ou tués hors du village, subissent aujourd'hui un traitement comparable à celui qui est pratiqué pour le cadavre de la monture du mort qui avait pour but une réanimation future de l'animal. De nos jours, si un cheval meurt sur un pâturage, on laisse son corps la première année puis on suspend sa tête à un arbre « en guise de mémorial »⁴⁷¹. Mon informateur explique : « Comme le faisaient nos ancêtres, lorsque quelqu'un tue un ours, il prononce un chant de gloire (*algyj*) à l'esprit-maître de la forêt Baajanaj. Puis il suspend la tête de l'animal en direction du soleil en disant : 'Retourne par le chemin d'où tu es venu !' ». Si un élément du rituel est mal accompli, les Iakoutes croient que l'ours peut venir se venger. La tête de l'animal, qui reste ainsi suspendue une quinzaine d'années, est supposée faire oublier à l'animal sa mort des mains du chasseur. Etant donné le rôle qui leur est accordé, les *serge* peuvent eux aussi servir de supports d'attache pour les os longs⁴⁷² de l'ours, comme je l'ai observé sur le lieu de vie des éleveurs de Tübe dans la région de Verkhoïansk. Il semble que cette mise en hauteur ne soit pas réservée aux animaux, mais à tout objet ou être vivant devant être honoré⁴⁷³.

Le poteau, en tant que représentation de l'arbre de la forêt, peut donc avoir le même rôle que celui-ci et servir de support ostentatoire à la fois pour les animaux domestiques et pour les animaux sauvages (*kyj*) de la taïga les plus respectés. C'est la raison qui fait penser que le *serge* n'est pas seulement, comme je l'évoquerai plus tard, le support identificatoire d'un peuple éleveur, mais bien celui d'un peuple qui vit à la jonction de deux modes de pensée et d'économie englobant les pratiques pastorale et cynégétique.

⁴⁷¹ Informations, Gregorij Potapov, Sakkyryr, eveno-bytantaj, 2004

⁴⁷² Pour les Bouriates, selon certaines versions, la force de vie serait contenue dans les os longs (Hamayon, 1990 : 397).

⁴⁷³ Informations, F. Kurčatova, Sakkyryr, eveno-bytantaj, 2004. Par ailleurs, fait intéressant, elle ajoute : « Il se trouve par exemple un lieu près de Sakkyryr, où le voyageur peut voir un crâne humain empalé sur un mélèze. L'histoire dit qu'un chamane avait été mis à sa mort sur un *arajys* et qu'avec le temps, la tombe s'était désagrégée. Un jour, quelqu'un de passage avait trouvé le crâne et l'avait naturellement accroché à une branche. Depuis, l'arbre avait poussé, enserrant en son sein le crâne, lui donnant ainsi un air mystérieux ».

◆ 4.2.2.3. Arbre centre du monde et *serge* marqueur de territoire

De même que le *serge* est marqueur du lieu de vie du Iakoute, l'arbre du milieu est marqueur dans les épopées du centre de la terre natale du héros iakoute.

Dans les épopées (*olonxo*), l'univers est conçu comme la « superposition » de trois mondes. Cette superposition fait écho à celle qui existe dans le mode de pensée. Si j'ai expliqué que la dite superposition des mondes était, dans les croyances iakoutes, plutôt influencée par le christianisme, celle illustrée par les épopées réside davantage dans la représentation d'un rapport hiérarchique entre les êtres ou les esprits qui les peuplent que dans une simple représentation spatiale. Comme dans les croyances relevant de la conception du monde, les trois mondes se répartissent entre le monde 'du haut' (*iiöbe dojdu*), le monde 'du milieu' (*orto dojdu*) et le monde 'du bas' (*allara dojdu*). Tous les trois sont peuplés de tribus *ajyy* et *abaahy* qui s'affrontent, se volent ou s'échangent des femmes, ces espaces communiquant par des trous dans lesquels tombe le héros. Le monde 'du milieu' comporte lui-même un centre, qui est représenté par l'arbre du milieu Aar Luuk Mas, servant de jonction symbolique entre les trois mondes. Cet arbre est à la fois le lieu de naissance du héros et celui où il interroge l'esprit de la terre-mère Ajyy Mičil, incarné par une petite femme aux cheveux gris qui sort du tronc de l'arbre pour lui révéler son passé et lui fournir ses armes et son cheval prédestiné.

« Il a huit branches puissantes. L'arbre voulait pousser jusqu'aux *abaahy* du monde 'du haut' pour les tuer. A cause de cette mauvaise pensée, il poussa jusqu'au pays de l'esprit des chevaux D'öhögöj Iejexsit, chez qui il se transforma en poteau d'attache. Ses racines voulaient pousser jusqu'aux *abaahy* 'du bas' pour les tuer. A cause de cette mauvaise pensée, elles poussèrent jusqu'à la demeure des esprits protecteurs du bétail à cornes dans le monde 'du milieu' et se transformèrent en crochet suspendu pour les produits laitiers » (Emelânov, 1980 : 22). La personnification de l'arbre, qui pousse à l'est de la maison, le rapproche du héros iakoute, souvent orphelin au début de l'épopée, auquel il apporte à la fois bienfaits et point de repère. Cet arbre est le centre du monde du milieu : le héros né prématurément est quelquefois déposé à ses pieds à sa naissance et il est élevé par l'esprit de l'arbre (Emelânov, 1980 : 33 et 35).

Le héros Basydži (Emelânov, 1980 : 107) brûle l'arbre sacré, en même temps que le meilleur étalon et le meilleur taureau des gens du pays où le soleil ne se lève jamais, et cela éveille la peur chez ses habitants. Brûler l'arbre sacré est le pire signe de non respect envers la terre natale. Et brûler les meilleurs mâles, autrement dit les reproducteurs, revient à porter injure aux chefs de lignée. L'acte de Basydži, destructeur de *serge* et de troupeaux, prive les habitants de cette terre étrangère, de leurs repères géographiques et sociaux et lui permet de s'imposer parmi eux, sur leur territoire.

◆ 4.2.2.4. Marqueur de frontière

Aar Luuk Mas est le nom donné à l'arbre du milieu des épopées ; il désigne dans la vie réelle les arbres poussant sur les cols importants appelés Aal Luuk Mas⁴⁷⁴. Si dans les épopées iakoutes, Aal Luuk Mas est un arbre qui marque le centre du pays natal du héros, dans la vie réelle il marque donc davantage le passage d'une frontière entre régions. Cela peut être un arbre, mais souvent en l'absence de ces végétaux sur les montagnes rocheuses couvertes de lichen de la région, l'homme de passage prépare un amoncellement de pierres dans lequel il plante un piquet ou un morceau de branche qu'il aura ramassé⁴⁷⁵. En Iakoutie centrale, à la frontière entre les régions ou du moins entre les vallées, se dressent soit un seul soit plusieurs poteaux *serge* ou encore un arbre. Les chauffeurs de passages s'y arrêtent pour y déposer un objet qu'ils ont sur eux : cigarettes, carte téléphonique, monnaie, papier de bonbon.

Ceci n'est pas sans rappeler les *oboo*, « tas de pierres et de branchages érigés sur les monts, les cols et près des sources, que connaît bien l'Asie centrale » (Hamayon, 1990 : 716). Ils relèvent d'un privilège de l'élevage sur la chasse. En effet, l'élevage « s'impose mieux du haut des montagnes » mais la chasse, elle, permet « une alliance avec une surnature animale, obstacle idéologique à l'emprise d'une surnature humanisée et de ses agents sur les humains » (Hamayon, 1990 : 719). Les montagnes sont les lieux de rituels pour les esprits-mâîtres, confondus avec les esprits issus d'âmes de morts (pas forcément ancestralisés) censés y habiter.

Dans le nord de la Iakoutie, les habitants évènes et iakoutes construisent sur les montagnes une tour de pierres plates visible de loin, afin de signifier qu'ils ont été les premiers à l'avoir gravie. Sur cette tour, appelée *taas kibi*⁴⁷⁶ (littéralement : homme de pierre), ils laissent une offrande qui peut être un bonbon protégé par une bouteille : « Lorsque l'on trouve au sommet de la montagne un bâton, on se sert de ce bâton et de quelques pierres pour faire la tour. Cela remplace l'arbre, car dans notre région les montagnes sont rocheuses et peu d'arbres y poussent ». Mon informateur de Iakoutie centrale, commentant cette pratique que j'ai pu observer dans le nord : « Ici, en Iakoutie centrale, nous ne faisons pas de *taas kihite*. Mais nos ancêtres, lorsqu'ils s'installaient dans un nouvel endroit, montaient tout d'abord au sommet de la montagne. Puis, ils grimpaient sur l'arbre le plus haut et se mettaient à crier. Ils répétaient l'opération (*odjo*) durant trois jours. Si personne ne répondait, cela signifiait que personne ne vivait dans les environs et que cet endroit était sans maître. On pouvait y vivre. Sur l'arbre le plus haut, on faisait une marque des trois côtés qui était si blanche qu'elle était visible de n'importe où. Cela s'appelait *xojgo serge*, du nom de ces marques (*xojgo*) »⁴⁷⁷.

⁴⁷⁴ Informations, Sergej Lukin, Sakkyryr, eveno-bytantaj, 2004

⁴⁷⁵ Il est intéressant de noter que, dans les épopées iakoutes (*olonyxo*), Aal Luuk Mas est l'arbre « sacré » qui se trouve au centre de la terre natale du héros. C'est souvent l'endroit où il va consulter l'esprit de la terre et où il reçoit son cheval prédestiné. J'ignore si l'esprit de la terre peut être plus largement identifiable avec l'esprit de la forêt.

⁴⁷⁶ Informations, Semen Maksimov, Iakoutsk, 2005

⁴⁷⁷ Informations, Mandar, Baajağa, 2005

◆ 4.2.2.5. Matérialisation de chemin symbolique entre les mondes

L'arbre *serge* peut représenter le centre de la terre natale ou la frontière entre les pays et, parallèlement, être interprété comme la matérialisation d'un chemin symbolique entre les mondes⁴⁷⁸.

Dans les *olonxo*, le héros effectue une quête qui lui fait traverser le monde 'du milieu' et le monde 'du bas'. Partant de son pays natal, il y revient à plusieurs reprises avant d'y demeurer et d'y fonder la lignée des Sakhas. Le monde 'du milieu' est décrit comme un monde riche et vert, alors que celui 'du bas' est constitué d'éléments en fer et d'un marécage, « où même une araignée s'enliserait ». Parmi les différentes descriptions, l'introduction, qui présente l'*alaas* natal, occupe un volume important. L'arbre, en tant qu'axe vertical des mondes, repère horizontal d'un de ces mondes et réceptacle d'esprit-maître, est l'un des éléments du paysage les plus significatifs.

En dehors du contexte de l'*olonxo*, le monde n'est pas conçu comme une superposition de mondes parallèles, mais comme un monde incliné du sud-est vers le nord-ouest. Le sud-est est la direction positive, source de vie et d'abondance. C'est la direction du soleil levant vers laquelle on oriente l'entrée de la maison et d'où viennent les troupes de chevaux et les esprits qui en sont propriétaires ainsi que, d'une manière plus générale, toutes les âmes des êtres à naître. C'est aussi la direction vers laquelle, par rapport à la maison, est planté le poteau d'attache.

L'arbre à offrande (*belex mas*) est censé permettre de faire des offrandes aux esprits du lieu (*iččite*) dans lequel on vit. Chaque personne peut choisir elle-même son arbre. Souvent on le choisit enfant, quand on a été vexé par les paroles de ses parents. On se rend en forêt et on s'assied sous un arbre, généralement sous un bouleau, et on lui parle. L'arbre devient alors comme un proche et on se met à pratiquer le rituel en y accrocher des offrandes⁴⁷⁹. C'est donc, autant pour le chamane que pour 'tout un chacun', un support individuel et plus ou moins secret pour des cadeaux (*belex*) aux esprits. Il peut être choisi pour sa singularité. C'est le cas, par exemple, de l'unique bouleau poussant dans la vallée d'Uhuktaax sur le campement de Sergej Lukin qui, encouragé par les conférences données par la chamanesse Ed'i Duora me dit : « Longtemps je ne l'ai pas remarqué. Il poussait tout seul au milieu des pins. Il est bon pour chaque homme d'avoir son arbre. Pour moi, c'est celui-ci que j'ai choisi »⁴⁸⁰.

◆ 4.2.2.6. Moyen symbolique d'atteindre les esprits

Chemin entre les mondes, l'arbre *serge* est logiquement un chemin vers les esprits. Voici donc un autre extrait : « Sur cet *alaas*, au-dessus d'un grand kourgane, poussait l'arbre sacré Aal Luuk Mas. L'arbre craignait de pousser de toute sa hauteur jusqu'à

⁴⁷⁸ Un parallèle est à faire dans la culture mongole avec le « poteau de yourte allant du sol à l'anneau de compression reliant les trois mondes (Tangad, 1990 : 46).

⁴⁷⁹ Informations, Mandar, Baajağa, 2005

⁴⁸⁰ Informations, S. Lukin, Sakkyryr, eveno-bytantaj, 2004

l'endroit où vivait Ürüñ Ajyy Tojon et de devenir son poteau d'attache. Et il ne voulait pas que ses racines atteignent le monde 'du bas', redoutant que la tribu *abaahy* d'Aršan Duolaj⁴⁸¹ ne le transforme en poteau d'attache *serge*. L'arbre sacré, à la toison dense éternellement verte, fut donné par les divinités⁴⁸² aux hommes, afin de leur procurer la joie et l'*ilge*⁴⁸³ jaune. » (Emelânov, 1980 : 42). Selon les croyances des Yakoutes, les *ajyy* sont des esprits protecteurs, donneurs d'âmes pour les hommes et leur bétail.

Les *abaahy*, quant à eux, sont des esprits malfaisants, qui enlèvent l'âme des hommes et conduisent à leur mort⁴⁸⁴. Si l'on met sur le même plan les esprits protecteurs *ajyy*, la notion d'amont de la rivière et de sud-est et que l'on oppose un peu schématiquement ces notions positives aux notions négatives d'*abaahy*, de monde souterrain, d'eau, d'aval de la rivière et de nord-ouest, on s'aperçoit que ce qui se joue dans le *serge* relève à la fois de l'ordre du rapport spatial et de celui d'une hiérarchie entre les esprits.

Dans les rites chamaniques, l'arbre poteau représente le chemin par lequel le chamane accède aux esprits. Seroševskij décrit une offrande faite à l'esprit du lieu, où un bovin était attaché à un poteau représentant le *serge*. Une corde *salama* liait le *serge* à une série d'éléments verticaux disposés en rang : tout d'abord trois perches au sommet desquelles étaient représentées des figurines d'oiseaux (coucou, oie, tétras), puis une série de sept épicéas, entre chacun desquels, sur la cordelette, étaient fixées des touffes de crins blancs. La cordelette était la représentation du « chemin, sur lequel le chamane, suivant les oiseaux, devait se rendre au monde des esprits en poussant devant lui le bovin consacré » (Seroševski, 1993 : 623). Dans cette description, le *serge* et les arbres sont les symboles des pauses (*olox*) que fait le chamane à chaque étape. Ces étapes pouvaient aussi être représentées, dans le cas où le *serge* était tout seul, par les ornements qu'il comportait.

Ce *serge* pouvait également être miniaturisé sous la forme d'une canne du chamane⁴⁸⁵. Un exemplaire de ces cannes est conservé au Musée de l'Homme (Delaby, 1987). Citant Prikloŋskij, Pekarskij note : « lorsque le chamane n'a pas de tambour, il utilise à la place un bâton qu'il trouve et, en s'y appuyant, il donne l'impression qu'il fait son voyage » (Pekarskij, 1910 : 23). Un homme âgé de quatre-vingt-dix ans en 1941 raconte à propos d'une scène qui se serait déroulée soixante-dix ans plus tôt dans la région de Taatta : « [Le chamane] Dojompo était alité, sur le seuil de la mort. Il avait une large canne, dont il ne s'était jamais séparé durant sa vie. Au bout de cette canne était sculptée une représentation d'Öksökü. Plus bas se

⁴⁸¹ Chef des tribus *abaahy* du monde du bas

⁴⁸² Emelânov emploie le terme « divinité » et non « esprit ».

⁴⁸³ En iakoute *ilge* signifie 1) bienfait, cadeau des esprits; boisson des esprits, 2) les parents, la lignée

⁴⁸⁴ Kulakovskij distingue parmi les *abaahy* : a/ ceux qui habitent au sud-ouest du monde 'du bas' et chez qui se rend symboliquement le chamane pour chercher les âmes volées, b/ toutes les épidémies, dont la variole, la rougeole et le charbon, à côté desquels le chamane passe symboliquement en disant qu'il n'est en mesure de rien leur demander, c/ tous les petits *abaahy* du monde 'du milieu' ainsi que les mauvais i

⁴⁸⁵ Mon informateur Mandar confirme : « J'ai vu une canne en fer dans un musée de la région Moma qui servait contre les *abaahy* » (Informations, Mandar, Baajağa, 2005).

trouvaient liés des bouts de chiffon rouge et des crins de chevaux. Un soir, il planta sa canne devant son lit du côté du feu. Alors raisonna le tonnerre de la cheminée. Quand les gens se levèrent et regardèrent : cette canne s'était fendue en son milieu et Dojomo était mort. » (Alekseev, 2004 : 372). Cela confirme l'assimilation de la canne au poteau et à l'arbre du chamane.

Pourtant Laurence Delaby ne voit pas dans le *serge* un chemin mais un poteau d'attache à chevaux symboliques : « Un chamane de grande puissance y attachait son double-cheval avant de partir vers le monde céleste ou le cheval de tout esprit fameux qu'il avait invité, comme on attachait au Seigneur Piquet le cheval de l'hôte de marque en visite » (Delaby, 1987 : 61-62), « un poteau d'attache planté pour le cheval invisible d'un esprit concrétis[ant] la venue de cet esprit sur le lieu rituel ».

Tout en jouant le rôle d'un réceptacle à esprit(s), le poteau semble posséder une deuxième fonction, celle de chemin vers l'esprit. D'après Âkovlev, certains *serge* s'appelaient *kerex sergete* et étaient plantés à l'occasion du rite *kuočaj kerex*, où la peau entière de bétail sacrifié aux esprits leur était symboliquement envoyée sur une flèche fixée à l'enfourchure d'un mélèze. Il cite en exemple le *serge* trouvé sur le lieu-dit Obujaan dans la région de Suntar et sur celui d'Atax dans la Vilûj, « dont le sommet était divisé en deux ». L'auteur explique qu'« on attachait à ce *serge* le cheval pour l'abattre par arrachage de l'aorte » (Âkovlev, 1993 : 9).

Il semble qu'au moins dans des pratiques chamaniques influencées par le christianisme le poteau servît à la fois de chemin et de direction pour « atteindre » les esprits. Si cette notion a pris de l'ampleur actuellement, c'est d'ailleurs conformément à un processus logique : le *serge*, de par sa verticalité, correspond à la verticalisation des mondes sous l'influence de la pensée chrétienne, superposant paradis, monde humain et enfer et plaçant au sommet de ce système un dieu transcendant.

◆ 4.2.2.7. Pourquoi les *serge* ne sont pas en bouleau

Ce chapitre est une courte note sur la provenance du matériau dans lequel les *serge* étaient sculptés. En effet, le bouleau (*xatyy*) est l'arbre préféré des Iakoutes. C'est dans sa loupe que les manches des couteaux étaient – et sont toujours – confectionnés. Sur leurs tableaux, les Sakhas représentent leurs *xatyy* courbés et tordus. Certains diraient même que le mot 'femme' (*xotun*) viendrait d'une alternance vocalique avec le bouleau (*xatyy*). Le bouleau est comparé à des figures féminines. En témoignent les devinettes ayant pour réponse « le bouleau sous la neige » : « On dit que la vieille femme Bejerikjan met un manteau de lynx » (*Beder sağynn'axtaax Bejerikeen emeexsin baar übiï*) ou « On dit que des personnes importantes en manteau de fourrure blanc s'habillent cérémonieusement » (*Manjan sonnoox xotun d'axtallar nanyaryban turallar übiï*). Que cela soit vrai ou non, cela rapproche le bouleau tant adulé de la figure de Aar Luuk Mas, l'arbre du centre du monde dans les *olonxo*, d'où sort l'esprit de la terre-mère nourrissant parfois au sein le héros pour le rendre plus fort. Les arbres à offrande (*belex mas*) sont généralement des bouleaux. Et pourtant, le *serge* est généralement réalisé en mélèze.

La même raison pousse apparemment les Iakoutes à utiliser plutôt cette essence d'arbre que le bouleau qui joue aussi un rôle important dans le chamanisme des Mongols » (Tangad, 1990 : 39). « Comme il n'y a pas de bouleau chez nous, dit un informateur [mongol], nous faisons les poteaux [de yourte] en mélèze » (Tangad, 1990 : 51). « Nous faisons nos *serge* en mélèze. Car les bouleaux ne poussent pas droit ici mais tordus. C'est la raison pour laquelle nous l'utilisons très rarement. Qui le protège ? Le peuple. C'est un bel arbre. Et des mélèzes, nous en avons beaucoup »⁴⁸⁶.

Néanmoins, pour certains sacrifices, c'est le mélèze qui est préféré. « Les nomades ont depuis longtemps remarqué que la foudre⁴⁸⁷ ne tombe pas sur le bouleau ; en revanche, elle tombe souvent sur le mélèze » (Tangad, 1990 : 39). Les mélèzes qui servent d'arbre pour le sacrifice *kerex knočaj* sont des arbres « remarquables » par la fourche qu'ils présentent à une hauteur accessible. Ce sont généralement des arbres fendus par la foudre qui ont guéri de leur blessure et ont continué leur croissance.

On est tenté de croire, bien que ce ne soient que suppositions, que le bouleau associé à la terre-mère et à l'abondance ne puisse servir à des sacrifices sanglants en faveur d'esprits responsables de maladies, à la différence du mélèze, tout désigné par un phénomène naturel impressionnant. Cette idée trouve son écho dans cette hypothèse : « Etant donné que le poteau de yourte est fait de bouleau, lui aussi a été assimilé, tant par les Mongols que par d'autres peuples d'Asie centrale et de Sibérie, à l'« arbre chamanique », arbre qui assure la liaison avec le monde supérieur » (Tangad, 1990 : 41). Il est fort possible que si les bouleaux étaient plus nombreux en Iakoutie, ce sont eux que les Sakhas préféreraient pour leurs *serge*.

4.2.4. Les *serge* et leurs esprits

Les Iakoutes croyaient que l'esprit maître de la terre vivait dans les gros bouleaux. C'est pourquoi il ne fallait pas couper les vieux arbres. (Alekseev, 1975 : 75). Par extension, peut-on considérer le poteau d'attache comme un réceptacle d'esprit, permanent ou temporaire ? Laurence Delaby, citée un peu plus haut, parlait du *serge* comme d'un poteau d'attache pour cheval invisible d'esprit. Cela conduit à parler plus précisément de ce que le poteau représente pour le chamane et des rites qui se déroulaient autour de lui.

◆ 4.2.4.1. Le chamane et son *serge*

L'utilisation du *serge* lors des rituels est à mettre en relation avec la figure du chamane qui se comporte comme un cheval et dit de son tambour qu'il est son

⁴⁸⁶ Informations, Kosânov, Xamagatta, 2003

⁴⁸⁷ « Quand il y avait des épidémies, lorsque les chevaux mourraient en masse, on disait qu'un riche avait perdu tous ses troupeaux de chevaux. Tous ces troupeaux morts ressemblaient à une forêt brûlée. C'était une épidémie en 1950. Nos ancêtres s'efforçaient de se protéger de ce genre d'épidémie et respectaient les esprits. Il y avait même une croyance selon laquelle lorsqu'un coup de foudre tombait sur un arbre, on rassemblait les bouts tombés et on faisait venir les troupeaux autour. On faisait des feux pour purifier les troupeaux » (Informations, Mandar, Baajağa, 2006)

cheval, sa monture qui lui permet de se rendre au monde des esprits. Pekarskij faisait remarquer que, lorsque le chamane n'a pas de tambour, il peut utiliser sa canne pour effectuer son voyage symbolique vers les esprits. Or il apparaît que cette canne est, selon Laurence Delaby et les autres témoignages, une sorte de miniature du *serge*. Celui-ci, qui devait donc pouvoir de même servir de support au voyage imaginaire du chamane, comporte des subdivisions verticales. Les Iakoutes les considèrent de nos jours comme les haltes du chamane auprès d'esprits intermédiaires ou des arrêts aux différents niveaux du ciel⁴⁸⁸, tout comme pouvaient l'être les jeunes bouleaux reliés par une cordelette *salama* à un *serge* auquel était attaché l'animal à consacrer (Seroševskij, 1993 : 623). Le poteau dit d'attache semble donc lié à la fois au chamane et aux esprits.

Les Iakoutes supposaient que les esprits habitaient aussi bien les arbres que les poteaux d'attache. Tous deux étaient reliés au chamane, de telle sorte que si ce dernier venait à tomber, cela signifiait que le chamane était mort. Le *serge* du chamane (*ojuun sergete*), « que l'on plantait pour le cheval ailé des chamanes puissants » (Delaby, 1987 : 53), et l'arbre du chamane (*ojuun maba*) - appelé aussi Aar Kuduk Mas - sont des figures parallèles. Les croyances voulaient que le chamane soit élevé sur un arbre dans un nid et que si, ce nid était installé à l'ouest, le chamane porterait malheur aux hommes ; s'il était à l'est, il serait bienfaisant. Les chamanes de l'ouest étaient nourris de sang, à la place de lait, par une jument louve-sang, tandis que ceux de l'est étaient nourris du lait dense d'une jument blanche. (Xudâkov, 1969 : 307). Plus les branches de l'arbre où le chamane était élevé étaient hautes, plus il serait puissant (Alekseev, 1975 : 133). Selon Âkovlev il existait des piquets à *oruk* (*oruktaax serge*), autrement dit où pendaient ces nids censés contenir les âmes à naître (Âkovlev, 1993 : 8).

Arbre, *serge*, oiseaux et cheval sont intimement liés à la figure du chamane : « Sur l'arbre chamanique vivait un oiseau du nom de mère-animal sauvage (*ije kyyl*) » (Alekseev, 1975 : 308). Le fait que le double-animal du chamane soit élevé sur l'arbre peut être mis en parallèle avec la recherche du chamane d'un arbre pour confectionner son tambour. Celui-là prenait autant de soin à trouver l'arbre qui servirait à confectionner son tambour que celui destiné à faire office de poteau. En effet il fabriquait son tambour avec le bois d'un arbre qu'il allait spécialement chercher en forêt et qu'il appelait son « arbre prédestiné ». Lorsqu'il le trouvait, il lui mettait son costume et l'attachait par une corde. Ce n'est qu'après avoir poignardé une tête de bétail, répandu son sang avec de l'alcool et prononcé une série d'incantations qu'il coupait le bout de bois qui lui était nécessaire (Alekseev, 1975 : 148).

⁴⁸⁸ Les Iakoutes pensent aujourd'hui que le panthéon des esprits est organisé en neuf ciels superposés avec, tout en haut, Ürüŋ Ajyy Tojon. Ces neuf 'ciels' sont les héritiers d'une pensée chamannique qui envisageait des arrêts lors du trajet symbolique du chamane vers les esprits lors des rituels : « Le voyage du chamane comporte plusieurs *olokb* [*olox*], à la fois fragments de trajet à parcourir d'un coup, et lieux de pause où faire halte en bon nomade, mais l'habitude s'est installée de traduire par 'paliers, étages' et de faire du voyage une ascension. Comme s'est prise celle de penser hiérarchie et progrès. » (Hamayon, 1997 : 87).

◆ 4.2.4.2. Réceptacle pour âmes et esprits

Grâce à son tambour, son battoir ou son poteau, le chamane s'adresse par l'intermédiaire du *serge* aux esprits, présumés, comme les êtres humains, posséder des chevaux. Les poteaux sont supposés parfois renfermer un esprit auquel l'officiant rituel fait des offrandes. C'est pourquoi il est interdit de pratiquer une entaille dans le *serge* et de le couper (Ivanov, 1976 : 216). Au début du XX^e siècle Zelenin écrivait : « Les *serge* sont particulièrement aimés des Iakoutes parce qu'on y attache les chevaux protégés par Sylgy Ijejexsit D'öhögöj Ajyy [Ajyy D'öhögöj le Ijejexsit des chevaux]. Ce dernier peut se fâcher si, par exemple, on coupe le *serge* pour en faire du bois de chauffage. » (Zelenin, 1924 : 174). Le maître de maison lui aussi peut s'adresser à l'*iččite* censé résider dans le poteau ou à l'*ajyy* y accrochant ses chevaux. Voici incantation que le héros d'une épopée prononce à son égard :

« Bon esprit maître
Des cours pour le bétail à cornes,
Des enclos pour les chevaux,
Toi qui diriges sur les troupeaux
La fumée blanche de mes cheminées à fumée,
Toi qui attaches
Mes poulains fuyants,
Toi Xatan Džarylyk Tojon,
Et toi, mère protectrice
Du *xoton* de mes vaches,
Mère Njaadžy Njanxany,
Surveillez sans moi
Les troupeaux qui se rassemblent
Et qui paissent sur la prairie éloignée,
Surveillez mes bêtes à sabot unique
Afin qu'elles ne trébuchent pas ! » (Ojunksij, 1975 : 101)

Les *serge* portent aujourd'hui à leur sommet des objets sculptés qui sont généralement une tête de cheval, un *čoron* (récipient en bois dans lequel les Iakoutes buvaient le lait de jument fermenté), ou un aigle. La tête de cheval ainsi que le *čoron* plein de koumys pour appeler la fécondité sont une allusion à D'öhögöj, l'esprit protecteur des chevaux, et l'aigle à la représentation de Ijejexsit, l'esprit protecteur donneur d'âmes des hommes et de leur bétail, dont la figure se confond souvent avec celle de l'esprit protecteur des chevaux. Ijejexsit est ordinairement considérée comme celle « qui donne aux hommes le bétail à cornes » et qui vit au ciel du Nord-Est (Kulakovskij, 1979 : 19). Une assimilation se fait dans les croyances entre les figures de Ijejexsit, la femelle aigle « au nez bossu » (rus : *gorbatyy*), protectrice des chevaux, et l'Aigle Ajyy (Xotoj Ajyy). Ce dernier est censé voler « sous la forme d'un aigle bleu sombre (Xara Džagyl Tojon) et donne parfois aux hommes le bétail à robe bleu-sombre » (Kulakovskij, 1979 : 19). Dans la vie réelle, *džagyl* désigne la robe faite de « grandes taches sur le pelage du cheval de part et d'autre de l'échine. Les chevaux de cette robe sont ceux que l'on préfère offrir à Džagyl Atyyrdax, celui qui possède des étalons ailés » (Ksenofontov, 1998 : 268). Les Iakoutes considéraient en effet que les chevaux qui possédaient de larges taches sur les

épaules étaient des chevaux ailés, et ils étaient les plus appréciés. Ceci explique le glissement entre la figure de D'öhögöj et celle de Xotoj Ajyy et montre aussi pourquoi, si l'esprit D'öhögöj donnait l'âme (*kut*) aux chevaux et Isegej Ajyysyt aux vaches, l'Aigle Ajyy était celui qui « donnait le *kut* aux chevaux ailés » (Alekseev, 1980 : 130).

Voici ce que le cheval dit à son cavalier dans un autre extrait d'épopée :

« Ijejxsit, Maîtresse-protectrice, mange, mange, mange !
Déesse des chevaux, aigle [femelle] au nez busqué
Ne laisse pas trébucher celui au sabot entier
Ne laisse pas s'en aller celui au sabot divisé !
Rassemble-les en troupeaux avec ton front qui dépasse
Cours après ceux qui ont la crinière plane, dirige-les
Unis ceux qui ont la robe blanche
Aigle sacré ! Mange ! » (Alekseev, 1980 : 168)

Le *čoron*, luisant de beurre, qui trône sur les *serge* rituels utilisés lors de la fête des libations au début de l'été renvoie, quant à lui, aux bienfaits que les esprits et les animaux procurent aux hommes. On peut le rapprocher également de l'*ilge*, « bienfait jaune » donné par les esprits au héros tétant la poitrine de l'esprit de la terre-mère afin de retrouver des forces. Le lait de jument fermenté était servi durant la fête de l'*yhyax* avec du beurre fondu très jaune dans des *čoron* graissés. Dans l'épopée de Nûrgun, l'esprit Ijejxsit possède les mêmes qualités de mère nourricière que l'esprit-mâitre de la terre qui vit dans l'arbre sacré du monde du milieu. Il donne au héros l'*ilge* jaune, contenu dans un œuf, tandis que l'esprit de la terre lui donne l'*ilge* blanc qu'il tire du lac formé au pied de l'arbre.

Voici ce qui est dit au héros dans l'épopée :

« Se dresseront devant toi
Deux poteaux d'attache,
Deux poteaux de bronze
De la mère Ijejxsit.
A la cime de l'un d'eux
Là où se tient l'aigle céleste
Tu trouveras
Tu saisiras de la main
Quelque chose comme un œuf de canard grèbe
Concentré de force le bienfait jaune
Prends-le, avale-le !
Si tu l'avales
Ta force augmentera huit fois
Tu ne connaîtras pas la faim pendant huit ans
Pendant huit ans tu ne connaîtras pas la fatigue.
Sur le sommet d'un autre poteau d'attache
Qui se dresse sur le côté est
Se dresse une herbe verte
Graminée miraculeuse à huit branches
Arrache cette herbe
Et empresse-toi de t'en retourner.
Donne-moi cette herbe à manger
Alors la force musculaire de ton cheval

S'accroîtra de dix fois
 Alors je pourrai sauter
 En un saut unique je sauterai
 Comme une flèche je survolerai
 Le golfe de la mer Lebije
 Qui s'entrelace comme un canard noir.
 Ainsi parla d'une voix humaine
 Le cheval blanc pareil à un papillon
 Avec son maître héros. » (Ojunksij, 1975 : 102)

Les Iakoutes considéraient que l'aigle était le fils de Xotoj Ajyy (l'Aigle-Ajyy), esprit-protecteur des oiseaux, et certains Sakhas l'avaient pour ancêtre fondateur. C'est le cas des Iakoutes de la région de Xangalas. Xotoj-Ajyy était censé apporter les âmes des enfants (Ergis, 1974 : 146). C'est la raison pour laquelle les femmes sans enfants s'adressaient à lui. Le poteau est souvent lié à la notion d'abondance et de fécondité. Il est intéressant de noter en parallèle que, dans la culture mongole également, le poteau principal de la yourte était fortement lié à la notion de fécondité et servait d'objet rituel.

Nous avons vu que dans le chamanisme pastoral un glissement s'opère entre la figure des esprits de la nature et celle des esprits d'âmes des morts, dont certains sont ancestralisés et d'autres non. Si le Iakoute demande la fécondité et l'incarnation des âmes à naître dans le monde des vivants, il peut le faire à l'aide du *serge* dont il pense qu'il possède la propriété, de différentes manières, d'être le support des âmes. Ainsi dans la partie supérieure de certains *serge* était pratiquée un renforcement en forme de cylindre ou de boule dans lequel on cachait le *kut* des ancêtres, emballé dans une pelote de fourrure de bétail (Âkovlev, 1993 : 6). On peut penser que cette âme (*kut*) ne devait pas rester durant un nombre de générations trop grand à l'intérieur du piquet, afin de ne pas demeurer hors du cycle des âmes, mais qu'au contraire il pouvait justement servir lors des rituels de fécondité à transmettre symboliquement à une ou plusieurs femmes des âmes à naître.

◆ 4.2.4.3. *Serge de mariée et disparition du cheval*

Si un *serge* est censé contenir des âmes ou des esprits, le Sakha y prête une attention spéciale et s'efforce de ne pas troubler la tranquillité de celui qui est censé y résider ni d'y attacher son cheval que l'esprit pourrait considérer comme une offrande. C'est la raison pour laquelle « jamais un Yakoute [*sic*] n'utilisera pour son cheval le piquet planté pour celui d'un esprit, même si le piquet semble libre. L'esprit risquerait en effet de faire périr le cheval de l'imprudent » (Delaby, 1987 : 53).

Deux occasions spéciales, souvent d'ailleurs liées, donnaient lieu à l'installation d'un piquet : l'emménagement dans une nouvelle habitation et le mariage. Un habitant du village de Kurbusax de la région Ust' Aldan décrivait ainsi en 1910 le déroulement du rituel de la crémaillère à l'occasion duquel on plantait le *töriiüt sergete* (*serge* fondateur) :

« Au milieu de la cour, en face de la porte du *balağan* fut ouverte une fosse, à côté de laquelle était couché le *serge*, au sommet duquel étaient sculptées trois têtes de chevaux, entre lesquelles on déposa une branche de jeune bouleau.

Lorsque les invités furent rassemblés, notre père, tenant dans la main droite une touffe de crins blancs de la crinière d'un cheval et, dans la main gauche, une touffe de crins provenant de la queue d'une vache, s'approcha de la fosse et prononça un *algys*. Puis, en disant : « *Syspaj sielleextering sybyy-sybyy mugnunan syrystynnar* (Que vos animaux à longue crinière courent dans toutes vos vallées !), il jeta le crin de crinière de cheval. Puis il y mit la deuxième touffe en disant : « *Xoroğor muostaax targyt xonuu-xonuu mugnunan xojunnunnar* » (Que vos animaux à hautes cornes emplissent vos prairies !). Puis, il jeta l'extrémité boucanée dans la fosse (la queue était fumée afin d'éviter que le bois ne pourrisse) et on planta le *serge*. A côté, on déposa la meilleure nourriture préparée pour le festin de crémaillère. » (Âkovlev, 1992 : 20).

Mais que reste-t-il aujourd'hui de ces coutumes ? A quoi sont donc liés les poteaux qui se dressent dans certaines cours ? Les Iakoutes ne plantent plus de piquet à l'occasion des déménagements. Le cheval est en effet rarement utilisé. Ils commémorent en revanche les mariages et les fêtes de mariage et les anniversaires importants (rus : *úbilej*). Monsieur Kosânov, artisan qui prépare sur commande des poteaux, évoque leur emploi actuel : « Il y a vingt ans, nous avions tout oublié. Avant il y avait des chevaux, puis ils ont disparu. Le peuple a oublié le passé et a commencé à faire des *serge*. D'une manière générale, on en voyait partout. C'était à la mode. On en faisait beaucoup. On en mettait un ou plusieurs. Puis on a changé d'avis. Pourquoi donc en faire autant ? On commença à étudier l'histoire. Il s'avéra qu'on ne devait pas en installer autant. On en faisait par ignorance. »⁴⁸⁹. L'usage du poteau en tant qu'attache et signe de richesse a été bouleversé par la Révolution, « avant [laquelle], devant la maison on mettait trois *serge* ; le premier pour le chef de famille, le deuxième pour l'hôte important, le troisième pour un autre hôte important. A côté, on plantait des poteaux, de diamètre et de hauteur parfois inférieurs, pour les autres membres de la maison. Les riches avaient jusqu'à six ou neuf *serge* » (Ivanov, 1976 : 215). A partir de 1917, l'apparition du communisme nivelant les disparités entre les citoyens, il semble que cela ait été l'une des causes principales, avec le regroupement des Iakoutes dans des villages et le développement de la mécanisation qui conduisit à la diminution du rôle du cheval dans la vie courante, de la transformation de l'emploi du *serge*. Celui-ci fut planté principalement sur les places des villages ou sur les aires réservées aux fêtes. Mais à leur cime se mirent à apparaître non des représentations d'aigles, de chevaux ou de récipients à koumys mais des faucilles et des marteaux et des dates commémoratives d'événements de la vie politique et sociale communiste. Les croyances liées au poteau sont aujourd'hui pour ainsi dire perdues. Monsieur Kosânov, qui fabrique ses *serge*, a conscience de cette perte de sens et se fait une idée de ce que devait être la pensée iakoute auparavant : « Quand on fabrique le piquet et qu'on l'installe, il y a des mots spéciaux et des chansons. C'est obligatoire quand on le plante. Quand il le fait, sans doute l'artisan nourrit-il les esprits. Un *algysçyt* prononce des paroles lorsqu'on dresse en terre le poteau. Quand on coupe l'arbre c'est obligatoire aussi.

⁴⁸⁹ Informations, Kosânov, Xamagatta, 2006

Sans doute, quand on va en forêt, fait-on un feu qu'on nourrit, comme si on discutait [avec les esprits].⁴⁹⁰».

Le cadeau au *serge* devant la maison du marié sous forme de jument de mariée n'est plus pratiqué. En revanche, certaines familles continuent d'installer des poteaux commémoratifs sur lesquels sont gravées des alliances, le nom des mariées et l'année de la noce et, pour les anniversaires de mariage, des grues blanches de Sibérie, symboles de l'amour. En outre un rite est pratiqué lors de la noce : les mariés goûtent au *salamaat*, mélange de beurre et de farine, ainsi qu'au lait de jument fermenté. Puis des crins de chevaux blancs sont brûlés⁴⁹¹ et « à la fin de la cérémonie, avant de s'asseoir à table, une dizaine d'amis plantent le *serge* ». ⁴⁹² Ainsi, le geste perdure, même si le contenu symbolique subit des transformations. Les Yakoutes ne se souviennent plus que planter un poteau devant la maison avait pour but de demander aux esprits protecteurs la fécondité pour les mariées et l'abondance des troupeaux. Certaines personnes installent tout de même des *serge*, pensant confusément pouvoir, un peu comme dans le fameux « pari » de Pascal, obtenir la protection d'esprits si ceux-ci existent et comme le faisaient leurs ancêtres.

4.2.5. Un support de divination ?

Le *serge*, du fait de son lien supposé avec les esprits, en tant que chemin ou réceptacle, était également utilisé lors de rituels de divination, mais dans un autre sens que l'étaient d'autres objets comme la cuillère, qui ne contient pas d'esprit identifiable. Dans la divination, les Yakoutes utilisent davantage la cuillère en bois qui sert aux libations de koumys selon l'emploi décrit par Roberte Hamayon : « La divination suppose la manipulation d'objets. Ces objets, battoir de tambour, cuiller, bol..., ont en commun de n'être pas symétriques, ou plutôt d'avoir un « bon » et un 'mauvais' côté. Le procédé divinatoire, qui consiste à lancer l'objet en sorte qu'il tombe du 'bon' côté, (...) enseigne que l'objectif n'est pas de connaître mais de faire être, de faire devenir favorable le futur, trouvable le caché, manipulable d'inconnu. » (Hamayon, 1990 : 599). Le poteau, lui, ne possède pas de côtés et ne peut pas tomber et l'on pourrait s'interroger sur son usage. Le geste de divination est donc différent et c'est, dans son cas, la parole adressée à lui qui entre en compte.

Si l'on considère l'arbre des épopées comme un double symbolique du *serge*, on peut dire que ce dernier est censé posséder des pouvoirs de clairvoyance. Là encore, le parallèle avec l'arbre des épopées est possible. En tant que héros orphelin ignorant de ses origines, c'est parmi toutes les entités non humaines, avec l'esprit-maître de la terre qu'il entretient une relation privilégiée. Ainsi, lorsqu'il a besoin d'un conseil, il s'adresse à Ajyy Mičil (encore appelé Aan Alaxčyn) en ces termes : « Esprit-maîtresse de l'arbre sacré ! Esprit-maîtresse de mon pays, grand-mère ! Tu m'as

⁴⁹⁰ Informations, Kosânov, Xamagatta, 2006

⁴⁹¹ Observations personnelles faite durant un mariage sur le lieu-dit *orto dojdu* en 2004.

⁴⁹² Informations, Kosânov, Xamagatta, 2006

élevé, moi l'orphelin, tu m'as fait grandir, tu t'es occupée de mes coursiers blancs et noirs, tu m'as fourni du gibier, des animaux sauvages et du poisson. Ecoute-moi ! Je ne sais pas ce qui m'est arrivé : mon esprit est tourmenté, mon cœur et mon foie sont malades, je ne dors plus, la vie m'est devenue insupportable. Dis-moi mon destin, prédis-moi mon futur ! Grand-mère ! Sois pour moi une mère ! Sois l'*ajyy* qui m'a créé ! Accepte que je m'incline ! » (Emelânov, 1980 : 78). Aussitôt que le héros s'adresse à l'arbre, l'esprit en sort, lui révèle le secret de sa naissance, lui indique où il trouvera sa femme (afin d'accomplir sa destinée qui est d'être le fondateur de la lignée des *ajyy* du monde du milieu) et lui souhaite d'être heureux.

C'est donc en réalité non pas l'objet en soi mais bien l'esprit qui y réside dont on considère qu'il a la capacité de clairvoyance ou de voyance. J'ai montré précédemment que le cheval est censé être doué de clairvoyance, pouvoir prévenir le héros de malheurs possibles et, dans la vie réelle, sa mort présage celle d'un Iakoute correspondant, en âge et en sexe, à l'animal disparu. Le poteau, par déplacement de sens, est doté de caractéristiques équivalentes, révélées par différents types de divination. Le piquet, en tant qu'axe vertical soutenant trois mondes « horizontaux », sert ainsi de point de repère aux personnages et d'instrument pour connaître l'avenir du héros : lorsque celui-ci part en quête d'une femme ou d'un adversaire, il décoche une flèche dans l'arbre du milieu afin que son frère sache, en fonction de ce que celle-ci tombe ou non à terre, s'il est encore vivant. En parlant du *serge* dans la vie réelle, Âkovlev note : « Celui qui s'apprêtait à partir au combat ou à la chasse plantait habituellement la première flèche (parfois le couteau) dans le poteau. Quelques temps après, si du sang coulait de l'endroit où était entrée la flèche on considérait que l'homme avait subi un malheur. S'il était mort ou qu'il était fait prisonnier, la flèche se brisait. Mais si du crin blanc poussait, cela signifiait que la chasse ou le combat avait été réussi. » (Âkovlev, 1993 : 5).

Il est à noter cependant que tous les récits qui mettent en scène une divination par le moyen du poteau d'attache sont soit extraits des épopées, soit proviennent de descriptions ethnographiques pour lesquelles les ethnographes n'ont pas noté leurs informateurs. Le ton de ces descriptions relève d'un domaine symbolique proche du conte et l'on peut douter qu'un Iakoute les ait pratiqués. Il est pourtant intéressant de les décrire. « A la tombée de la nuit, certains Iakoutes se mettent une casserole de cuivre rouge sur la tête et se rendent auprès du poteau principal en lui disant : 'Seigneur *serge*, raconte, prophétise'. Ils restent ainsi deux ou trois heures. Arrive ensuite sur sept grues blanches un esprit qui toque sur la casserole et raconte ce qui va se passer durant l'année » (Xudâkov, 1969 : 205). Kulakovskij mentionne une coutume un peu différente, selon laquelle l'homme sortait la nuit avec des éperons improvisés et entourait de ses bras le *serge* en lui demandant de lui raconter tout ce qu'il savait sur son avenir. Il frappait des talons le *serge*, qui commençait à trembler. « Si l'homme n'ôte pas ses bras et tient bon, le poteau commence son récit prophétique » (Kulakovskij, 1979 : 81). La présence des éperons et le fait que l'homme embrasse le poteau évoquent clairement les rôles respectifs de cavalier et de cheval et font référence implicitement à l'image du cheval à valeur divinatoire des

oloŋxo qui, comme le poteau d'attache, a un rapport direct avec D'öhögöj et/ou Ürüŋ Ajyy. Là encore est mise en valeur la figure du poteau comme réceptacle d'esprit. Le *serge* interrogé n'est pas n'importe lequel mais le Seigneur Poteau (*tojon serge*), piquet le plus important parmi tous ceux qui se dressent devant le *balağan*.

La prophétie peut également être donnée non par le *serge* mais par l'animal lui-même.

« La nuit, à côté du tas de foin où un homme s'est caché, on attache deux chevaux qui doivent être issus des mêmes parents : l'un appartient au maître de maison, l'autre doit avoir parcouru un long chemin⁴⁹³. Au début, les chevaux maudissent ceux qui les entendront. Puis, d'une voix humaine, ils commencent à prédire le destin de leurs maîtres et de leurs proches. Si celui qui se cache aux environs donne signe de sa présence, sa mort est inévitable suite à la malédiction des chevaux. » (Kulakovskij, 1979 : 81).

A l'image du cheval du héros, c'est le *serge* ou le cheval du maître de maison qui servent d'objets associés à la divination, même si la teneur des récits est là plus symbolique que réelle. Bien que l'objet divinatoire soit un objet possédé, l'on observe que l'homme n'a, en apparence, pas d'emprise réelle sur lui et qu'il lui est de fait soumis (même si en réalité c'est lui qui s'exprime sur l'issue du rituel). Ainsi, dans les épopées, le héros est contraint d'écouter son cheval sous peine d'encourir la mort, et les hommes guettant la conversation supposée de deux chevaux dans la réalité courent un danger à connaître leur futur.

4.2.6. Disparités régionales et support identitaire

Cet exposé a présenté de manière très schématique les éléments auxquels sont liés les *serge*, dont la fonction utilitaire était de servir de poteaux d'attache à chevaux. Le *serge* était fortement lié à la figure de l'arbre, réel ou imaginaire, marqueur de territoire et chemin vers les esprits. Ces poteaux d'attache permettaient d'effectuer des rituels, non seulement de divination, mais surtout de sacrifices, sanguinaires ou non, à l'intention des esprits supposés être propriétaires de chevaux.

Ces poteaux, autrefois à peu près de taille humaine, ont vu aujourd'hui leur hauteur s'élever pour atteindre fréquemment cinq ou six mètres, voire davantage dans des occasions particulières. Ce processus a commencé vraisemblablement en parallèle de l'amenuisement de l'importance de l'équidé dans la société sakha. Vers la fin de la période soviétique Laurence Delaby écrivait : « Le symbolisme du piquet d'attache est, de nos jours dans le contexte soviétique, resté vivace bien que différent. Devenus de grandeur démesurée (trois à quinze mètres de hauteur), les piquets sont surmontés de motifs nouveaux : faucille et marteau, épis de blé, étoile, et servent à présent de support à l'identité ethnique » (Delaby, 1987 : 53).

⁴⁹³ Si les chevaux sont issus de mêmes parents, il est certain que l'un est aîné et l'autre cadet. Ce fait ainsi que le long voyage évoqué rendent tentant un rapprochement avec les héros des épopées à frères.

Il faut cependant noter que ce phénomène n'est pas homogène dans toute la Iakoutie. Sans vouloir opérer de généralisation à l'ensemble du pays que je n'ai de loin pas visité dans son entier, je souligne une différence notable entre l'emploi du *serge* dans les régions nordiques (région de Verkhoïansk et de l'Eveno-Bytantaj) et celui dans les régions centrales. C'est en effet dans ces dernières, autrement dit dans les *ulus* illustrés par ma mission - Tatta, Nam et Aldan -, que le *serge*, à la hauteur démesurée, est utilisé, avec un souci d'ostentation, comme poteau commémoratif de mariage et pour les autres fêtes. Au nord de la République, bien que le poteau se trouve également utilisé comme monument commémoratif de fêtes politiques et comme support rituel lors de la fêtes de l'*yhyax*, on trouve encore de petits poteaux modestes et qui ressemblent à ceux plantés à côté des maisons abandonnées (*ötöx*) dans les cours des maisons ou devant les campements d'été (*sajlyk*). Ces poteaux, hauts d'environ deux mètres, exempts d'ornements, comportent simplement le renforcement qui permet, encore aujourd'hui, d'attacher le cheval de la famille lorsque son propriétaire revient de la chasse ou d'une tournée de vérification de ses troupeaux.

C'est ce qui me conduira à distinguer deux cas de figure :

Le premier : une région où le cheval a conservé son rôle de transport et a donc gardé une place importante dans la vie courante, mais où le *serge* est resté un objet utilitaire, à l'image du cheval qu'il faut y attacher, sans que cet objet ait une valeur symbolique très remarquée. Car il est possible, voire probable même si on ne peut pas le prouver, que cet objet revêtait une importance symbolique avant la perte de culture insidieuse qui commença probablement déjà avant la collectivisation mais pris davantage encore d'ampleur durant le régime soviétique.

Le deuxième : une région où le cheval a perdu son rôle utilitaire et s'est progressivement effacé de la vie quotidienne des Iakoutes, mais où lui et les objets qui sont liés – sa viande, son lait, le récipient dans lequel est versé le koumys ou dans le cas présent poteau d'attache à cheval – ont pris une importance symbolique croissante. Réaction aux manquements sociaux et culturels des années de communisme, le renouveau sakha a porté au sommet de cette reconstruction culturelle la figure du cheval⁴⁹⁴. Pourtant, opérer un retour total en arrière est impossible : tout éleveur, s'il en a la possibilité, préférera rouler en voiture, ce qui, à l'avenir ne fera qu'intensifier le processus d'accroissement du cheptel « sauvage » destiné à la boucherie et de disparition des chevaux de selle. Le *serge*, employé comme symbole du cheval, va jusqu'à se substituer à lui dans les régions où il est le moins nécessaire ; il est culturellement important pour ce peuple qui dit communément que le cheval lui a tout donné : nourriture, moyen de transport, habillement. Pourvu d'une forte notion identitaire, il trône à l'entrée des villages,

⁴⁹⁴ Cette reconstruction culturelle se fait avec force. Ainsi, à Nelemnoe, village multinational de la région de la Kolyma où vivent Russes, Sakhas, Evènes, Tchouktches et Ioukaguïres, Henri Lecomte notait : « Les mariages mixtes sont fréquents et les Sakhas tiennent à imposer leur culture. On peut voir des traces visibles de cette volonté avec les serges, les poteaux pour attacher les chevaux, que l'on trouve souvent dans les villages du nord (...) et aussi dans les expressions musicales » (Lecomte, 2003 : 224).

même si les habitants ont oublié ses fonctions anciennes. De nos jours où l'adage « il n'y a pas de Yakoute sans cheval » devient difficile à appliquer, il demeure néanmoins un fait indubitable : là où il y a un Yakoute, il y a *serge*, qu'il y ait cheval ou non.

4.3. QUELQUES REMARQUES SUR L'UTILISATION DE LA FIGURE DU CHEVAL COMME EMBLEME POLITIQUE

La figure du cheval n'a sans doute pas eu la même importance aux yeux des Sakhas à toutes les époques de l'histoire. Ceci premièrement parce que, tout d'abord, comme je l'ai montré au cours de ce travail, la part que jouait la chasse dans leur vie quotidienne a fluctué en fonction certainement de l'abondance du gibier et de l'accroissement du cheptel de bétail. Ensuite, l'élevage bovin a lui aussi tant évolué au cours de l'histoire qu'il fut l'une des raisons qui poussèrent les Iakoutes à la sédentarité. Deuxièmement parce que la formation du peuple sakha, puis de la nation iakoute fut un long processus, beaucoup influencé par le gouvernement russe, tout d'abord par l'Empire du tsar puis par l'Union soviétique.

Je me suis efforcée de montrer que le cheval, à l'époque où il faisait partie de la vie courante et avait donc une signification utilitaire et rituelles développées, n'avait pas l'importance symbolique qui lui a été conférée après la période « creuse » communiste, où les repères culturels et religieux avaient été bouleversés, réprimés voire souvent anéantis. Aujourd'hui la place symbolique de l'équidé est à peu près proportionnelle à sa disparition du paysage. Par 'disparition' je n'entends pas disparition totale de l'animal, puisqu'il est élevé pour la viande, mais effacement de la vie quotidienne. En effet, le cheval, s'il est utilisé par quelques éleveurs ou personnes sous la selle ou en attelage, n'a évidemment pas un emploi généralisé et perd un nouvel adepte chaque fois que celui-ci a les moyens de s'acheter un véhicule.

« La volonté de fondre en un unique *Homo sovieticus* les multiples nationalités de l'Union aurait dû achever de brouiller les identités. Pourtant c'est un sentiment ethnique ravivé qu'a libéré la chute du régime chez les peuples sibériens (Hamayon, 1997 : 52). Ainsi, le cheval, dans le cadre du renouveau culturel des années 1990, a acquis non seulement une nouvelle dimension culturelle mais a conquis l'horizon politique. Je ferai dans ce chapitre quelques remarques qui seront le miroir de la situation d'aujourd'hui et ouvriront les portes à une critique dans les années à venir.

4.1.1. Le cheval unique du peuple sakha

Pour les Iakoutes, nous l'avons compris, leur cheval est unique au monde. En témoigne, à leurs yeux, son extraordinaire adaptation au froid et sa dite capacité à vivre sans le concours de l'homme. Cela montre, au fond, l'appropriation que le peuple se fait de l'animal qu'il élève. Car c'est bien le cheval 'iakoute' qui mieux que

tous les autres peut, comme le peuple 'iakoute', résister aux conditions géographiques extrêmes de la République Sakha (Iakoutie).

Pourtant, parallèlement, le cheval reste intimement lié à l'homme qui a su profiter et faire prospérer ses bienfaits. Le Président Štyrov l'a souligné au cours du Premier Congrès International sur l'Élevage Pastoral de Chevaux : « L'introduction réussie de l'élevage de cheval est le fruit de l'expérience historique du peuple et des acquis de la population de notre pays. » (Štyrov, 2006 : 1). Ainsi, le discours politique, avant de se tourner vers l'avenir, regarde le passé, le glorifie, invoquant les ancêtres, leur culture et leurs compétences et exhortant à les garder en mémoire et même à faire mieux qu'eux. C'est à ce titre qu'à l'occasion de ce congrès la République Sakha, a décerné des diplômes d'honneur (rus : *gramota*) pour « de longues années au service de la conservation des traditions de l'élevage de chevaux dans les conditions extrêmes du nord ». Le processus n'est pas nouveau de valorisation du Sakha à travers l'animal et la nature. Presque vingt ans plus tôt, en 1987, « la création de la race iakoute permettait de flatter le nationalisme iakoute. (...) L'étude des caractéristiques et de l'origine du cheval iakoute obéit donc à une logique de valorisation de cet animal qui mène à la reconnaissance officielle de la race et qui a pour corollaire de flatter la nation éponyme » (Thèse, Ferret, 2006 : 168).

En parlant du rôle du cheval dans la société, le président de la Iakoutie n'oublie pas d'en mentionner l'aspect symbolique. « Dans notre république, depuis les temps anciens un rapport particulier au cheval s'est formé autour de la vénération et du respect. Cela vient de l'importance sociale et économique du cheval, de l'universalité de son utilisation et de sa haute valeur biologique. » (Štyrov, 2006 : 1). S'il est certain qu'utilité du cheval et symbolique de cet animal sont liées, il est en revanche moins évident de dire lequel engendre l'autre. C'est sans doute le pragmatisme politique qui pose en précurseur la nécessité du cheval tout en mettant en valeur, d'une manière adroite, son attachement au système de pensée et aux croyances religieuses. Le cheval, bon à penser économiquement, socialement et religieusement, est un support idéal pour l'identification nationale actuelle des Sakhas.

4.1.2. Les Iakoutes peuple cavalier

Une autre conséquence de la plus grande part du symbolique face à la pratique se retrouve dans le désir, toujours perceptible chez les Iakoutes, d'être considéré comme un peuple cavalier, ce qu'il n'est pourtant plus en réalité.

Ainsi, le 14 octobre 1992, six mois après la déclaration de souveraineté de la République Sakha (Iakoutie), est adopté le drapeau gouvernemental constitué de quatre raies horizontales (bleue, blanche, rouge et verte avec un rond blanc sur le fond bleu) ainsi que l'emblème gouvernemental. Sur celui-ci est représenté un homme à cheval portant un drapeau (Pesterev, 2000 : 7). Le Ministre de l'Agriculture Ajaal Stepanov s'exprima lors du Congrès en ces termes : « Le cheval, pour le Iakoute, est une fierté nationale, une occupation traditionnelle et la base de son mode de vie. Sur l'emblème gouvernemental de la République Sakha (Iakoutie),

est représenté un cheval. Cela signifie que depuis les temps anciens le cheval a servi notre peuple et que c'est pour cela qu'il est aujourd'hui respecté et valorisé » (Stepanov, 2006 : 3). Ce n'est donc pas un hasard s'il intitule son article « sous la protection de D'öhögöj », du nom de l'esprit-protecteur des chevaux.

Le héros (*bootur*) iakoute à cheval est devenu lui aussi le symbole de la Iakoutie. Interdite pendant l'ère soviétique, l'épopée iakoute a été proclamée chef-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel par l'UNESCO en 2005. Aujourd'hui, l'épopée la plus mise en valeur par le travail éditorial du texte et des neuf CD qu'elle représente, est la version d'Ojunskiĭ⁴⁹⁵ de Nûrgun Bootur le Vaillant, qui fait partie, selon la classification d'Emelânov, des épopées sur « les défenseurs du peuple sakha » (Emelânov, 1980 : 11). Cet *oloxo* représente aux yeux de Puxov « un exemple remarquable de la traduction d'une épopée ancienne des peuples turco-mongols » (Puxov, 1975 : 422).

4.1.3. Les Turco-mongols

Le cavalier représenté sur l'emblème de la Iakoutie n'est cependant pas n'importe quel homme à cheval. « Sa figure vient des ancêtres éleveurs de chevaux, les Sakhas. Il y a plus de mille ans ces ancêtres ont illustré leur histoire et leur culture sur la galerie des dessins rupestres au village de Šiškino. L'étendard représentait l'union des tribus et leur puissance, leur pouvoir et le commencement de leur Etat (chez tous les peuples d'Asie l'étendard avait valeur de talisman, écrivait Okladnikov) » (Pesterev, 2000 : 8). Au moment de déclarer la souveraineté de l'ancienne République Socialiste de Iakoutie, les Iakoutes semblent avoir affirmé leur liens avec les autres peuples turcs et mongols d'Asie centrale, ceci en s'autoproclamant République Sakha (du nom de tribus dont le nom fait encore couler beaucoup d'encre et qui étaient censées vivre quelque part dans la région du Baikal) et en mettant un homme à cheval, rappelant les peuples cavaliers turco-mongols, avec lesquels les Iakoutes ont en commun des éléments de la langue et de la culture, des croyances religieuses ou encore de la fête des libations.

Cette volonté d'appartenance, apparemment anodine et historique, aux peuples turcs évolue cependant dans la direction des idées panturques qui semblent se développer en Asie centrale.

Ainsi Krivošapkin écrit-il dans son *Union d'Eurasie* : « Actuellement la Russie après la perte des idées communistes n'a pas pu depuis dix ans élaborer une idée nationale unique, capable d'unir dans un gouvernement les peuples qui y vivent » (Krivošapkin, 1998 : 8). La première vague de population turque à pied, puis à rennes, s'est installée sur le territoire de la Iakoutie au début du premier millénaire de notre ère, au moment de la chute de l'empire des Huns (Krivošapkin, 1998 : 39). L'auteur affirme que les grande empires nomades qui ont influencé la formation du

⁴⁹⁵ Platon Ojunskiĭ (1893 – 1939) fut poète, *oloxobut*, folkloriste. Il participa activement à la Révolution et à la première Guerre mondiale et fut l'un des premiers organisateurs du pouvoir soviétique en Iakoutie.

peuple sakha moderne sont l'empire des Huns, le premier Khaganat turc, le Khaganat des Turcs bleu, le Khaganat ouïgour, l'empire mongol et le continuateur de leurs traditions l'empire russe (Krivošapkin, 1998 : 33).

Plus encore qu'unir les Iakoutes aux peuples turco-mongols, Krivošapkin écrit : « La langue de Gengis Khan n'était pas le mongol mais le turc. Le père de Gengis Khan s'appelait Esugej (D'esegej – D'öhögöj en iakoute, la divinité des éleveurs de chevaux » (Krivošapkin, 1998 : 64). Non seulement les Sakhas sont selon lui les cousins des Mongols, mais aussi les 'purs' descendants des Türks qui vivaient en Asie centrale : « Il est possible que dans les temps anciens la langue sakha ait été utilisée sur tout le territoire de la steppe eurasiatique en tant que langue internationale » (Krivošapkin, 1998 : 84).

Il faut en effet signaler que se développe depuis quelques années un mouvement eurasiatique, dont le leader est un philosophe et politologue moscovite nommé A.G. Dugin. Celui-ci encourage le renouveau du folklore et des traditions et du mode de vie lié à l'élevage ainsi que l'union avec les Kazakhs, les Kirghizes, les Tatars et les Bachkirs », le développement du tengrianisme comme religion traditionnelle et gouvernementale des peuples nomades d'Eurasie⁴⁹⁶.

L'idéologie d'un tengrianisme religion d'Etat prend un essor tel que certains ne le considèrent pas comme un nouveau mouvement mais comme un retour à la première religion : « Vraisemblablement les premiers hommes croyaient en un Dieu unique. Mais au cours de la chute du premier régime social primitif et la formation de l'ordre féodal, ils commencèrent à croire en une multitude de dieux et devinrent des païens. » (article, Žanajdarov, 2003).

Comme le note Roberte Hamayon, le « récent néologisme [de tengrianisme] fait suite au classique *tengrism*, formé sur le mot turco-mongol *tengri* 'ciel'. Il reprend le concept de 'mandat du ciel' utilisé, à l'époque médiévale, par les empires des steppes pour fonder leur légitimité. Des historiens ont interprété ce 'ciel' comme une référence religieuse suprême, bien qu'il n'ait pas été conçu comme un dieu personnel et n'ait pas reçu de culte direct. L'appel fait de nos jours à ce concept ancien vise à doter l'unité politique d'un outil religieux de légitimation. Une forme de *tengrianstvo* vient de faire son apparition en Mongolie aussi, se superposant à la figure unificatrice de Gengis Khan, qui domine la vie symbolique de la nation depuis 1990, et jouit d'un culte où se mêlent éléments chamaniques et bouddhiques. On observe, dans la créativité déployée pour (re)construire l'identité ethnique ou nationale, des constantes qui rappellent les manières soviétiques, mais adaptées à d'autres idéaux : le caractère quasi expérimental des innovations qui favorise leur succession rapide, leur ritualisation poussée qui vise à les rendre familières, la pratique de la commémoration qui permet de reconstruire l'histoire. » (Hamayon, 2003).

⁴⁹⁶ Voir www.eurasia.org

4.1.4. Projets internationaux de mise en valeur du patrimoine

Comme je l'ai déjà montré, l'idée fautive court que le cheval iakoute est un descendant direct des animaux du pléistocène. « Les rhinocéros laineux ont disparu ainsi que les mammouths et les tigres préhistoriques. Seuls restèrent les lièvres, les chevreuils, les ours et d'autres mammifères modernes. Le cheval ancien a également su se conserver et, ce qui est précisément intéressant, s'adapter entièrement aux conditions climatiques. C'est justement en ce temps-là qu'il a été doté de son apparence et de ses propriétés qui se sont conservées jusqu'à maintenant. » (article, Mizgirev). Ce discours est repris en politique par le Ministre de l'Agriculture iakoute : « d'après les dernières données scientifiques, on suppose que le cheval iakoute moderne est une des races les plus anciennes au monde et le descendant direct des chevaux primitifs et des plus anciennement domestiqués » (Stepanov, 2006 : 3).

Les chevaux iakoutes sont en réalité considérés comme 'survivants' à la fois de la préhistoire et des événements du XX^e siècle. « Dans notre pays le destin du fidèle compagnon de l'homme, le cheval, a pris une tournure dramatique. La Révolution, la guerre, la collectivisation, l'utilisation large du cheval comme force de tractage pour l'appropriation des régions industrielles, tout cela a engendré une chute sensible de ce domaine. » (Rostovcev, 2006 : 4).

Le renouvellement de l'élevage des chevaux est désormais une affaire politique. Certes il l'était aussi durant l'époque soviétique. Mais si c'était uniquement la productivité⁴⁹⁷ qui importait auparavant, il est dorénavant également question d'identité.

« En 1981, la conférence sur l'élevage du cheval en URSS eut lieu à Iakoutsk, ce qui permet de reconnaître le cheval iakoute comme l'un des plus originaux du monde, se distinguant par sa robustesse et sa frugalité » (Thèse, Ferret, 2006 : 158). Lors de la clôture du Congrès sur l'Élevage Pastoral de Chevaux le 7 septembre 2006, le Ministre iakoute de l'Agriculture a annoncé la création de l'Association Mondiale des Éleveurs de Chevaux en Mode Pastoral. C'est donc l'occasion pour la Iakoutie de se poser en précurseur pour la défense et le développement de l'élevage extensif de chevaux et d'appeler les autres pays le pratiquant à la rejoindre pour le deuxième congrès qui aura lieu, celui-ci, chez leurs cousins mongols en 2008.

⁴⁹⁷ La république va néanmoins avoir un soutien au niveau fédéral pour l'élevage productif de chevaux : la Fédération russe a en effet promis, suite à une visite de Vladimir Poutine en janvier 2006 à Iakoutsk, d'inclure l'élevage de chevaux et de rennes dans le projet national « Complexe agro-industriel » (rus : *APK : AgroPromyšlennyj Kompleks*).

CONCLUSION

Les Iakoutes constituent le peuple turc qui s'est aventuré le plus loin au nord, jusqu'à atteindre le cercle polaire arctique. Se réclamant des peuples cavaliers d'Asie centrale, ils n'en demeurent pas moins des chasseurs et des pêcheurs et conservent une économie basée sur les activités pastorales et cynégétiques.

L'étude des représentations liées au cheval est un bon fil conducteur pour comprendre le fonctionnement de la société iakoute, qui revendique à la fois un idéal de la chasse et un usage pratique de la domestication. L'étude du système domesticatoire et de la place que l'équidé occupe à l'intérieur de celui-ci a montré que son côté 'sauvage' est idéalisé, voire entretenu et se situe dans un entre-deux qui ne fait de lui ni un animal totalement domestique (comme les bovins élevés), ni un animal entièrement sauvage (à l'image des bêtes chassées). Classé parmi le bétail (*siiöbii*), il est en réalité considéré comme plus proche du renne, lui aussi domestiqué, mais il en existe des individus sauvages.

L'élevage du cheval, qui se veut héritier des steppes même si les techniques en diffèrent, fait de sa figure le meilleur moyen d'identification aux yeux des Iakoutes qui affirment à la fois leur identité d'éleveurs et de chasseurs. S'il disparaît aujourd'hui du paysage, parce qu'il n'a plus l'utilité quotidienne qui était la sienne avant la mécanisation, il en acquiert en revanche encore davantage de force symbolique.

L'analyse du passage des « peuples cavaliers » aux « sociétés d'écuyers », illustré par Jean-Pierre Digard, ainsi que mon étude de la figure du cheval chez les Iakoutes montrent que cette balance est sans doute rarement – et peut-être jamais – équilibrée : alors que le cheval représentait tout pour le Iakoute (une nourriture, un moyen de transport, une force de travail, un moyen de s'habiller...), il est aujourd'hui porté sur le devant de la scène culturelle et politique bien qu'ayant perdu sa valeur utilitaire. Le paradoxe apparent selon lequel sa viande, si elle est moins chère que celle de bœuf, est en même temps plus rare, en constitue un bon exemple. Au fur et à mesure que la survie de ce peuple a cessé de dépendre de l'équidé, sa viande, tout en devenant moins abondante, en a perdu de sa valeur financière. En revanche, elle en a gagné autant de valeur symbolique. Ainsi, alors qu'on aurait pu s'attendre au contraire, ce n'est pas parce que la viande est moins onéreuse qu'elle en est moins valorisée.

Peuples cavaliers	Sociétés à écuyers
Utilisation quotidienne laïque et religieuse du cheval	Reconstruction identitaire autour de la figure cheval
Cheval constituant nourriture, habillement, transport, objet d'échange...	Support identitaire, emblème national
'Avant'	Aujourd'hui
Objet réel	Objet symbolique

A l'évidence, « l'interprétation symbolique à laquelle se livre l'analyse voulant rendre compte d'une évocation doit être distinguée de celle des Iakoutes eux-mêmes, dont l'esprit part à la recherche de ce qu'évoquent pour eux des représentations contradictoires. Mais ce qui se passe effectivement dans l'esprit des Iakoutes restera sans doute à jamais insaisissable. » (Sales, 1981 : 39). Il est difficile de déterminer quelle était, à une époque antérieure, l'importance symbolique du cheval ou des éléments qui sont liés à lui (comme le poteau *serge* ou le *čoron* à boire le lait de jument fermenté). Mais, par le commentaire des disparités régionales entre, d'une part, les *ulus* où le cheval est davantage « utilisé » et où la symbolique équine n'est pas aussi développée (Nord : Verkhoïansk, Eveno-bytantaj) et, de l'autre, les contrées où ce rapport est exactement inversé (Centre : Nam, Taatta), j'espère au moins avoir montré que le degré de valorisation symbolique accordé à ces éléments varie en fonction des changements sociaux, religieux et économiques.

Là où le cheval possède une grande portée symbolique, son utilisation dans la vie courante est peu significative. Alors que là où son côté utilitaire est fort, une importance moindre est accordée à son contenu emblématique. L'exemple du poteau d'attache et du crin sont significatifs : petit au nord et servant encore à l'attache des montures, le *serge* est devenu immense, ostentatoire et commémoratif au centre. Quant au crin, il a pratiquement disparu dans le nord, où seules quelques grand-mères confectionnent de rares cordes, tandis qu'en Iakoutie centrale toutes les têtes l'arborent en couvre-chefs à la fête de l'*yhyax* et les Sakhas le croient pourvu de vertus prophylactiques et thérapeutiques. Le phénomène que l'on trouve dans l'*yhyax*, lui aussi, constitue une bonne illustration du passage de la fonction utilitaire au symbole. A l'époque où l'équidé était d'une réelle nécessité dans la vie courante, cette fête mettait en avant un rituel de libations de lait de jument fermenté en direction des esprits donateurs d'âmes, censés accorder la fertilité aux humains et à leurs troupeaux. Cette dimension a aujourd'hui disparu au profit d'un rite d'accueil du soleil pointant à l'horizon durant les nuits blanches de la fin juin. Le geste s'est certes modifié, mais il faut noter que la transition vers le symbolique se fait de manière logique et continue, car le soleil se lève à l'est, direction d'où étaient censées revenir les âmes, selon la conception d'un monde incliné du sud-est vers le nord-ouest.

Au cours de mes missions et durant la rédaction de ce travail, j'ai ressenti à maintes reprises, dans le mode de vie iakoute, l'influence d'un équilibre discret entre contraintes environnementales et force des représentations culturelles. Cette question rejoint la distinction entre le « comment faire » et le « pourquoi », auxquels il est rarement possible d'identifier lequel des deux qui aurait précédé l'autre. Il est en effet souvent difficile de déterminer si ce sont les conditions naturelles qui forcent l'homme à agir d'une manière ou d'une autre. Il n'est aussi pas toujours évident de savoir si c'est la question symbolique du « pourquoi » ou celle empirique du « comment » qui pousse l'individu à l'action. Ainsi, l'homme n'agit pas toujours

dans le souci de ce qui est mieux pour lui matériellement, mais de ce à quoi il tient moralement ou sentimentalement. L'anecdote que me raconta Gregorij Potapov en 2004 en constitue un bon exemple : « A la fin des années 1980, un éleveur iakoute de la région de Bulun a acheté trente chevaux dans l'Eveno-bytantaj. Il a fait plus de sept cents kilomètres pour ramener ses chevaux. Trois sont morts d'amaigrissement durant les dix jours de halte forcée dans la toundra, car il n'y avait pas de bateau pour traverser la Lena. Chaque jour, cet éleveur était obligé de retenir ses chevaux et de partir à leur recherche, car la harde parcourait vingt kilomètres en arrière pour revenir à Sakkyryr. ». Si, dans les régions nordiques de Bulun ou de la Basse-Kolyma où la toundra domine, de rares Iakoutes élèvent encore quelques troupeaux, il semble que ce soit pour eux le choix culturel qui l'emporte sur les contraintes naturelles. En effet, il leur serait plus aisé d'élever des rennes à l'image de leurs voisins Evènes (et Tchoutches pour la région de la Kolyma), du fait de l'entretien contraignant et aléatoire des équidés dans ces régions. En revanche, un Iakoute habitant des endroits plus propices à l'élevage préfère produire moins de nourriture et avoir moins de travail, en privilégiant l'élevage de chevaux alors que l'élevage bovin, tout en lui donnant certes plus de peine, lui fournirait, une quantité journalière plus importante d'aliments. Par ailleurs, lorsque le Iakoute remet son cheval en liberté après un déplacement et que sa quête pour le retrouver dure parfois plusieurs jours, ce qui le met souvent en retard par rapport à ce qu'il avait prévu de faire (partir à la chasse, aller faner le foin...), c'est, certes, sans doute la difficulté d'accès au foin qui l'oblige à agir ainsi, mais je n'ai jamais entendu un Iakoute se plaindre d'avoir à pister ses montures pendant plusieurs jours : au contraire, il en profite généralement pour organiser une recherche en joyeuse compagnie et pour vérifier l'état de ses pâturages ou, plus simplement, pour quitter le village et chasser quelque gibier...

Il est donc difficile d'évaluer le primat de l'un ou l'autre type de contrainte, naturelle ou culturelle, et il est remarquable que « l'examen de l'ensemble de la consommation du cheval iakoute montre une exploitation polyvalente de l'animal, où prédominent toutefois l'utilisation des produits et celle des signes, aux dépens de l'énergie » (Ferret, 2006 : 1097).

Privilégiant une « anthropologie de l'action », C. Ferret évoque dans sa thèse les sacrifices. Parmi ceux-ci elle distingue un type actif (le 'sacrifice' proprement dit) et un autre passif (les 'offrandes') (*idem* : 1070-1086) : « le sacrifice équin [...] revêt deux formes, l'une active, interne et transformatrice, entraînant la mise à mort de l'objet, l'autre passive, externe et neutre, le libérant de tout service » (*idem* : 1085). Si on se réfère à ce système de classification, le sacrifice du *kejydaa* est donc un sacrifice collectif passif, note-t-elle en citant d'ailleurs le texte de Xudâkov (*idem* : 1981) que j'ai inclus dans mon corpus. Le 'sacrifice passif' (de l'envoi des chevaux vers les supposés esprits) peut devenir 'actif', comme dans l'exemple du riche Čoččo, dont une scène de vie a fait l'objet d'un commentaire dans ma deuxième partie. Lorsque ses juments reviennent, et confronté à la peur de perdre définitivement son prestige

face à son voisin, il creuse un trou dans la glace du lac et y jette ses juments lestées avec des pierres (D.18), détournant ainsi les événements par un 'sacrifice actif'. Dans ce cas, vu l'importante valeur de l'enjeu que représenterait la perte de son prestige, le riche se résout à fournir davantage d'efforts et à assister à la mort de ses animaux (alors qu'il ne les verrait que quitter ses terres dans le premier cas), pour un profit non matériel mais politique plus grand.

En étudiant l'action de l'homme sur le cheval, Carole Ferret montre donc que « les Iakoutes optent pour la forme de consommation de l'équidé la plus intime et la plus interne qui soit : plutôt mangé que monté, en eux que sous eux. La domination sur l'animal les laisse apparemment froids. Ils se flattent de sa sauvagerie et sauvegardent précautionneusement son indépendance » (Thèse, Ferret, 2006 : 1006). En concentrant mon analyse sur l'étude des représentations, j'arrive aux mêmes conclusions que C. Ferret concernant l'entretien du côté « sauvage » du cheval et son maintien à bonne distance de l'homme.

« La domestication des plantes et des animaux n'est pas une fatalité historique que seuls des obstacles techniques auraient ça et là retardée, maints peuples de par le monde ne paraissant guère avoir éprouvé la nécessité d'une telle révolution » (Descola, 2005 : 82). Le cheval, pour le Iakoute, est un animal qui se trouve à la frontière entre l'élevage et la chasse. Le caractère « sauvage » est important pour le Iakoute. C'est ce qui permet au chamane, en complément d'autres figures d'animaux sauvages, de le considérer comme un auxiliaire quand il effectue son voyage symbolique vers les esprits. Et c'est aussi ce qui en fait un double, dont l'initiative et l'indépendance le rendent idéal pour le héros qui le traite en égal, lui confie sa belle ou l'appelle à l'aide.

Le cheval est un animal semi-domestique, qui à la différence du bovin, peut à tout instant retourner à l'état sauvage et dont les Iakoutes réitèrent sans cesse l'éducation, sans jamais pour autant le soumettre. Car c'est justement cette soumission qui le rendrait obsolète dans le système cynégétique coexistant chez les Iakoutes avec les modes de vie et de pensée pastoraux. Le chasseur et l'éleveur sont en effet souvent une même et unique personne chez les Iakoutes. Un processus similaire a déjà été analysé par Roberte Hamayon près du Baïkal pour les Erixit-Bulagat (Hamayon, 1990), Alexandra Lavrillier pour les Evenks oroçon (Lavrillier, 2005) ou Patrick Plattet, au nord du Kamtchatka chez les chasseurs d'animaux marins de Lesnaïa et les éleveurs de rennes d'Atchavaïam : « les chasseurs ne sont pas l'antithèse des éleveurs ; ils sont plutôt leurs doubles (et réciproquement) » (Plattet, 2005 : 404).

Concernant ces populations du nord-est de la Sibérie, ce dernier écrit : « Dans une certaine mesure, toute la gestion pastorale de l'aléatoire passe par l'appropriation 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 » (Plattet, 2005 : 405). La question n'est donc pas tant de déterminer auquel spécialiste, du chasseur ou de l'éleveur, le Iakoute s'identifie le plus, mais d'accepter

l'idée de la coexistence de ces deux modes de vie et systèmes de pensées. Ainsi, les équidés, en même temps qu'ils constituent actuellement un capital économique important, sont aussi considérés par les Sakhas comme des animaux qui n'ont pas besoin de l'aide de l'homme pour survivre dans la taïga.

Lorsque le Iakoute se fait pêcheur de lac, il projette des représentations d'éleveurs sur cette activité, voyant dans le carassin (*sobo*) un animal stocké dans un espace clos, dans une certaine mesure équivalent du bovin. Mais dans sa pratique d'éleveur, c'est l'inverse qui se produit dans le phénomène de projection d'un idéal cynégétique sur la figure du cheval : lorsque l'homme part chercher sa monture, il emploie le terme '*bul*' qui signifie 'trouver'. Or c'est ce même terme qui est employé pour la chasse : en partant chasser, on part 'trouver' du gibier. En qualifiant les Iakoutes de chercheurs de chevaux, C. Ferret remarque : « Ce n'est pas le cheval qu'on amène vers l'homme, mais l'homme qui va vers le cheval » (Ferret, 2006 : 377).

J'espère, avec ma thèse, avoir contribué à identifier l'importance des représentations sociales et religieuses dans le rapport que l'homme entretient avec l'équidé en Sibérie extrême-orientale. Le sujet de la relation homme-animal reste encore en grande partie à défricher dans cette partie du globe, où la recherche n'a été facilitée, ou du moins n'a commencé à bénéficier de moindres contraintes administratives, qu'avec la chute du régime communiste. Parents des Iakoutes, simple branche de ce peuple pour certains, les Dolganes élèvent des rennes, alors que leurs épopées continuent d'évoquer des chevaux. Quel rapport entretiennent-ils avec leur animal ? Leur renne est-il un cheval en puissance ? Certes, l'élevage de rennes a déjà été largement étudié, mais qu'en est-il par exemple du chien, gardien de troupeau, et auxiliaire de chasse ? On connaît aussi, grâce à l'abondante littérature sur le sujet, l'importance de la figure de l'ours, considéré par beaucoup de peuples comme un ancêtre de l'homme et qui fait l'objet d'une fête spécifique, où sa familiarisation (l'ourson est parfois nourri au sein) est nécessaire à son sacrifice. Il reste donc à préciser une théorie plus large de la domestication dans la pensée sibérienne. J'espère que mon travail contribuera aux recherches ultérieures et à d'autres études de cas en Sibérie.

En effet, je me suis efforcée de montrer - contre toute théorie diffusionniste - que l'étude du système domesticatoire, qui comprend à la fois l'analyse des contraintes environnementales, l'étude des techniques et la prise en compte des choix culturels, doit, comme l'a exposé Jean-Pierre Digard, s'effectuer dans un contexte donné dont il faut englober tous ces paramètres et qui ne peut simplement prendre exemple sur une zone voisine de la planète. Selon toute vraisemblance, les Iakoutes sont venus avec leurs chevaux des régions situées en amont de la Léna, qui prend sa source près du lac Baïkal. Mais aujourd'hui bon nombre de Iakoutes montent selon une technique que j'ai appelée, à défaut de la retrouver ailleurs, « à la iakoute » (les deux rênes du côté gauche de l'encolure, à la manière d'une longe). Cet emploi rappelle la monte des rennes par les autres peuples. Je n'exclus pas l'hypothèse qu'il y ait eu

une influence de la monte à rennes sur celle des équidés, tout comme il est probable qu'elle ait eu lieu, dans l'autre sens, pour le cas des éleveurs de rennes de la République de Touva qui emploient la même selle avec étriers que celle utilisée pour les chevaux. La question de la domestication et des techniques employées est donc complexe et il ne semble pas qu'il soit possible de trouver leur provenance et leur ordre chronologique. Néanmoins, il est intéressant d'élaborer des systèmes, en prenant autant en compte tant les techniques de production d'un animal que les représentations liées à celui-ci à un endroit bien déterminé à la fois dans le temps et dans l'espace.

Il est donc intéressant de se pencher vers une étude sur la société « en mouvement ». Durant les quinze dernières années qui suivirent la chute du régime soviétique, des changements brutaux ont en effet eu lieu au sein des sociétés sibériennes déjà bouleversées par soixante-dix ans de communisme. Ces peuples sont passés du rang d'assistés auquel ils s'étaient progressivement habitués, à celui d'hommes en 'trop', pour lesquels la Fédération russe ne souhaite plus engager de dépenses. Alors que, du temps des sovkhozes, les éleveurs étaient régulièrement fournis en nourriture et qu'ils voyaient passer au dessus de leurs têtes les hélicoptères amenant des vétérinaires et des médecins, ils sont aujourd'hui presque livrés à eux-mêmes, au point qu'ils sont contraints d'acheter leur nourriture en puisant dans leur salaire et de manger leurs rennes au détriment de la conservation de la harde. A Sakkyryr, il existe un poste de médecin *flejšer* (rus), censé faire des tournées sur tous les campements de la région, mais il n'est attribué à personne, alors qu'une habitante se bat depuis plusieurs années pour occuper ce poste.

Les années de communisme et la collectivisation ont par ailleurs beaucoup modifié les rapports familiaux et la plupart des femmes dans les régions visitées refusent de rejoindre leurs maris dans la taïga. C'est la raison pour laquelle beaucoup d'hommes, dans l'ancien sovkhoe de la région eveno-bytantaj, ne sont pas mariés. Sur les douze hommes du troupeau N°2 chez lesquels j'avais séjourné, un seul avait fondé une famille. Lors de la fête des éleveurs en mars 2006, Lidiâ commentait la remise des diplômes d'honneur aux éleveurs par des députés venus spécialement de Iakoutsk pour l'occasion : « Tu vois, ils reçoivent des *gramota*, mais il sont presque tous vieux et finiront leurs vieux jours seuls. Est-ce une vie aussi pour ces jeunes qui resteront sans femme ? Ce sont des êtres humains, ils ont besoin d'amour et de tendresse comme chacun de nous ! ». La situation sociale est tendue. Les hommes ne trouvent plus à se valoriser et les femmes deviennent les soutiens de famille, quand elles en ont la force. Ce phénomène est visible dans toute la Sibérie. Virginie Vaté, dans sa thèse sur le thème *A bonne épouse, bon éleveur* a ainsi noté en Tchoukotka : « En effet, dans ce contexte, les femmes exercent pour la plupart une activité souvent mieux rémunérée ou plus valorisée socialement que leur époux, lorsqu'elles ne sont pas le chef d'une famille monoparentale, phénomène très fréquent. Les femmes sont plus actives politiquement et ont souvent davantage su trouver leur place au sein du système, qu'il soit soviétique ou post-soviétique. »

(Vaté, 2003 : 366-368). Mon informatrice l'avait souligné en région de Taatta : « Les hommes traient les vaches à présent. Au début, certains riaient car aucun homme autrefois n'aurait accepté de s'abaisser à le faire, mais aujourd'hui ceux qui le veulent bien en voient les répercussions économiques ».

C'est donc une étude de genre que je propose, entre autres, comme orientation pour des recherches futures, car la modification du statut de l'homme et de la femme dans la société sont au centre des préoccupations actuelles. Des éleveurs, seuls, à deux ou trois durant plusieurs semaines dans la taïga, ne considèrent pas leur situation comme enviable et les femmes sont toujours inquiètes de les voir partir. La spécialisation de l'élevage et sa professionnalisation ont, en outre, creusé le fossé entre des hommes repoussés dans la nature 'sauvage' et des femmes enclavées dans l'espace 'domestique'. Loin est le temps où les Sakhas vivaient en famille sur de larges étendues de forêts et d'*alaas*.

Les formes nouvelles de vie et d'économie post-soviétiques qui se développent parmi les Iakoutes font déjà l'objet d'études. Susan Crate montre en effet les changements économiques dans la région de la Vilûj (Crate, 2006b). Elle évoque la place du bovin dans l'économie actuelle au cours d'une analyse ethnographique sur la globalisation et l'environnement (*idem* : 2006c), montrant que les habitants de cette région à l'ouest de la Iakoutie définissent le développement durable comme le fondement d'économies et de collectivités locales diversifiées et orientées vers la santé, en privilégiant des droits sur la terre et sur les ressources ainsi qu'un rétablissement du savoir local. Elle illustre ainsi les efforts pour enseigner la langue et la culture nationales à travers un article consacré à la danse Ohuoxaj, symbole ethnique important (*idem* : 2006a).

Après avoir étudié l'importance de l'équidé dans la société iakoute et en prenant en compte toutes ces questions de changements sociaux, il serait intéressant d'essayer de comprendre de manière plus approfondie le regard que le Iakoute porte aujourd'hui, non plus simplement sur cet animal, mais sur l'ensemble de son environnement. En effet, comme je l'ai déjà écrit, les Iakoutes ont vu leur mode de vie changer brutalement durant le siècle passé. Alors qu'ils avaient tous un mode de vie homogène à bonne distance des voisins dans les vallées, sur les *alaas*, et dans la forêt, il en existe aujourd'hui trois configurations, que j'énumère ici par ordre décroissant d'importance en fonction du nombre d'habitants : tout d'abord, beaucoup de Iakoutes vivent dans des grandes villes et n'ont qu'un accès restreint à la 'campagne' du fait qu'ils sont parfois coupés des membres de leur parenté éloignée ; ensuite, les villageois qui vivent dans les campagnes et qui, du fait du voisinage de la forêt, continuent de faire des incursions rapides mais fréquentes dans la nature ; enfin, les hommes qui, pratiquant souvent les activités complémentaires de chasse et d'élevage, passent une grande partie de l'année dans la nature, dont ils sont à présent les seuls à connaître les règles et les dangers. A ces trois modes de vie doivent, logiquement, correspondre trois relations différentes à

l'environnement, aux animaux qui la peuplent et aux esprits censés s'y trouver. Si j'en ai déjà donné quelques commentaires en traitant des disparités régionales qui entourent les représentations liées au crin ou au poteau *serge*, il serait nécessaire d'élargir l'étude pour trouver des éléments de réponse aux questions suivantes : Quel est le regard que l'éleveur porte sur les animaux qu'il élève, d'une part, et sur ceux qu'il chasse (ou ne chasse pas) d'autre part ? Que pense-t-il de son activité actuelle et quelle place pense-t-il occuper par rapport à ses ancêtres et aux générations à venir ? Par ailleurs, les mêmes questions se posent pour les habitants des villages, et a fortiori pour les citadins. Quels regards portent-ils les uns sur les autres et en quoi diffèrent leur conception de la vie et les représentations religieuses qui régissent leur quotidien de chasseurs, d'éleveurs, de comptables ou de marchands ?

C'est vers ces interrogations que j'orienterai mes études ultérieures. D'ici-là, j'ose espérer que mon travail aura montré l'imbrication des représentations culturelles et des croyances religieuses dans la vie des Sakhas, ainsi que leur évolution depuis l'époque des riches *tojon* du XVIII^e siècle jusqu'au contexte actuel de construction nationale post-soviétique.

BIBLIOGRAPHIE

◆ Abréviations

ÂGU	Âkutskij Gosudarstvennyj Universitet
ÂKI	Âkutskoe Knižnoe Izdatel'stvo
AN	Akademiâ Nauk
ÂNC	Âkutskij Naučnyj Centr
CEMS	Centre d'Etudes Mongoles et Sibériennes
CRREA	Centre de Recherches Russes et Euro-Asiatiques
EHESS	Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales
EMS	Etudes Mongoles et Sibériennes
EPHE	Ecole Pratique des Hautes Etudes
Gos.	Gosudarstvennyj
IÂLI	Institut Âzyka, Literatury i Istorii
IGI	Institut Gumanitarnyx Issledovanij
IRGO	Imperatorskoe russkoe geografičeskoe obšestvo
Izd.	Izdatel'stvo
MAE	Muzej Antropologii i Êtnografii
PUF	Presses Universitaires de France
RDNT	Respublikanskij Dom Narodnogo Tvorčestva
RF	Rossijskaâ Federaciâ
RS(Â)	Respublika Saxa (Âkutiâ)
SO	Sibirskij Otdel
SSSR	URSS

ABOLIN R. I.

1929 *Geobotaničeskoe i počvenoe opisanie leno-vil'jujskoj ravniny*, Leningrad, AN SSSR [*Trudy Komissii po isučeniû Avtonomnoj Soveckoj Socialističeskoj Respubliki* (10)]

AFANAS'EV P. S.

1965 *Govor verxoânskix âkutov*, Âkutsk, IÂLI, AN SSSR

ALEKSANDROV Gavril Il'ič

1993 *Sandaly saxalyy astara*, Berd'igesteex (s. éditeur)

ALEKSEEV A. A.

1993 *Zabytyj mir predkov, očerki tradicionnogo mirovožreniâ evenov severo-zâpadnogo verxoâná*, Âkutsk, Sitim /Ministerstvo Kul'tury Respubliki Saxa, Ministerstvo po Delam Narodnostej Severa RS(Â)

ALEKSEEV Nikolaj Alekseevič

1969 Kul't ajyy – plemennyx božestv, pokrovitelej âkutov, *Êtnografičeskij sbornik* (5) (Ulan-Ude), pp.145-170

1980 *Rannie formy religii túrkoâzyčnyx narodov Sibirii*, Novosibirsk, IÂLI SO AN SSSR, Nauka

- 1984 *Šamanizm túrkoázyčnyx narodov Sibirii*, Novosibirsk, IÁLI SO AN SSSR, Nauka
- 1975 *Tradicionnye religioznye verovaniá ákutov v XIX – načale XX v.*, Novosibirsk, AN SSSR, Nauka
- 1978 Obšee v rannix formax religii ákutov i tuvincev, in *Étnografiá narodov altaá i zapadnoj Sibiri*, Novosibirsk, AN SSSR, SO, Institut Istorii, Filologii i Filosofii, Nauka, pp.199-216
- 2004 *Ákutskie mify. Saxa ös-nomoxtoro*, Novosibirsk, SO RAN. Institut Folologii, Nauka

ALEKSEEV N. A., ALEKSEEV E. E., GACAK V. M.

- 1993 *Kyys d'ebije, ákutskej geroičeskij epos*, Novosibirsk, Institut Filologii RAN [Památniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka]

ALEKSEEV N. A., EMELÁNOV N. V., PETROV V. T *et alii*

- 1995 *Predaniá, legendy i mify saxa (ákutov)*, Novosibirsk, Sibirskáá Izdatel'skaá Firma RAN

ALEKSEEV Nikolaj Dmitrievič

- 2000 *Sylgylaax jalga sübeler*, Djokuuskaj, Rossiá Tyany Xahajstybatyn Akademiáta Sibürdeegi Salaa / Tya Xahajstybatyn Saxa Sirineegi Naučnaj-činčijer Instituta
- 2003 *Ákutskaá lošad', retrospektivnyj ukazatel' literatury (1633-2001 gg.)*, Novosibirsk, Rossijskaá Akademiá Sel'skoxozáistvennyx Nauk / Gos. Naučnoe Učreždenie Ájutskij Naučno-issledovatel'skij Institut Sel'skogo Xozájstva
- 2005 *Sylgy iitiitin törüttere, Tya sirin oskuolalarygar sylgy iitiitin texnologiátygar idetijii biliyni xajysxalaryn biererge anallaax üöreter metodičeskaj posobie*, Djokuuskaj, Saxa Respublikatyn Üöreğin Ministerstvota / Tya Xahajstybatyn Saxa Sirineegi Naučnaj-činčijer Instituta
- 2006 *Lošad' jákutskoj porody : zootexničeskie, morfologičeskie, fiziologičeskie, bioximičeskie pokazateli*, Ákutsk, Ministerstvo Sels'kogo Xozáistva RS(Á)/RASN

ANTONOV N. K.

- 1994 K istorii áakutskogo prazdnika ysyax, Ázyk – mif – kul'tura narodov Sibirii, [Sbornik naučnyx trudov (3)], Ákutsk, Gos. Komitet RF po Vysšemu Obrazovaniú / ÁGU, pp.79-86

- 1971 *Materialy po istoričeskaj leksike ákutskogo ázyka*, Ákutsk, ÁKI

ARTAMONOV Innokentij Ivanovič

- 1975 *Ákutskie zagadki*, Ákutsk, ÁKI

AUBIN Françoise

- 1978 Cheval céleste, bovin chthonien, in Dor Rem, Nicolas M., *Quand le crible était dans la paille*, Paris, Maisonneuve & Larose, pp.37-51
- 1986 L'art du cheval en Mongolie, Paris, *Production pastorale et Société* 19, pp.119-144
- 1999 Critères d'appréciation des chevaux dans la tradition des nomades mongoles, *Le cheval en Eurasie, pratiques quotidiennes et déploiements mythologiques*, Eurasie (8), Paris, Société des Etudes euro-asiatiques, L'Harmattan pp.65-87

AXANANOVA N. A.

1994 K voprosu o mifologičeskoj osnove solárno-lunarnoj simvoliki v epičeskoj tradicii ákutov, *Ázyk – mif – kul'tura narodov Sibirii.*, Ákutsk, Gos. Komitet RF po Vysšemu Obrazovaniû, ÁGU, pp.194-208 [*Sbornik naučnyx trudov* (3)]

ÁKOVLEV Egor

2000 *Xangalascy ot veka k veku, očerki po drevnej istorii Xangalasskogo ulusa*, Ákutsk, ÁKI

ÁKOVLEV Vil'âm Fedorovič

1992 *Konováz serge* (1), Ákutsk, Naučno-Metodičeski Centr Narodnogo Tvorčestva Ministerstva kulturey Respubliki Saxa

1993 *Konováz serge* (2), Ákutsk, Ministerstvo kulturey RS (Á), Respublikanskij Dom Narodnogo Tvorčestva, KIF « Sitim »

ÁKOVLEV V. Á.

1994 [1992] *Ákutia saxa sire*⁴⁹⁸, Angleterre, Sakhavneshoptorg

Ákutskij Geročeskoj epos Moguči Er Sogotox

1996, Novosibirsk, AN RF, Nauka

ÁSTREMSKIJ C.V.

1929 *Obrazcy narodnoj literatury ákutov*, Leningrad, AN SSSR [*Trudy Komiteta po izučeniû ákutkoj avtonomnoj sovjetskoj sociálističeskoj respubliki*, (7)]

1897 *Ostatki starinnyx verovanij u ákutov*, [*Izvestiâ SORGO* (28/4)]

BARATAY Eric

2003 *Et l'homme créa l'animal. L'histoire d'une condition*, Paris, Odile Jacob

BAŠARIN Gregorij Prokop'evič

1962 *Istoriâ životnovodstva v Ákutii vtoroj poloviny XIX v. – pervoj poloviny XX v.*, Ákutsk, ÁKZ/ÁGU

2003a *Istoriâ agrarnyx otnošenij v Ákutii s drevnix vremen do 1770-x govov* (1), IGI AN RS(Á), Moskva, Art-Fleks

2003b *Istoriâ agrarnyx otnošenij v Jákutii. Agrarnyj krizis i agrarnoe dvizhenie v konce XVII – pervoj treti XIX vv.* (2) IGI AN RS(Á), Moskva, Art-Fleks

BEFFA Marie-Lise et DELABY Laurence

1999 *Festins d'âmes et Robes d'Esprits. Les objets chamaniques sibériens du Musée de l'Homme*. Paris, Publication scientifique du Muséum [*Mémoires du Muséum National d'Histoire Naturelle* (181)]

BEREZKIN G. I.

1993 *Skaży o Mančary, Predaniâ ákutskogo naroda o znamenitom buntare i blagorodnom „razbojnike” Mančary, živšem v načale XIX veka*, Ákutsk, ÁKZ

1957 O ospeckix predanij, in *Sbornik Naučnyx trudov*, Ákutsk, Respublikanskij Muzej im. Ároslavskogo, pp.178-183

⁴⁹⁸ Album de photographies

BERG N.

1853 Svadebnye obrâdy âkutov (o pridannom nevesty : opisanie odeždy, utary, ukrašenij), in *Vestnik* (47), IRGO, pp.32-39

BIČURIN N. Âkinf

1950 *Sobranie svedenij o narodax, obitanšix v srednej Asii v drevnie vremena*, T.I, Moskva-Leningrad

BILŪNKA Alla Afanas'evna

1995 Panteon drevnix božestv, *Ilin* (6) (Âkutsch), pp.51-55

1992 *Âzyčeskie obrâdy âkutov (istoki âkutschkoj dramy)*, Âkutsch, ÂNC SO RAN

BOBBE Sophie

1999 *Taïga – Toundra, au nord, la Dêmesure*, Paris, Autrement [Monde]

BOLO Sehen Ivanovič

1937 *Prošloe âkutov po prixoda russkix po predaniâm Âkutschkogo Okrugâ, Âkutsch, SNK ÂASSR*

2002 *Südii törütterbit oloxtoruttan*, Âkutsch, ÂKI Bičik

BORATAV Pertev-Naili et ROUX Jean-Paul

1968 La divination chez les Turcs, in *La divination, II, Etudes recueillies par André Caquot et Marcel Leibovici*, Paris, PUF, pp.279-329

BOUCHIAT, SANGIER, WALBROECK

1999 Les milieux naturels et leur évolution, in S. Bobbé ed., *Taïga-toundra, au Nord, la démesure*, Paris, [Autrement]

BULYČOV I.

1856 *Putešestvie po vostočnoj Sibiri*, IRGO, Sankt Peterburg

BYCHKOVA-JORDAN Bella et JORDAN-BYCHKOV Terry

2001 *Siberian Village, Land and Life in the Sakha Republic*, Minneapolis, University of Minnesota Press

CAILLE Alain

1994 *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris, La Découverte [Recherches]

CAILLOIS Roger

1967 [1958] *Les jeux et les hommes : le masque et le vertige*, Paris, Gallimard [Idées]

CRATE Susan

2006 Ohuokhai : Sakhas' Unique Integration of Social Meaning and Movement, *Journal of American Folklore* (119/472) pp. 161–183

2006b Investigating Local Definitions of Sustainability in the Arctic : Insights from Post-Soviet Sakha Villages, *Arctic* (59/3), pp. 115–131

2006c *Cows, Kin and Globalization : An Ethnography of Sustainability (Globalization and the Environment)*, Lanham, AltaMira Press

CRUBEZY Eric

2003 *Tombes gelées, fouilles 2003*, Mission archéologique française en Sibérie orientale, Ministère des Affaires Etrangères, Direction de la coopération scientifique, universitaire et de la recherche, Université Paul Sabatier, Toulouse,

disponible sur <http://www-sv.cict.fr/anthropologie/mafso/rapport2003.htm>

CRUBEZY Eric, MARTIN H., GISCARD P-H, BATSAIKHANZ., ERDENBAATARD., MAUREILLE B. et VEDIER J-P

1996 Pratiques funéraires et sacrifices d'animaux en Mongolie à la période proto-historique. Du perçu au signifié à propos d'une sépulture xiongnu de la vallée d'Egyin Gol (région péri-Baïkal), in *Paléorient* (22/1), pp.89-107

ČERSKIJ N. V., KONDAKOV K. G., MOROV A. P.

1968 *Ekonomika i kul'tura narodov severa Ákutii*, Moskva, SO AN SSSR, Nauka

DALAN

2000 *Croyances du peuple Sakba⁴⁹⁹, les divinités-ajy, les esprits-mâîtres et les monstres méchants-abasy*, Ákutsk, ÁGU

DAL' Vladimir

1989-1991 [1880-1882] *Tolkovyj slovar' živogo velikoruskogo ázyka* (4 vol.), Moskva, Russkij Ázyk

DÂKONOVA E. N.

1986 Kul'tovye sooruženiâ na prazdnike syyax, in *Étničeskie kul'tury Sibirii : problemy évolúcii i kontaktov*, Novosibirsk, pp.141-146

DÂKONOVA V. P.

1975 *Pogrebal'nyj obrád tvincev kak istoriko-étnografičeskij istočnik*, Leningrad, AN SSSR, Nauka

DELABY Laurence

1987/1988 Piquets d'attache pour chevaux célestes, *EMS* (18), pp.49-62

1997a A propos des cannes chevalines du Musée de l'Homme, *EMS* (28) [*Bataclan chamanique raisonné*], pp.27-55

1997b Un calendrier iakoute, *EMS* (28) [*Bataclan chamanique raisonné 1*], pp.27-55

1998a Figurations sibériennes d'oiseaux à usage religieux, *EMS* (28) [*Bataclan chamanique raisonné 1*], pp.55-103

1998b Routes et chemins d'esprits chez les Toungouses, *EMS* (29) [*Bataclan chamanique raisonné 2*], pp.31-43

1998c Une corde d'ongon mongole, *EMS* (28) [*Bataclan chamanique raisonné 1*], pp.103-149

⁴⁹⁹ (*sic*)

DELAPORTE Yves

2002 *Le regard de l'éleveur de rennes (Laponie norvégienne). Essai d'anthropologie cognitive*, Louvain-Paris-Sterling, Peeters [Arctique]

DENIS Bernard

2004 La domestication : un concept devenu pluriel, *Productions Animales* (17), pp.161-166

DESCOLA Philippe

2001 *Leçon inaugurale de la chaire d'Anthropologie de la nature*, Collège de France, pp.657-677, disponible sur www.college-de-france/media/anthrop/UPL9811-reSO304descola.pdf

2005 *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard [Bibliothèque des sciences humaines]

DEVLET Marianna Artashirovna

2001 Petroglyphs on the Bottom of the Sayan Sea (Mount Aldy-Mozaga), [Armonk M. E. Sharpe] *Anthropology & Archeology of Eurasia* (40/1), pp.8-96

DIAMOND Jared

2000 *De l'inégalité parmi les hommes, essai sur l'homme et l'environnement dans l'histoire*, Paris, Gallimard [Essais]

Dictionnaires des Peuples. Sociétés d'Afrique, d'Amérique, d'Asie et d'Océanie,

Ed. TAMISIER, Jean-Christophe, 1998, Paris, Larousse

DIGARD Jean-Pierre

1973 Contraintes techniques de l'élevage sur l'organisation des sociétés de pasteurs nomades. Documents et perspectives, in *Etudes sur les sociétés de pasteurs nomades. 1. sur l'organisation technique et économique, Les cahiers d'études et de recherches marxistes* (109), Paris, Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes, pp.33-69

1988 Jalons pour une anthropologie de la domestication animale, Paris, *L'Homme* (108), pp.27-59

1994 *Le cheval, force de l'homme*, Paris, Gallimard [Découvertes]

1990 *L'homme et les animaux domestiques, anthropologie d'une passion*, Paris, Fayard [Le Temps des sciences]

2004 *Une histoire du cheval : art, technique, société*, Arles, Actes sud

DIONE O

1905 Kolymskij okrug, in *Aziátskaâ Rossiâ, Illústrirovannyj geogr. Sbornik, sostavlennyj prepodavatelâmi geografii*, Moskva, pp.498-505

DMITRIEV

1895a K voprosu o stotovodstve u âkutov âkutskogo okruga, Âkutsch, izd. Âkutskogo Statističeskogo Komiteta, Tipografiâ Oblastnogo Pravleniâ, pp.2-61 [Pamâtnaâ knižka âkutskoj oblasti na 1896 god (1)]

1895b Zаметки по âkutskomu skotovedeniû, IV, Âkutsk, Âkutsk, izd. Âkutskogo Statističeskogo Komiteta, Tipografiâ Oblastnogo Pravleniâ, pp. 61-117 [*Pamâtnââ knižka âkutskoj oblasti na 1896 god* (1)]

DOLGIX B. O.

1960 *Podovoj i plemennoj sostav narodov Sibiri v XVII v.*, Moskva, AN SSSR [*Trudy instituta êtnografii im. Mikluxo-Maklaâ, novaâ seriâ* (55)]

DOUGLAS Mary

1992 [1967] *De la souillure, essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte

DRAGAN Radu

1999 *La représentation de l'espace de la société traditionnelle. Les mondes renversés*, Paris, l'Harmattan [Connaissance des hommes]

DRAVERT P. L.

1919 *Materialy k êtnografii i geografii âkutskoj oblasti*, Kazan' (s.éd.)

ELISSEFF Danielle

2001 Les enterrements d'animaux en Chine ancienne : le cas du chien de Confucius, in Ed Bodson Liliane, *La sépulture des animaux : concepts, usages et pratiques à travers le temps et l'espace. Contribution à l'histoire de l'animalité, journée d'Etudes*, Liège, Colloque d'Histoire des connaissances zoologiques, Université de Liège, pp.77-93

EMELÂNNOV Nikolaj Vasil'evič

1965 *Sbornik âkutskix poslovic i pogovorok*, Âkutsk, ÂKI

1980 *Súžety âkutskix olonxo*, Moskva, AN SSSR, Nauka

1983 *Súžety o rannix tipov âkutskix olonxo*, Moskva, Nauka

2000 *Súžety âkutskix olonxo sašitnikax plemeni*, Novosibirsk, IGI AN RS(Â), Nauka

1990 *Súžety olonxo o rodonačal'nikax plemeni*, Moskva, Nauka

EMELÂNNOV Nikolaj Vasil'evič, EFREMOV P. E., ÊRGIS G. U., ALEKSEEV N. M.

1977 *Âkutskie narodnye pesni* (2) : *pesni o trude i byte*, Âkutsk NA SSSR

EMELÂNNOV Nikolaj Vasil'evič, ALEKSEEV N. A., PETROV V. T.

1995 *Predaniâ, legendy i mify saxa (âkutov)*, Novosibirsk, Nauka

EREMEEV V. P.

1980 Mifologičeskie personaži v âkutskix skazkax, in *Mifologiâ narodov Âkutii*, Âkutsk, pp.53-59

ÊRGIS Gregorij Ustinovič

1961 Prazdnik syyax vtoroj poloviny XIX veka, in *Sbornik statej i materialov po êtnografii narodov Âkutii*, (2), Âkutsk, pp.67-76

1967 [1964] *Âkutskie skazki* (1 et 2), Âkutsk IÂLI SO AN SSSR

- 1974 *Očerki po âkutskomu fol'kloru*, Moskva, Nauka
- 1994 *Saxa ostuoruâlara, âkutskie skazki* (2), Âkutsk, ÂKI Bičik
- ÊRGIS Gregorij Ustinovič, POPOV A. A.
- 1960a *Istoričeskie predaniâ i rasskazy âkutov* (1), Moskva-Leningrad, AN SSSR
- 1960b *Istoričeskie predaniâ i rasskazy âkutov*, (2), Moskva-Leningrad, AN SSSR
- FEDOROVA V. N.
- 1990 *Blûda narodov Âkutii*, Âkutsk, ÂKI
- FEDOTOFF A.
- 1997 On symbolism of White Colored animals in Altaic Myths, Legends and Epic (comparative Study), *International Journal of Central Asian Studies* (2), (Seoul), pp.31-41
- FEDOTOVA-NULGYNET M.
- 2001 *Xoroolo-xobuun, oğolorgo ebeen ostuoruâlara*, Djokuuskaj, ÂKI Bičik
- FERRET Carole
- 2004 De l'attache des chevaux à la fécondation des femmes en passant par la cuisine, quelques pistes pour l'exploration des notions altaïques de chaud et de froid, *Etudes rurales* (171-172), Paris, pp.243-270
- FILIPPOVA N. I.
- 1980 Ob odnom epitete Ürüŋ Ajyy Tojona, *Mifologiâ narodov Âkutii*, Âkutsk, pp.71-75
- FISER I. E.
- 1774 *Sibirskaâ istoriâ s samogo otkrytiâ Sibiri do zavoevaniâ sej zemli rossijskim oružiem*, Sankt Peterburg, Imperatorskaâ Akademiâ Nauk
- FON'-GEVAL'D' F.
- 1989 *Zemlá i narody, perevod s poslednego nemeckogo izdaniâ (4 tom) v 4-yx tomax pod redakciej F. Grizdeva* (2), *Živopisnaâ Aziâ (s kartoú i 130 risunkami)*, Peterburg
- FRANCFORT Henri-Paul
- 1995 Note sur les animaux composites de [pétroglyphes] Tamgaly : le cheval cornu, *Bulletin of the Asian Institute, New Series* (9), pp.185-198
- FREUD Sigmund
- Totem et tabou* [1913], *Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, disponible sur <http://pages.infinet.net/sociojmt>
- G. P.
- 1914 Sledy animizma v verovaniâx âkutov, *Pravoslavnyj Blagovestnik* (3), Moskva, p.185-207
- GABYŠEV Mixail Fedorovič

2002 *Âkutskoje konevodstvo (ekonomičeskie i organizacionnye osnovy konevodstva)*, Novosibirsk, Ministerstvo Sel'skogo Xozâistva RS(Â) / Âkutskej Naučno-Issledovatel'skij Institut Sel'kogo Xozâistva SO RAN

GAVRIL'EVA R. S.

1998 *Odežda naroda saxa, konca XVII- serediny XVIII veka*, Novosibirsk, AN RS(Â) / IGI, Nauka

GEVAL'D'

Voir FON'-GEVAL'D'

GHIRSHMAN Roman

1963 *Perse*, Paris, Gallimard [Univers des Formes]

GODBOUT Jacques T. et CAILLE Alain

1992 *L'esprit du don*, Paris, La découverte [Anthropologie]

GODELIER Maurice

1984 *L'idéal et le matériel*, Paris, Fayard [Pensées, économies, sociétés]

1998 «Aux sources de l'anthropologie économique», *Socio-Anthropologie* (7), «Interpellation de l'économie»

Disponible sur

<http://revel.unice.fr/anthropo/document.html?id=98&format=print>

GOGOLEV Anatolij Ignat'evič.

1980 *Istoričeskaâ étnografiâ âkutov, Učebnoe posobie*, Âkutsk, ÂGU / Ministerstvo Vysšego i Srednego Specâl'nogo Obrazovaniâ RSFSR

1993 *Âkuty (problemy étnogeneza i formirovanâ kul'tury)*, Âkutsk, Ministerstvo kul'tury Respubliki Saxa / ÂGU

1994 Nekotorye osobennosti âkutskoj étnokul'tury, *Âzyk – mif – kul'tura narodov Sibirii*, Âkutsk, Gos. Komitet RF po Vysšemu Obrazovaniû, ÂGU pp.24-33 [*Sbornik naučnyx trudov*] (3)

GOGOLEV Zaxar Vasil'evič

1970 *Âkutiâ na rubeže XIX-XX vv.*, Novosibirsk, Institut Istorii, Filologii i Filosofii SO AN RAN, Nauka

GOL'MAN Vol'demar

1872, *Zametki o konevodstve v âkutskoj oblasti*, Peterburg, in Izd. Âkutskogo Oblastnogo Statističeskogo Komiteta, *Pamâtnaâ knižka âkutskoj oblasti na 1871 g.*, pp.122-137

GRAČ A. D.

1968 Drevnejšie tûrskie pogrebeniâ s sožženiem v Central'noj Azii, in *Istoriâ, arxeologijâ i étnografiâ Srednej Azii*, Moskva, pp.209-210

GRAČEVA G. N.

1977 Konstrukciâ pogrebal'nyx sooruženij i nekotoryx sibirskix narodnostej, in *Polevyje issledovaniâ Instituta Étnografii 1975*, Moskva, Nauka, pp.63-70

GUMILEV Lev Nikolaevič

1967 *Drevnie túrki*, Moskva, Institut Narodov Azii, Nauka

GURVIČ I. S.

1977 *Kul'tura severnyx âkutov-olenevodov, k voprosu o pozdnyx etapax formirovaniâ âkutskogo naroda*, Moskva, AN RAN, Nauka

1980a Poxoronnaâ obrâdnost', âkuty, in *Semejnaâ obrâdnost' narodov Sibirii, opyt sravnitel'nogo izučeniâ*, Moskva, AN SSSR, Nauka, pp.97-100

1980b Svadebnaâ obrâdnost', narody ũžnoj sibirii, âkuty, in *Semejnaâ obrâdnost' narodov Sibirii, opyt sravnitel'nogo izučeniâ*, Moskva, AN SSSR, Nauka, p.15-19

GUTHRIE William

1817 *Abrégé de la nouvelle géographie*, rédigé depuis son origine (1800) jusqu'à ce jour par Hyacinthe Langlois (2), Paris, Imprimerie Hyacinthe Langlois

HAMAYON Roberte

1990 *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'Ethnologie, [*Mémoires de la Société* (1)].

1996 Chamanisme, bouddhisme, héroïsme épique : quel support d'identité pour les Bouriates post-soviétiques ?, *EMS* (27), pp.327-359

1997 *Taïga, terre de chamanes*, Paris, Editions de l'Imprimerie nationale

1998 L'épingle du jeu, *Plus réel que le réel, le symbolisme, la revue du MAUSS semestrielle*, Paris, La découverte/MAUSS (12), pp.103-121

2001 Nier la mort, stimuler l'amour et rappeler la vie ou Le traitement funéraire du gibier abattu chez les peuples chasseurs de la forêt sibérienne, in Ed. Liliane Bodson, « *La sépulture des animaux : concepts, usages et pratiques à travers le temps et l'espace* », *Colloque d'Histoire des connaissances zoologiques*, Liège, Université de Liège

2003 : Les peuples autochtones d'Asie septentrionale en contexte post-communiste, disponible sur http://www.reseau-asic.com/rf/ed_fr_0_2016.html

HARVA Uno

1959 [1933] *Les représentations religieuses des peuples altaïques*, Paris, Gallimard

HATTO A.

1980 Xara kyyrçyt – An Enquiry into Brother-Sister Relations in Yakut Epic Poetry, in *Zentralasiatische Studien des Seminars für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn* (14/1), Wiesbaden, Kommissionsverlag Otto Harrassowitz, pp. 109-139

HELL Bertrand

1999 *Possession et chamanisme, les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion

HOPPÁL Mixail

2003 Shamans in Buryat Sacrificial Rituals, *Bibliotheca shamanistica* (11) [*Rediscovery of shamanic heritage*], Budapest, Akadémiai Kiado, pp.211-227

HUMPHREY Caroline

2001 Remarques sur la coupe des crins et la castration des chevaux mongols, *ANDA* (41), pp.18-22

IONOV V. M.

1896 K vosprosu o skotovodstve u âkutov Âkutskogo okruga. [*Pamâtnaâ knižka Âkutskoj oblasti za 1896 god* (1)]

1913 Orel po vozzreniâm âkutov, *Sbornik MAE* (16) (Sankt Peterburg)

1916 Dux-Xozâin lesa u âkutov, *Sbornik MAE* (4/1) (Sankt Peterburg)

1918 K voprosu ob izučenii doxristianskix verovanij âkutov, *Sbornik MAE* (5/1)

IONOVA O. V.

1952 Žilye i xozâistvennye postroiiki âkutov, *Sibirskij étnografičeskij sbornik* (1), pp.239-320 [*Trudy Instituta Étnografii* (18)]

IVANOV M. S.

1981 Bereza – počitaemoe derevo âkutov, *Polârnaâ zvezda* (6) (Âkutsk)

IVANOV S. V.

1976 Âkutskie konovâzi, in *Material'naâ kul'tura narodov Sibiri i Severa*, Leningrad, AN SSSR, Nauka, pp.213-224

1954 *Material'nyy izobrazitel'nomu iskusstvu narodov Sibiri XIX – načala XX v. Súžety risunok i drugie vidy izobraženij na postkosti*, Moskva-Leningrad

1971 Starinnyj âkutskij obrâd, svâzannyj s roždeniem rebenka, *Religioznye predstavleniâ i obrâdy narodov sibirii v XIX-načale veka* [*Sbornik MAE* (27)], ANSSSR, p.142-147,

IVANOV V. F.

1974 *Istoriko-étnografičeskoe izučenie Âkutii XVII-XVIII vv.*, Moskva

IVANOV V. N.

1994 Âkuty, *Narody Rossii, enciclopediâ*, Moskva, Bolšaâ Rossijskaâ Encyclopediâ

1983 *Âkutskie narodnye pesni – toûk* (4), Âkutsk, IÂLI SO AN SSSR

IVANOV V. N., MUXOPLEVA S. D., NIKOFOROV V. M.

2004 *Âkutskij epos v kontekste epičeskogo naslediâ narodov mira : sbornik. naučnyx statej*, Âkutsk, IGI AN RS(Â) SO RAN

JAKOBSON Esther, KUBAREV Vladimir, DANDENSURENJIN Tseevendorj

2002 *Répertoire des Pétroglyphes d'Asie Centrale. Fascicule 6/6, Mongolie du Nord-Ouest, tsagaan Salaa, бага Oigor. Texte et figures*. Mémoire de la Mission archéologique française en Asie Centrale, Paris, Ed. De Baccard

JOHELSON Waldemar

1906 Kumis Festival of the Yakut and the Decoration of Kumis Vessels, *Anthropological Papers, [Boas Anniversary Volume]* (New-York)

1928 *People of Asiatic Russia*, New York, The American Museum of Natural History

1931 The Yakut, *Observations on the face and teeth of the North American Indian* (83/1), New York, The American Museum of Natural History, pp. 33-225

JORDAN-BYCHKOV Terry

Voir : BYCHKOVA-JORDAN Bella

KLARK Pavel

1864 *Viljjsk i ego okrug*, Irkutsk [Tipografiâ Štaba Vojsk, Zap. SO RGO, kn. 7]

KLÁŠTORNY S. G.

1981 Mifologičeskie sůžety v drevnetûrskix pamâtnikax, *Tûrkologičeski sbornik 1977* (Moskva), pp117-139

KOČMAR N. N.

1994 *Pisaniy Ákutii, istoriâ i kul'tura vostoka Asii*, Novosibirsk, Isdatel'stvo Instituta Arxeologii i Êtnografii SO RAN

KOLODEZNIKOV S. K.

1994 K probleme tradicionnogo mirovozzreniâ âkutov, *Ázyk – mif – kul'tura narodov Sibirii Ákutsk*, Gos. Komitet RF po Vysšemu Obrazovaniû, ÁGU, pp.217-227 [*Sbornik naučnyx trudov* (3)]

KOLPAKOVA T. A.

1933 *Epidemiologičeskoe obsledovanie viljjskogo okruga ÁASSR*, Leningrad, AN SSSR [*Trudy Soveta po Izučeniâ Proizvoditel'nyx Sil, Ákutskaâ seriâ* (12)]

KONSTANTINOV Ivan Vasil'evič

1966 O čem rasskazyvaût pogrebeniâ (drevne-âkutskie), *Polârnaâ zvezda* (3) (Ákutsk), pp.119-123

1970 O zaxoroneniâx s konem v Ákutii (novye materialy po êtnogenezu âkutov), *Po sledam drevnix kul'tur Ákutii*, Ákutsk, pp.183-197

1971 *Materialnaâ kul'tura âkutov XVIII veka (po materialam pogrebenij)*, Ákutsk, IÂLI SO ANSSSR

1975 Proisxoždenie âkutskogo naroda i ego kul'tury, *Ákutiâ i ee sosedi v drevnosti*, Ákutsk, pp.122-132

KOPERIN N.,OKOROKOVA V.

2003 At baxarsan, *Čolbon* (7), (Ákutsk) pp.81-83

KOPYRIN N. S.

1997 *Izobrazitel'nye sredstva âkutskoj poezii*, Ákutsk, AN RS(Á)

KORNILOV I.

1908 Obrâd posvâšeniâ kuzneca i Kytaj Baxsy. Kak stanovâtsa šamanami, *Vestnik* (39), SORGO, pp. 292-294

KOSTROV K.

1854 Neskol'ko slov o turuxanskix âkutov, *Žurnal Ministerstva Vnutrennix Del* (8) (Sankt Peterburg)

KOZAKOV E. P.

1984 O kul'te konâ v srednevekovyx pamâtnikax Evrazii, in *Zapadnaâ Sibir' v èpoxu srednevekov'â*, Tomsk, pp.99-110 (s.éd.)

KRASÛK A. A.

1927 *Počvy lensko-amginskogo vodorozdela (Âkutskej okrug), Otčet aldanskogo otrâda Âkutskej ekspedicii ANSSSR v 1995 g. pri načal'stvom A.A. Grogoreva*, Leningrad, AN SSSR, [*Trudy Komissii po isučeniû Avtonomnoj Soveckoj Socialističeskoj Respubliki* (6)]

KRIVOŠAPKIN-AJYNGA Andrej

1998 *EvrAzijskij soûz*, Âkutsch, ÂKI Bičik

KSENOFONTOV Gavril Vasil'evič

1929 *Xrestes. Samanizm i xristianstvo*, Irkutsk (s.éd)

1992 *Šamanizm, izbrannye trudy*, Âkutsch (s.éd)

1992 *Urânxaj Saxalar, očerki po drevnej istorii âkutov*, T. 1 et 2, Âkutsch, Naciona'lnoe Izdatel'stvo RS(Â)

1998 *Les chamanes de Sibérie et leur tradition orale, suivi de Chamanisme et christianisme*", Paris, Albin Michel

2004 [1977] *Elleâda, materialy po mifologii i legendarnoj istorii âkutov*, Âkutsch, AN SSSR IÂLI, ÂKI Bičik

KULAKOVSKIJ Aleksej Eliseevič

1923 *Materialy dlâ izučeniâ verovanij âkutov*, Zapiski Âkkutskogo Kraevedčeskogo Geografičeskogo Obšestva, Âkutsch

1979 *Naučnye trudy*, Âkutsch, SO AN SSSR, IÂLI

Kul'turnoe nasledie naroda Saxa

1994, Sankt-Peterburg-Jakutsch, Lenart

KURČATOVA Faina Innokent'evna

1993 *Sakkyryr ebennere*, Âkutsch, Centr Kul'tury i Iskusstva im. Kulakovskogo / Poligrafist

2001 *Kraj grez moix, Eveno-bytantajskij ulus*, Âkutsch, ÂKI Bičik

KUZ'MINA Lûbov'

2000 *Semantika naskal'nyx izobaženij Âkutii*, *ILIN* (1/20), Âkutsch

disponible sur internet : <http://ilin.sakhaopenworld.org/2000-1/65.htm>

LAMBERT Jean-Luc

1999-2000 *La fête nenetse des éleveurs de rennes*, *EMS* (30-31) [*Jeux rituels*], pp.47-72

2002-2003 *Sortir de la nuit : essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien)*, numéro double spécial de *EMS* 33-34.

LANDAIS E.

2001 Le marquage du bétail dans les systèmes pastoraux traditionnels, *Rev. Sc tech Off int Epiz.* (20/2), pp.445-462

LAVRILLIER Alexandra

1999 Iengra en 1995 : "tant qu'il y aura des rennes, il y aura des Evenks, in *Sibérie II, questions sibériennes*, Paris, Centre d'Etudes Slaves, Culture des Sociétés de l'Est, (4), Institut d'Etudes Slaves, pp.459-475

2000 La taïga : le berceau des Evenks. Les représentations de la nature chez un peuple altaïque de Sibérie, *Boréales* (78-81), pp.25-44

2001 Soxranenie nematerial'noj kul'tury u evenkov olenevodov-oxotnikov ŭgo Ākutii i amurskoj oblasti, *Actes de colloque du Seminar on the application of the UNESCO (1989) "Recommendation on the safeguarding of traditional culture and folklore" in the region of Siberia of the Russian federation*. Iakoutsk

LAZAREV P. A.

1980 *Antropogennoye lošadi Ākutii*, Institut Geologii SO AN SSSR, Moskva, Nauka

1975 K istorii lošadi roda Equus v Ākutii, in *Stratigrafiā, paleontologiā i litologiā osadočnyx formacij Ākutii*, Ākutsk, CO RAN SSSR, pp.173-183

LECOMTE Henri

1994 Quelques clefs pour les chants et musiques sibériens, *Les Sibériens*, numéro spécial Autrement (78) [Monde], pp.197-203

2001 Musiques et chants dans le nord et l'extrême-orient sibériens, in Ed. Maison des Cultures du Monde, *Les spectacles des autres, Questions d'ethnoscénologie II*, Babel (15) [Internationale de l'imaginaire,], pp.137-149

2003 Chants de Sibérie : les esprits écoutent, *Slovo [Sibérie paroles et mémoires (28-29)]*, pp.215-231

2006 Approches autochtones du chamanisme sibérien au début du XXI^e siècle, *Cahiers de musiques traditionnelles* (19), pp.37-52

LEL'CUK

1976 Ākutskie i burātskie konovāzi (po materialam ekspedicii 1950-1960-x gg.), in *Material'naā kul'tura narodov Sibiri i Severa*, Leningrad, AN SSSR, Nauka, pp. 225-230

LEROI-GOURHAN André

1936 [3^{ème} éd] *La civilisation du renne*, Paris, Gallimard [Géographie humaine]

1964 *Les religions de la préhistoire*, Paris, PUF [Quadrige]

LESTEL Dominique

1996 *L'animalité, essai sur le statut de l'être humain*, Paris, Hatier [Optiques philosophiques]

LEVI-STRAUSS Claude

1976 *Anthropologie structurale 2*, Paris, Plon

LINDENAU Ā. I.

1983 *Opisanie narodov Sibiri, pervaja polovina XVIII veka, istoriko-étnografičeskie materialy o narodax Sibirii i severo-Vostoka*, Magadan, Magadanskoe Knižnoe Iizdatel'stvo

LIPEC Raxil' Salomonovna

1984 *Obrazy batyra i ego koná v túrkomongolskom epose*, Moskva, Nauka

LOT-FALCK Eveline

1953 *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, Gallimard

1968 La divination dans l'Arctique et l'Asie septentrionale, in Eds. Caquot André et Leibovici Marcel, *La divination, II*, Paris, PUF, pp.247-277

1972 Les incarnations de l'ilbis yakoute, in *Traditions religieuses et parareligieuses des peuples altaïques*, Paris, PUF, pp. 65-77

1977 Koča-Kan rituels érotiques altaïens, *EMS* 8, pp.19-73

LOWIE Robert

1969 *Traité de sociologie primitive*, Paris, Payot [Petite bibliothèque]

MAAK Ričard Karlovič

1994 [1887] *Vilijskij okrug ákutskoj oblasti*, Moskva, Ána

MAJ Emilie

2005a Compte rendu de « Jean-Pierre Digard. *Une histoire du cheval : art, technique, société*. Arles, Actes Sud, Paris, *L'Homme* (175-176), 503-505

2005b Bilan des missions ETHNOEQUID 2003 et 2004 réalisées par E. Maj dans le cadre des campagnes arctiques de l'Institut Paul-Emile Victor, *Bilan d'Activités de l'IPEV*, Plouzané, IPEV

2005c Compte rendu du livre de Jean-Pierre Digard, « Une histoire du cheval : art, techniques, société, Arles, 2004 », Paris, *L'Homme* (175-176), *Vérités de la Fiction*, pp.503-505

2006a Croyances et convenances iakoutes autour du sobo : ethnographie du poisson où tout est bon, Paris, *L'Homme* (177-178), pp.303-328

2006b Sibérie Extrême Orientale : la nature dans la ville post-communiste sibérienne, *Strates*, pp.253-270

2006c Kak ákuty edât máso 'dikix' lošadej ili ideal 'dikoj' lošadi u ákutov oxotnikov i konevodov, *Meždunarodnij kongress « Problemy ustojčivogo razvitiâ tabunnogo konevodstva, sekcija : social'nye značeniâ istoričeskix i kul'turnyx tradicij narodov v razvitiî tabunnogo konevodstva*, Ákutsk, IGI, pp.22-32

2007 Compte rendu du livre de Françoise Aubaile, Mireille Bernard & Patrick Pasquet, *La Viande : un aliment, des symboles*, Aix-en-Provence, Édisud, 2004, *L'Homme* (181), pp. 234-237

[Sous presse] Compte rendu du livre de Piers Vitebsky, Reindeer people. Living with animals and spirits in Siberia, Harper Collins Publishers, London, 2005, in *EMS*

[Sous presse] Sacred landscape in Northern Yakutia, in Jordan Peter, *Landscape and Culture in the Siberian North*, University College London Press

MAKAROV D. S.

1983 *Narodnaâ mudrost' âkutov*, Âkutsk

MANDAR

(voir NEUSTROEV Boris Federovič)

MARFUSALOVA A. D.

2004 Korennoe naselenie ûžnoj Âkutii, in *Aldanskij ulus, istoriâ, kultura, fol'klor*, Âkutsk, ÂKI Bičik [Ulusy RS(Â)]

MAUSS Marcel

1950 Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/PUF, pp.145-285

MAUSS Marcel, HUBERT H.

1899 Mélange d'histoire des religions : essai sur la nature et la fonction du sacrifice, *l'Année sociologique* (2), pp.29-138, document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, collection: « Les classiques des sciences sociales » disponible sur http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

MENOVŠIKOV G. A.

1981 *Skazki severa*, Leningrad, Detskaâ Literatura

MICKEVIČ S. I.

1929 *Menerik i Emirâčen'e, formy isterii v kolymskom krae*, Leningrad, [Materialy komissii po izučeniû Âkutskoj avtonomnoj sovetskoj socjialističeskoj respubliki (15), AN SSSR]

MIDDENDORF A. F.

1878 *Sever i vostok Sibiri v estestvenno-istoričeskom otnošenii, otd. IV korennye žiteli Sibiri* (7), Sanktpeterburg [*Putešestvie na Severo-vostok sibiri* (2)]

MILLER G. F.

1750 *Opisanie sibirskogo carstva i vsech priožšedšix v nem dele ot načala a osoblivo ot pokoreniâ ego rossijskoj deržavy po sii vremena* (1), Sanktpeterburg, Imperatorskaâ Akademiâ Nauk

MYREEVA A. N.

2004 Evenki aldanskogo rajona i ix fol'klor, in *Aldanskij ulus, istoriâ, kultura, fol'klor*, Âkutsk, ÂKI Bičik [Ulusy RS(Â)]

NEKLÛDOV S. Û.

1981 Mifologiâ tûrskix i mongolskix narodov (problemy vzaimosvâzej), *Tûrkologičeski sbornik 1977* (Moskva), pp.183.203

NEUSTROEV Boris Federovič

2002 *Iis-küüs ojuuta-d'arğaata, uzory šit'â*, Âkutsk, ÂKI Bičik

1994 *Kömüs uustarygar kômö*, Âkutsk, ÂKI Bičik

1990 *Saxa ornamentara*, Djokuuskaj, Saxa ASSR Kul'turatyn Ministerstvota

1997 *Saxa tuoba*, Djokuuskaj, Naučno-Vnedrenčeskij centr INGATEK LTD

NIKIFOROV V. M.

1994 Opyt motivacii epičeskogo krika (na materiale âkutskich predanij i legend), in *Âzyk – mif – kul'tura narodov Sibirii [Sbornik naučnyx trudov (3)]*, Âkutsk, Gos. Komitet RF po Vysšemu Obrazovaniû, ÂGU, pp.163-169

NIKOLAVENA L. A., STAROSTIN S. N., POPOVA Z. N.

1996 *Âkutskie narodnye tancy Tühülge*, Âkutsk, Ministerstvo kul'tury RS(Â)

NOSOV M. M

1948 Stilevye priznaki âkutskogo uzora, in *Sbornik materialov po étnografii âkutov*, ANSSSR, Âkutskaâ-Issledovatel'skaâ Baza, Âkutsk, pp.107-117

NOSOV M. V.

1957 Evolûcionnoe razvitie âkutskoj odeždy s konca stoletia do 1920-x godov, in *Sbornik naučnyx statjej (2)*, Âkutsk, Âkutskij Republikanskij Kraevedčeskij Muzej im. Âroslavskogo, pp.110-128

1955 Odežda i ee ukrašeniâ u âkutov XVII-XVIII vekov, in *Sbornik naučnyx statjej (1)*, Âkutsk, Âkutskij Republikanskij Kraevedčeskij Muzej im. Âroslavskogo, pp.101-125

NOVGORODOV I. D.

1955 Arxeologičeskie raskopki muzeâ, nekotorye predvaritel'nye dannye, in *Sbornik naučnyx statjej (1)*, Âkutsk, Âkutskij Republikanski Kraevedčeski Muzej im. Âroslavskogo, pp.142-155

NOVGORODOV Semen Andreevič

1915 [1914] Dux-xozâin lesa u âkutov, *Živaâ starina*, Priloženie N°1

NOVIKOV A. F.

1993 *Logos, kul'tura i civilizaciâ. Tesisy dokladov*, Âkutsk, ÂGU

Obšee obozrenie âkutskoj oblasti 1892-1902 gg

1902 Âkutsk, Izd. Âkutskogo Statističeskogo Komiteta

OGOTOEV Petr

2000 *Ebe Xara attaax Eles Bootur*⁵⁰⁰, Âkutsk, Ministerstvo Obrazovaniâ Respubliki Saxa

OJUNSKIJ Platon Alekseevič

1927 Âkutskaâ skazka (olonxo), ee sūžet i soderžanie, *Saqa Kâskilâ (1/4)* (Âkutsk), pp.98-139

1975 *Nûrgun Bootur Stremitelnyj*, ÂKI, Âkutsk

OKLADNIKOV Aleksej Pavlovič

1955 Prošloe Âkutii do prisoedineniâ k russkomu gosudarstvu, *Istoriâ âkutskoj ASSR (1)*, Moskva-St Pétersbourg, AN SSSR

⁵⁰⁰ Edition trilingue yakoute, russe, anglais

- 1964 *Olen' Zolotyje roga*, Léningrad-Moskva
- OKLADNIKOV Aleksej Pavlovič, ZAPOROŽSKAÂ V. D.
 1959 *Lenskije pisanicy, naskalnye risunki u derevni Siškino*, Moskva-Leningrad, IÂLI AN SSSR
 1969 *Petroglify Zabajkal'â*, Leningrad, Nauka
- ORBAN R., POLET C., EROGUCK A.
 2000 Le cheval du kourgane scythe de Kizil (Sibérie) a-t-il été enterré avec son cavalier ? in Ed. Bodson Liliane, *Les animaux que l'homme choisit l'inhumier. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans les rites funéraires*. Colloque d'Histoire des connaissances zoologiques (11), Liège, Université de Liège, pp.63-64
- OÛNSKAÂ S. P.
 1975 *Âkutskie zagadki*, Âkutsk, ÂKI
 1980 Otgoloski mifičeskix predstavlenij v âkutskich zagadkax, in *Mifologija narodov Âkutii*, Âkutsk, pp.46-53
- P. G. Voir G. P.
- PARXOMENKO S. G.
 1928 *Otčet o poezdke v viljujskij okrug*, Leningrad AN SSSR, [*Materialy po izučeniû Âkutskoj ASSR*(14)]
- PAUL-LEVY F., SEGAUD Marion
 1983 *Anthropologie de l'espace*, Paris, Centre G.Pompidou / Centre de Création Industrielle
- PAVLINOV D. M., VITASEVSKIJ A. N., LEVENTAL' L. G.
 1929 Bračnoe pravo u âkutov, *Materialy po obyčnomu pravu i po obšestvennomu bytu âkutov*, Leningrad [*Trudy Komisii po izučeniû ÂASSR* (4), pp.47-63]
- PAVLOVSKIJ A.
 1870 *Neskol'ko slov o demonologii âkutov*, IVSORGO, (1/3)
- PEKARSKIJ Eduard K.
 1925 *Materialy po Âkutskomu obyčnomu pravu (tri dokumenta)*, Sbornik MAE (5/2) (Leningrad)
 1927 Srednââ Âkutskaâ svad'ba, *Vostočnye zapiski* (1), Leningrad, Leningradskij Institut Živyx Vostočnyx Âzykov im. Erukidze
 1958 *Slovar' âkutskogo âzyka* (1958-1959 3 vol.), Petrograd, Izdanie Imperatorskoj Akademii Nauk
- PEKARSKIJ Eduard K., EMELÂNOV N. V.
 1994 *Ala-bulkun, Âkutskoe olonxo*, Âkutsk, IÂLI AN RS(Â)
- PEKARSKIJ Eduard K., POPOV N. P.
 1928 *Sredi âkutov. Očerki po izučeniû Âkutskogo kraâ* (2), Irkutsk
- PEKARSKIJ Eduard K., VASILIEV V. N.

- 1910 *Plaš i buben' Ákut'skogo šamana*, Sanktpeterburg [*Materialy po étnografii Rossii* (1)]
- PESTEREV Vladimir Il'ič
- 2000 *Stranicy istorii Ákutii v dokumentax, legendax, mifax : dlá detej staršego škol'nogo vozrasta*, Ákutsk, ÁKI Bičik
- 2001 *Istoriá Ákutii v licax*, Jakutsk, Bičik
- POMASKINA G. A.
- 1921 Ákuty v XVIII veke, Ákutsk [*Trudy naučno-issledovatel'skogo obšestva „Saxa Keskile“* (1)]
- POPOV A.
- 1879 *O šamanstve ákutov* [*Zav. IVSOIRGO* (17)]
- POPOV A. A.
- 1913 *Ziliše, odežda i piša ákutov*, Ákutsk, Ákut'skoe Tipografičeskoe Oblastnoe Upravlenie
- 1928a Kul't bogini Ajyyhyt u ákutov, *Kul'tura i pis'mennost' Vostoka* (3) (Baku)
- 1928b Materialy po šamanstvu u ákutov. Kul't bogini Ajysyt u ákutov, *Kul'tura i pis'mennost' Vostoka*(1) (Baku)
- 1936 *Ákut'skij fol'klor*, Leningrad (s.éd.)
- 1947 Polučenie šamanskogo dara u vilújskix ákutov, Moskva-Leningrad [*Trudy IE AN SSSR, Novaá seriá* (11)]
- 1949a Materialy po istorii religii ákutov byvšego Vilúskogo okruga, Moskva-Leningrad [*Sbornik MAE* (11)]
- 1949b Starinnaâ ákut'skaâ ūrta, *Sbornik MAE* (10), pp.98-106
- POPOV B. N.
- 1994 *Izmenenie sem'i narodov Ákutii*, Ákutsk, Ministerstvo Obrazovaniâ RS(Á)
- POPOV G. A.
- 1926 *Ákut'skij kraj, posobie k izučeniû ÁASSR* (2), *Naselenie i narodnosti Ákut'skogo kraá*, Ákutsk
- POPOV G. V.
- 1980 Ob etimologii nekotoryx terminov šamanizma, in *Mifologijâ narodov Ákutii*, Ákutsk, ÁKI, pp.59-63
- 1994 *Xantan xaannaaxpytyj ?*, Ákutsk, ÁKI
- POPOV I. I.
- 1999 *Oloŋxo tyla-öbö*, D'okuuskaj, ÁKI Bičik
- POTAPOV I. A.
- 1972 *Ákut'skaâ narodnaâ rez'ba po derevu*, Ákutsk
- POTAPOV Leonid Pavlovič

1977b La signification rituelle du pelage des chevaux chez les populations saïano-altaïennes, *l'Ethnographie* (74-75), pp.81-93

1972 Umaj – božestvo drevnix tûrkov v svete êtnografičeskix dannyx, *Tûskologičeskij sbornik* (Moskva), pp.265-286,

PUXOV I. V.

2004a *Geroičeskij epos altae-saânskix narodov i âakutskie olonxo*, Âkutsk, IGI RAN AN RS(Â)

2004b *Âkutskij geroičeskij epos – olonxo. Publikaciâ, perevod, teoriâ, tipologiâ, Izbrannye stat'i.*, Âkutsk, AN RS(Â) IGI

PRIKLONSKIJ V. L.

1891 Tri goda v âkutskoj oblasti, *Živaâ starina* (4), pp.58-(?)

1890 Âkutskie narodnye pover'â i skazki, *Živaâ starina* (4) pp.168-169

1890 Poxorony u âkutov v severnoj časti Âkutskoj oblasti, *Sibirskij sbornik* (1), Irkutsk, pp.164-165

PRIPUZOV N. P.

1890 *Melkie zametki o âkutax*, Irkutsk [*Izv. V'SORGO* (2/2)]

1884 *Svedeniâ dlâ izučeniâ šamanstva u âkutov Âkutskogo okruga*, Irkutsk [*Izvestiâ V'SORGO* (15/3-4)]

PROPP Vladimir

1965 *Morphologie du conte*, Paris, Seuil [Poétique]

PUXOV I. V.

1962a *Âkutskij geroičeskij epos olonxo, osnovnye obrazy*, Moskva, AN SSSR

1973 Skazka li olonxo ? (o žanre âkutskix olonxo), *Specifika fol'klornyx žanrov*, Moskva, Institut Mirovoj Literaturny im. A.M.Gorkogo ANSSSR, Nauka, pp.256-268

RECLUS Elisée

1881 *L'Asie Russe*, Paris, Hachette et Cie [*Nouvelle géographie universelle, la terre et les hommes* (6)]

REICH Karl

2001 Epopée turque d'Asie centrale, *EMS* (32), pp.7-162

ROMANOVA Ekaterina Nazarovna

1994 *Âkutskij prazdnik ysyax : istokii predstavleniâ*, Novosibirsk, IÂLI SO RAN,

1997 *Ľûdi solnečnyx lučej s povod'âmi za spinoj' (sud'ba v kontekste miforitual'noj tradicii âkutov)*, Moskva, Institut Êtnologii i Antropologii im. N.N Mikluxe-Maklaâ RAN

ROUX Jean-Paul

1966 *Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve

1984 *La religion des Turcs et des Mongols*, bibliothèque historique, Paris, Payot [Histoire des Religions]

RUDENKO S. I.

1960 *Kul'tura naseleniâ central'nogo Altaâ v skifskoe vremâ*, Moskva-Leningrad

SABARAJKINA Lia

2000 *Kyyl-süöl ejgetiger, orto uonna ulaxan saastaax oğolorgo kepseenner*, Âkutsk

SALES Anne de

1980 Deux conceptions de l'alliance, à travers la fête de l'ours en Sibérie, *EMS* (11) [Numéro spécial, *L'Ours, l'Autre de l'homme*], pp. 147-213

1981 La relation forgeron-chaman chez les Yakoutes de Sibérie, *L'Homme* (21/4), pp. 35-61

SAMSONOV N. G.

1994 *Dva âzyka dva rodnika*, Âkutsk, ÂKI Bičik

1996 *Slovar zaimstvovannyx slov*, Âkutsk, ÂKI Bičik

SAŠENKOV E. P.

1989 *Na počtovyx traktax Severa (k istorii počty Âkutii)*, Âkutsk, ÂKI

1993 *Saxa tanaba, učuutal kômö, Âkutskaâ odežda v pomoš' učitelü*, Âkutsk, Ministerstvo Obrazovaniâ RS(Â)

SAVINOV D. G.

1981 Antropomorfnye izvaâniâ i vopros o rannix tûrko-kyrgyzskix svâzâx, *Tûrkologičeskij sbornik 1977*, (Moskva), pp.232-255

SAVVIN A. A.

1948 Âkutskij kumys, in *Sbornik materialov po ètnografii âkutov*, Âkutsk, AN SSSR, Âkutskaâ-Issledovatel'skaâ Baza, pp.117-138

SAVVIN E.V.

2000 O roli cveta v duxovnoj kul'ture âkutov, *Ètnografičeskij sbornik* (1) (Âkutsk), pp.43-47

SAXA

1992 [1916] Osnovnye zadači âkutskoj intelligencii, Âkutsk, *ILIN*

disponible sur <http://www.sakhaopenworld.org/ilin/1992/59.htm>

SEGAUD Marion

Voir PAUL-LEVY F.

SEROSEVSKIJ Vaclav Leopoldovič

1902 Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes, Paris, *Revue de l'Histoire des Religions* (46 / 2) pp.204-233

1902b Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes, Paris, *Revue de l'Histoire des Religions*, (46 / 3) pp.199-338

1993 [1896] *Âkuty, opyt ètnografičeskogo issledovaniâ*, Moskva, Rossijskaâ političeskaâ enciklopediâ

SIGAUT François

1980 Un tableau des produits animaux et deux hypothèses qui en découlent, *Production Pastorale et Société*, N°7, pp.20-36

1988 Critique de la notion de domestication, Paris, *L'Homme* (108), pp.59-71

1995 Le monothéisme et les animaux, in Lizet Bernadette, *Des bêtes et des Hommes*, Paris, Editions du Comité des travaux historiques et scientifiques

SIVTSEV-SUORUN OMOLLOON (Dmitrij Kononovič)

1990 *Âkutskie skazki*, Âkutsk, ÂKI

SLAVININ V. D.

1994 Žertvoprinošenje konâ duxu-pokrovitelû roda u verxnix kumandincev, in Funk D. A., *Problemy etničeskoj istorii i kul'tury Turko-Mongol'skix narodov Úžnoj Sibirii i sopredel'nix territorij*, Moskva, pp.57-73]

SLEPCOV A. A.

1886 *O verovaniâx âkutov Âkutskoj oblasti*, [*VSORGO* (17/1-2)], Irkutsk

SLEPCOV Platon Alekseevič

1972 *Âkutsko-russkij slovar'*, 25300 slov, Moskva, IÂLI SO AN SSSR, Sovetskaâ Entsiklopediâ

1988 Genезis kul'ta bogini Ajyysyt u âkutov, Âkutsk, in *Âzyk – mif – kul'tura narodov Sibirii*, *Sbornik naučnyx trudov, Ministerstvo Vysshego i Srednego Specâl'nogo Obrazovaniâ RSFSR*, pp.112-117

1989 *Tradicionnaâ sem'â i obrâdnost' u âkutov (XIX-načalo XX)*, Âkutsk

SLEPCOV Petr Ivanovič

2000 *Kormovye resury verxoânskogo ulusa*, Batagaj, Saxapoligrafizdat RS(Â) /Verxoânskaâ Ulusnaâ Tipografiâ

SLEPCOVA N. P., ZIRKOV I. I.

1993 *Posobie po geografii Âkutii (posobie dlâ učitelâ)*, Âkutsk, ÂKI Bičik

SOFRONEEV P. S.

1972 *Âkuty v pervoj polovine XVIII veka*, Âkutsk, Bičik

SOKOLOVA Zoâ Petrovna

1972 *Kul't životnyx v religiâx*, Moskva, AN SSSR

SPASSKI G. I.

1824 *Âkuty*, [*Sibirskij vestnik* (3/17-18), Sankt Peterburg]

Sportivnyj Kulun Kulustur

1985, Moskva, Glavie Redakcii Vostočnoj Literaruty, Nauka

STEPANOV V.

1993 *Âkutsk Džokuuskaj*, Moskva, TEF Taâ-centr / ROF Antikva

STEBLEVA I. V.

1972 K rekonstrukcii drevnetûrskoj religiozno-mifologičeskoj sistemy, *Tûrkologičeski sbornik* (Moskva), pp.215-216

STERNBERG L. Â.

1995 (1925] Kul't orla u narodov Sibiri, in *Kunstkamera, izbrannye stat'i*, Sankt Peterburg, pp.357-384

STRUČKOVA N. A.

1999 Dviženia Äkutskogo krugogo tanca "ohoxaj", in *Logos, kul'tura, civilizaciâ, Tezisy dokladov IV naučno-teoretičeskoj konferencii, Äkutsk, 26 maj 1999*, Äkutsk, Ministerstvo obrazovaniâ Rossijsoj Federacii, pp.160-162

ŠAMPURIN, Ūrij

1989 *Voronij perepolox*, Äkutsk, ÄKI

ŠELKOVNIKOVA

2000 *Kraj, v kotorym my živem, knižka-kartina, narisovannaâ det'mi Äkutii*, Äkutsk, ÄKI

ŠER Â. A.

1980 *Petroglify srednej i central'noj Azii*, Moskva, Nauka /Glavnaâ Redakciâ Vostočnoj Literatury

ŠISIGIN Spiridon Spiridonovič

1999 *Čarušie zvuki xomusa*, Äkutsk, Departament Načalnogo i Srednego Professional'nogo Obrazovaniâ / Ministerstvo Obrazovaniâ RS(Ä)

ŠUKIN N. S.

1844 *Poezdka v Äkutsk*, Peterburg, Tipografiâ Departamenta Voennyx Poselenij

1854 *Äkuty*, [*Žurnal ministrerstva vnutrennix del* (7), Sankt Peterburg, Tipografiâ Ministerstva Vnutrennix Del]

ŠURTAKOV Semen Ivanovič

1981, *Äkutskie skazki*, Äkutsk, ÄKI

TAKAKURA Hiroki

2002 An institutionalized Human-Animal relationship and the Aftermath: The Reproductive Process of Horse-Bands and Husbandry in Northern Yakutia, Siberia, *Human Ecology* (3°/1), pp.1-19

2003 Horse husbandry and absentee livestock ownership in the Sakha: horse trust relationship and the current socioeconomic transitions, in Ed. Takakura Hiroki, *Indigenous Ecological Practices and Cultural Traditions in Yakutia: History, Ethnography and Politics* [*Northeast Asian Studies Series* (6) pp.121-148]

2004 Gathering and Releasing Animals : Reindeer Herd Control activities of the Indigenous Peoples of the Verkhoyansky Region, Siberia, Osaka, *Bulletin of National Museum of Ethnology* (29/1)

TANGAD D.

1990 Coutumes mongoles liées aux poteaux de yourte, *EMS* (21), p.37-59

TESTART Alain

1982 *Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*, Paris, Société d'Ethnographie

1993 *Des dons et des dieux, anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris, Armand Colin [Anthropologie]

2002 *Doit-on parler de « sacrifices » à propos des morts d'accompagnement ?*, disponible sur <http://alaintestart.com:sacrifice.htm>

2004 *Les morts d'accompagnement. La servitude volontaire I*, Paris, Errance

2005 *Eléments de classification des sociétés*, Paris, Errance

TESTART Alain, LECRIVAIN Valérie, GOVOROFF Nicolas

Cartomares : Prestations matrimoniales et esclavage, deux bases de données ethnographiques, site internet <http://cartomares.ifrance.com>

TIŠINA T. P.

1988 Fol'klornye osnovy âkutskogo ornamenta, in *Âzyk – mif – kul'tura narodov Sibiriï, Sbornik naučnyx trudov*, Âkutsk, Ministerstvo Vysšego i Srednego Specâlnogo Obrazovaniâ RSFSR, pp.147-167

TKAČENKO M. I.

1929 *Putevoj dnevnik verxoânskogo zoologičeskogo otrâda Âkutskoj ekspedicii AN SSSR 1929 g.*, Leningrad, [AN SSSR, *Trudy soveta po izučeniû proizvoditel'nyx sil*, seriâ Âkutskaâ, (5)]

TOKAREV Sergej Aleksandrovič

1940 *Očerki istorii âkutskogo naroda*, Moskva, Gos. Social'no-êkonomičeskoe izd.

1945 *Obšestvennyj stroj âkutov XVII-XVIII vv.*, Âkutsk, Âkutskoe gos. Izd.

TOKAREV Sergej Aleksandrovič, GOGOLEV Z. V., GURVIČ I. S.

1957 *Istoriâ âkutskoj ASSR (2), Âkutiâ ot 1630 do 1917 g.*, Moskva, IÂLI AN SSSR

TOLOKONSKIJ N. M.

1914 *Âkutskie poslovice, zagadki, svâtočnye obrâdy, gadaniâ, legendy*, Irkutsk (s.éd)

TRIFONOV Ū. I.

1973 Ob etničkoj prinadležnosti pogrebenii s konem drevnetûrskogo vremeni (v svâzi s voprosom o stuktire pogrebalnogo obrâda tûrkov-tugû), *Tûrkologičeskii sbornik 1972* (Moskva), pp.351-375

TROŠANSKIJ V. F.

1903 *Evolúciâ černoj verry (šamanstva) u âkutov*, Kazan', Učennye Zapiski Kazanskogo Universiteta, Tipo-litografiâ Imperatorskogo Universiteta

1909 Lûbov' i brak u âkutov, *Živaâ Starina* (27/2-3), pp.17-26

URAY-KO'LALMI K.

1987 Zentralasiatische Elemente am Pferdegeschirr der Dpal-ldan Lha-mo, *Zentralasiatische Studien des Seminars für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn* (20), Wiesbaden, Kommissionsverlag Otto Harrassowitz, pp.233-250

UTKIN Ksenofont Dmitrievič

2000 *Religioznye i folosofskie vozžreniâ korennyx narodov Âkutii*, Âkutsch, ÂKI Bičik

2004 *Sbornik trudov, samovybor paradigma severa* (1), Âkutskaâ Gosudarstvenaâ Sel'skoxozâistvennaâ Akademiâ, kafedra Âzyka I kul'tury, Muzej mecenatstva i centr duxovnosti „tulaha”, Âkutsch, ÂKI Bičik

2004 *Sbornik trudov törüt kul'tura : utumnar sitimner* (2) [La culture nationale : vecteurs de la tradition] Âkutskaâ Gosudarstvenaâ Sel'skoxozâistvennaâ Akademiâ, kafedra Âzyka I kul'tury, Muzej mecenatstva i centr duxovnosti „tulaha”, Âkutsch, ÂKI Bičik

UVAROVSKIJ Afanasij Âkovlenič

1861 Uvarovski, Voyage au pays des Iakoutes, 1880-89, Ed. Edouard Charton, *Le tour du monde, un nouveau journal des voyages*, Paris [Traduction de E. Beauvois]

2003 *Vspominaniâ, Axtyylyar, Erinnerungen*, D'okuuskaj, Bičik

VARLAMOVA G. I.

2002 *Épičeskie i obrâdovye žanry evenkijskogo fol'klora*, Novosibirsk, Institut Problem Maločislennyx Narodov Severa, Nauka,

VASIL'EV S. S.

2003 Borogonskij, Jakutsch, Bičik

VASIL'EV Ū. I.

1999 K izučeniû leksiki tûreckogo i âkutskogo âzyka v svete komparativistiki (nazvaniâ domašnix životnyx), *Logos, kul'tura, civilizaciâ, Tezisy dokladov IV naučno-teoretičeskoj konferencii, Âkutsch, 26 maj 1999*, Âkutsch, Ministerstvo Obrazovaniâ Rossijskoj Federacii, pp. 35-37

VASIL'EV I. N.

2004 *Tûrkskij mir : po materialam regional'nyx tûrkologičeskix konferencij staršeklassikov Verxnevil'jujskoj respublikanskoj gimnazii im. M.A. Alekseeva 1997-2004*, Âkutsch, ÂKI Bičik

VASIL'EVA Nina Dmitrievna

2000 *Âkutskoje šamanstvo 1920 – 1930-e gg.*, Âkutsch, IGI AN RS(Â),

VATÉ Virginie

2003 *Le rituel de mort volontaire : rendre l'âme pour perpétuer la vie*», *Chemins d'étoiles* (10), p. 55-61

VINOKUROV, Ivan Nikolaevič

2001 *Severnye tipy lošadej âkutskoj porody*, Âkutsch, Institut Problem Maločislennyx Narodov severa RAN SO

VINOKUROVA U. A.

2002 *Kün D'öböğöj Ajyy*, Âkutsch, ÂKI Bičik

VITAŠEVSKIJ N. A.

1890 *Materialy dlâ izučeniâ šamanstva u âkutov*, Irkutsk [*Zapiski VSORGO po Êtnografii* (2/2)]

- 1914 K materialam o âkutskich skazkax, *Živaâ starina* (21/2-4) (Sanktpeterburg)
- 1929 Âkutskie materialy dlâ razrabotki voprosov embriologii prava, in Pavlinov, *Materialy po obyčnomu pravu i obšestvennomu bytu âkutov*, Leningrad, pp. 89-212
- VITEBSKY Piers
- 2005 Reindeer people. Living with animals and spirits in Siberia, London, Harper Collins Publishers
- VOLKOV V. V.
- 1965 Gobijskij vsadnik, *Novoe v sovetskoj arxeologii*, Moskva, MIA (130)
- VOLLOSOVIČ K. A.
- 1930 *Lensko-kolymskaâ ekspediciâ 1909 g.*, [Trudy Komiteta po izučeniû Âkutkoj avtonomnoj sovetskoj socialističeskoj respubliky (15), Leningrad, AN SSSR]
- VRANGEL' F. P.
- 1841 *Putešestvie po severnym beregam Sibiri i po Ledovitomu morû* (2), Sanktpeterburg
- Vserossijskaâ gigieničeskaâ vystavka
- 1913 *Žiliše, odežda i piša âkutov*, Âkutsk, K vserssijskoj gigieničeskoj vystavke, Tipografiâ Âkutskogo Oblastnogo Upravleniâ
- XABAROVA M. B.
- 1981 *Narodnoe iskusstvo Âkutii*, Leningrad, Xudožnik RSFSR
- XARITONOV A.V.
- 1999 *Risuût deti Xangalasa, izdanie, posvišennoe Godu detstva i detskogo sporta v RS(Â)*, Pokrovsk (s.éd.)
- XARUZIN N.
- 1886 *Istoriâ razvitiâ žiliša u kočevyx i polukočevyx túrkskix i mongol'skix narodnostej Rossii*, Sanktpeterburg
- XOROŠIX P. P.
- Iz šamanskix vozzrenij irkutskich burât, *Étnografičeskoj sbornik* (5), (Ulan-Ude), pp.252-254
- XUDÂKOV Ivan Aleksandrovič
- 1890 *Verxoânskij sbornik, Âkutskie skazki, zagadki i posloviy, a takže russkie skazki i pesni, zapisannye v Verxoânskom okruge*, Irkutsk
- 1969 *Kratkoe opisanie Verxoânskogo okruga*, Leningrad, AN SSSR, Nauka
- ZABOLOCKIJ Nikolaj Maksimovič
- 1937 *Saxa literaturata / Âkutskaâ literatura*, Moskva – Âkutsk, NILÂK [Očerki sb. trudov]
- ZAGNOLI Nello

1991 Figures et logique du serment, in Raymond Verdier, *Le serment II, théorie et devenir*, Paris, CNRS, pp.137-201

ZAJCEV A. I.

1971 Kon' predskazyvaet gibel' xozâinu, in *Étnografija narodov Sibirii SSSR*, Leningrad, Georgafičeskoe Obščestvo SSSR, pp.32-45

ZARCONE Thierry

2000 Interpénétration du soufisme et du chamanisme dans l'aire turque : « chamanisme soufisé » et « soufisme chamanisé », in Ed. Aigle Denise, *La politique des esprits*, Nanterre, Société d'Ethnologie, pp. 383-396

ZELENIN Dimitri Konstantinovič

1936 *Kul't ongonovv Sibirii*, Moskva-Leningrad

ZOLOTAREV A. M.

1934 *Perežitki totemizma u narodov Sibiri*, Leningrad, AN SSSR

ZYKOV F. M.

1986 *Poseleniâ, žiliša i xozâjstvennye postrojki âkutov XIX-načala XX vv. Istoriko-étnografičeskoe issledovanie*. Novosibirsk, Nauka

1974 Proisxoždenie serge, Âkutsch, *Polârnaâ svezda* (5), p.119-123

◆ Articles de journaux

Bytantaj uottara, ebeen-bytantaj nacional'naj uluubun xahyata

19/03/2003 (21), p.1

KURČATOVA Faina Innokent'evna

2001/30/VI Kyd'aj, Sakkryyr, *Bytantaj Uottara*

MIZGIREV Denis

Âkutskaâ lošad' – apteka na kopytax, disponible sur <http://np2006.ucoz.ru/publ/5-1-0-13>

STEPANOV Ajaal

2006/05/IX, Pod pokrovitel'stvom Džesegeâ, Âkutsch, *Âkutiâ*

ŠTYROV Vâčeslav

2006/06/IX, Uvažаемые učastniki pervogo Meždunarodnogo kongressa „Ustrojčivoe razvitie tabunnogo konevodstva” !, Âkutsch, *Âkutiâ*

ROSTOVCEV Evgenij

2006/08/IX, O lošadi molvili dobroe slovo, teper' očered' – za delom, Âkutsch, *Âkutiâ*

ŽANAJDAROV O.

2003 Tengrianstvo : istinnaâ religiâ drevnix tûrkov,

disponible sur <http://centrasia.ru/newsA.php4?st=1071065400>

◆ Thèses

BIGNON Olivier

2003 *Diversité et exploitation des Equidés au tardiglaciaire en Europe occidentale. Implications pour les modes de vie et les stratégies de subsistances au Magdalénien et l'Azilien ancien du Bassin parisien*, Université Paris X Nanterre, UFR Ethnologie et sociologie comparative, sous la direction de J-D Vigne

FERRET Carole

2006 *Techniques iakoutes aux confins de la civilisation altaïque du cheval, contribution à une anthropologie de l'action*, sous la direction de J-P.Digard, Paris, EHESS

KEREŽI Agneš

1987 *Obraz konâ u finno-ugorskix narodov volgo-kamlâ i zauralâ*, dissertaciâ na soiskanie učennoj stepeni kandidata istoričeskix nauk, rukov. K.I.Kozlova, Moskva, Moskovskij Universitet im. Lomonosova, Istoričeskij fakul'tet

LAVRILLIER Alexandra

2005 *Nomadisme et adaptations sédentaires chez les Evenks de Sibérie post-soviétique : « jouer » pour vivre avec et sans chamanes*, Directeur de thèse Mme Roberte Hamayon. Soutenue le 12 janvier 2005, EPHE

LE BERRE-SEMENOV Marine

2002 *Renaissantismes et renaissance des peuples du nord, évolution de la question autochtone en république sakha (Yakoutie) dans le contexte des mutations post-soviétiques*, sous la direction de Mme Anne-Victoire Charrin, Paris, Inalco

PLATTET Patrick

2005 *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'Atchäivaiam*, Neuchâtel, Université de Neuchâtel, Faculté des lettres et sciences humaines, EPHE, Section des Sciences religieuses, Sous la co-direction de Roberte N. Hamayon (Dir. d'études EPHE) et de Christian Ghasarian (Prof. UNINE)

VATE Virginie

2003 « *A bonne épouse, bon éleveur* » : genre, « nature » et rituels chez les Tchouktches (Arctique sibérien), avant, pendant et après la période soviétique, sous la direction de Mme Roberte HAMAYON, Université Paris X

◆ Mémoires de Maîtrise et de D.E.A.

CABALION Sarah

2003 *Domestication animale et société : Eléments pour une anthropologie du « système domesticateur » touareg*, Mémoire présenté sous la direction de J.P.Digard en vue de l'obtention du Diplôme d'Etudes Approfondies, Formation doctorale Anthropologie Sociale et Ethnologie, EHESS

GENSE Gérard

1994 *Les tapis de feutres kazakhs et turcomongols : technologies et usages*, Maîtrise d'ethnologie sous la direction de Altan Gokalp, Université Paris X-Nanterre

MAJ Emilie

2001 *Société et écologie en Sibérie nord-orientale : l'exemple de la république sakha (Iakoutie)*, mémoire de maîtrise de russe sous la direction de Mme Sonia Belkis-Philonenko, 2001, Institut d'Etudes Slaves, Université Marc Bloch

2002 *La figure du cheval dans les traditions orales et les autres moyens d'expression de la culture iakoute : rapports à l'individu ou à la collectivité et comparaison avec les figures des animaux à cornes*, mémoire de Diplôme d'Etudes Approfondies sous la direction de Mme Roberte Hamayon, mention Hautes études asiatiques, soutenu le 14 juin 2002 à l'EPHE, Paris

PAVLOVA N.

2002 *Znakovye funkcii izobraženiâ konâ v tradicionnom iskusstve saxa, diplomnaâ rabota 5-go kursa kafedry kul'tury i iskusstva*, fakul'tet âkutskoj filologii i kul'tury, ÂGU im.MK.Ammosova, Naučny direktor Zinaida Ivanovna Ivanova, docent iskusstvu

◆ Comptes rendus non publiés

GOROXOV Egor

2003 *Osobennosti verxoânskogo tipa lošadej*, Goroxov, učenik 6-go klassa, rukovoditel' Goroxova T.V., učitel' biologii, Verxoânsk, Veroânskaâ srednââ škola

KONSTANTINOVA T. N.

2003 *Naučnyj otčet : samoupravlenie korennyx maločislennyx narodov severa : istoričeskij opyt i sovremennoe sostoânie*", MNS sektora soc. Problem IPMNS SO RAN, RAN Sib. Institut Problem Maločislennyx Narodov Severa, Âkutsk

MAJ Emilie

2003 *Rapport scientifique ETHNOEQUID 2003, mission en Iakoutie 1^{er} mai-31 octobre 2003*, Programme de recherches arctiques, Institut Paul-Emile Victor, 2003 (étude ethnographique comparative de la figure du cheval et des pratiques qui y sont liées dans trois régions de Iakoutie)

2004 *Rapport scientifique ETHNOEQUID 2004, mission en Iakoutie 10 mai – 25 juillet 2004*, Programme de recherches arctiques, Institut Paul-Emile Victor, 2004 (étude ethnographique des modalités de l'élevage de rennes et de chevaux dans une région arctique de Iakoutie peuplée par des Iakoutes et des Evènes)

2005 *Rapport scientifique ETHNOEQUID 2005, mission en Iakoutie 6 juillet – 12 septembre 2005*, Programme de recherches arctiques, Institut Paul-Emile Victor, 2004 (étude ethnographique de l'importance des produits dérivés du cheval (chair, viscères et autres..., lait) dans l'alimentation des Iakoutes)

2006 *Rapport scientifique ETHNOEQUID 2006, mission en Iakoutie 15 mars – 25 avril 2006*, Programme de recherches arctiques, Institut Paul-Emile Victor, 2004 (Etude ethnographique de l'utilisation des crins de cheval à des fins thérapeutiques et hygiéniques)

◆ Archives

GORINOVIČ L. E.

Narodnaâ medicina u âkutov, archives PFAN, f.47, Op.2, ed. xr. 58, L.17

IONOV V. M.

Archives, IVAN, f.22, op.1, D, L.191

IVANOV S. V.

Materialy po verovaniâm, archives IVAN f.22, op.1, d.2, L.10

KSENOFONTOV Gavril V.

Materialy po šamanstvu, Arxiv ÂNC RAN, f.4, op.12, ed. xr.94, L.21

NOSOV M. M.

1956 *Âkutskoie bytovoie dekorativnoie iskusstvo*, Âkutsch, manuscrit des fonds du musée iakoute d'art décoratif M.F. Gabyšev

POPOV A. A.

Materialy po verovaniâm âkutov, arxiv MAE, *Kunstkamera*, f.û.14, op.1, d.16, L.161

PORADIN A. S.

Prazdnik jsyax vo vtoroj polovine XIX v., Arxiv ÂNC CO AN SSSR, departament fol'klora, op.22/4, d. n°24

SAVVIN A. A.

Gnezdo rebenka, Arxiv ÂNC RAN, f.4, OP 12 D.70, L.183-181

Kamlanie na prigotovlenie gnezda rebenku, archives Arxiv ÂNC RAN, Op.3, Ed.xp.121, L.1-4

Ojuun ije kyyla, *Êtnografičeskie zapiski 1942-43*, Arxiv ÂNC RAN, f.4, op.12 ed. xr. 52, p.17

Süöhünü kyjdy, *Êtnografičeskie zapiski 1939-40*, Arxiv ÂNC RAN, f.4. op.12 ed. xr. 37, p.33

Süöhünü üöstüü, *Êtnografičeskie zapiski 1940*, Arxiv ÂNC RAN, f.4. op.12 ed. xr. 39, p.109

Araņas, *Êtnografičeskie zapiski 1940*, Arxiv ÂNC RAN, f.4. op.12 ed. xr. 39, p.145

Muostaax bergehe, *Êtnografičeskie zapiski 1940*, Arxiv ÂNC RAN, f.4. op.12 ed. xr. 39, p.141

Sylgy kyjdyyr, *Êtnografičeskie zapiski 1938, 38, 41*, Arxiv ÂNC RAN, f.4, op.12 ed. xr. 48, p.4

Totemy, *Êtnografičeskie zapiski 1938, 38, 41*, Arxiv ÂNC RAN, f.4, op.12 ed. xr. 48, p.9

Ytyk bie, *Êtnografičeskie zapiski 1938, 38, 41*, Arxiv ÂNC RAN, f.4, op.12 ed. xr. 48, p.25

Ytyk bie buuluura, *Étnografičeskie zapiski 1938*, Arxiv ÂNC RAN, 38, 41, f.4, op.12 ed. xr. 48, p.26

Ytyk sylgylar, materialy po verovanii âkutov, 1938, Arxiv ÂNC RAN arx. F.5, Op.3, ed. xr. 102

Ytyk sylgy arañaba, materialy po verovanii âkutov, 1938, p.27, Arxiv ÂNC RAN arx. F.5, Op.3, ed. xr. 102

Xoton bala5an, *Étnografičeskie zapiski 1938, 38, 41*, Arxiv ÂNC RAN, f.4, op.12 ed. xr. 48, p.40

Raznye tipy žiliše u âkutov, *Étnografičeskie zapiski 1938, 38, 41*, Arxiv ÂNC RAN, f.4, op.12 ed. xr. 48, p.45

Kul't bogini ajyyhyt – kul't bogini ymaj, *Verovaniâ âkutov (kerex, tabyk, duxi i drugie materialy)*, Arxiv ÂNC, f.4, op.12, ed. xr. 70, p.170

Oĝo üjata n^o2, *Verovaniâ âkutov (kerex, tabyk, duxi i drugie materialy)*, Arxiv ÂNC RAN, f.4, op.12, ed. xr. 70, p.179

Oĝo üjata n^o1, *Verovaniâ âkutov (kerex, tabyk, duxi i drugie materialy)*, Arxiv ÂNC RAN, f.4, op.12, ed. xr. 70, p.180

Kerex, *Verovaniâ âkutov (kerex, tabyk, duxi i drugie materialy)*, Arxiv ÂNC RAN, f.4, op.12, ed. xr. 70

Tabyk, *Verovaniâ âkutov (kerex, tabyk, duxi i drugie materialy)*, Arxiv ÂNC RAN, f.4, op.12, ed. xr. 70, p.11

Tabyk, *Verovaniâ âkutov (kerex, tabyk, duxi i drugie materialy)*, Arxiv ÂNC RAN, f.4, op.12, ed. xr. 70, p.13

Tabyk, *Verovaniâ âkutov (kerex, tabyk, duxi i drugie materialy)*, Arxiv ÂNC RAN, f.4, op.12, ed. xr. 70, p.15

Abaahy torbos, abaahy oĝo, *Verovaniâ âkutov (kerex, tabyk, duxi i drugie materialy)*, Arxiv ÂNC RAN, f.4, op.12, ed. xr. 70, p.81

Kerex aččappytygar tupsun oonun üöhe abahylyn kytta, *Verovaniâ âkutov (kerex, tabyk, duxi i drugie materialy)*, ÂNC, f.4, op.12, ed. xr. 70, p.142

Süöhünü kyyjdaba, ugon skota,

Süöhünü kyyjdyr, Arxiv ÂNC RAN, *Süöhünü kyyjdaba, ugon skota*, f.4 ed op.12 ed. xr. 63

Süöhü kyjdanyta, Arxiv ÂNC RAN, *Süöhünü kyyjdaba, ugon skota*, f.4 ed op.12ed. xr. 63, p.12

Süöhü kyyjdatyn, Arxiv ÂNC RAN, *Süöhünü kyyjdaba, ugon skota*, f.4 ed op.12ed. xr. 63, p.14

Süöhünü kyjdyy, Arxiv ÂNC RAN, *Süöhünü kyyjdaba, ugon skota*, f.4 ed op.12ed. xr. 63

Süöhünü kyyjdahyn, Arxiv ÂNC RAN, *Süöhünü kyyjdaba, ugon skota*, f.4 ed op.12ed. xr. 63, p.2

Süöhünü kyjdyy, Arxiv ÂNC RAN, *Süöhünü kyyjdaba, ugon skota*, f.4 ed op.12ed. xr. 63, p.3

Süöhü kyjdy, Arxiv ÂNC RAN, *Süöhünü kyjydaba, ugon skota*, f.4 ed op.12ed. xr. 63, p.4

Süöhünü kyjdyr, Arxiv ÂNC RAN, *Süöhünü kyjydaba, ugon skota*, f.4 ed op.12ed. xr. 63, p.5

Süöhünü kyjdy, Arxiv ÂNC RAN, *Süöhünü kyjydaba, ugon skota*, f.4 ed op.12ed. xr. 63, p.6

Süöhünü kyjdyr, Arxiv ÂNC RAN, *Süöhünü kyjydaba, ugon skota*, f.4 ed op.12ed. xr. 63, p.8

Süöhünü kyjdyr, ÂNC Centra RAN, *Süöhünü kyjydaba, ugon skota*, f.4 ed op.12ed. xr. 63, p.9

ŽIRKOV S. I.

Saxa tabyrynnar, čurapčy, sakkyryr i verxoânskaj orousyaryttan, 1957-67, f.5, op.10, ed. xr. 110

INDEX

A

- abaahy, 337, 345, - demande en mariage l'héroïne, 355; - du monde 'du bas', 367; - du monde 'du haut', 95, 355, 448; - provoque le héros des épopées, 337, *Voir*; adversaire du héros, 353; adversaire du héros dans les épopées, 348; cheval de l'- dans les épopées, 346, 347; cheval tue l'- avec lequel se bat de héros, 353, *Voir* dualisme, *Voir* sacrifice, *Voir* âme (vol), rapt, *Voir* fer;
- abattage, 83, 91, 110, 136, 170, 171, 172, 170–72, 174, 176, 178, 181, 184, 190, 214, 261, 362, 377, 407, 416, 418, 419, 422, 425, 429, 431, 474, 522, 525; - parcimonieux, 128; campagne d'- de prédateur, 80
- abondance, 67, 97, 101, 116, 117, 121, 208, 210, 235, 245, 265, 274, 282, 327, 338, 372, 375, 380, 406, 407, 425, 426, 433, 450, 453, 457, 459, 465
- accumulation, 150, 237, 262, 264, 266, 267, 268, 270, 288
- ağa-uuba*, 317
- aigle, 75, 77, 78, 280, 308, 310, 330, 332, 391, 397, 455, 456, 457, 522, 526, 528, animal-ancêtre, 391; double animal, 308; précautions lorsqu'on tue un -, 78; représentation d'- sur le poteau, 455, *Voir* Ijejsxit
- ainé *Voir* cadet; Baajanaj - de Ijejsxit, 97; chasse -e, 326–28; D'öhögöj - de sept frères, 322; dualité - / cadet, 291–92; fils aîné, 39, 157, 203, 246, 249, 322, 337, 530, 536; frère -, 193, 194, 244, 245, 294, 324, 327, 348, 404, 540, 546, 547; opposition - / cadet, 323–25, *Voir* blanc, *Voir* alliance, échange, hiérarchie,
- ajyy* *Voir* dualisme, *Voir* protection, *Voir* donateur, don
- alaas*, 374, 445, 477, *Voir* poisson (pêche du carassin sur les -), *Voir* sédentarité, *Voir* domestication (du paysage); - élevage sur l'-, 191; - natal, 90, 207, 337, 339, 450; - riche, 217, 246, 289, 315; agrandir les -, 63; création d'-, 103; élevage sur l'-, 173, 210; lieu de vie, 57, 87, 293, 339, 477; idéal, 100–101; région à -, 86, 113, 115, 182; - riche, 233
- aléatoire*, 89, 90, 91, 151, 170, 188, 189, 208, 210, 276, 390, 473, 474
- algys*, 36, 89, 99, 206, 279, 335, 336, 375, 395, 439, 447, 458, 527
- alliance, 150, 269, 270, 292, 316, - entre beaux-frères, 319–21; - entre clans, 292; - matrimoniale, 325, 336, 342, 352, 404; - symbolique, 89, 266, 270, 271, 311, 334, 388, 410, 447, 449; partenaires d'-, 98; poteau commémoratif d'-, 459, *Voir* kyjdaa, *Voir* chamane, échange
- âme - à naître, 236, 239, 272, 369, 375, 391, 446, 450, 454, 457, 519, 524; abaahy mangeur d'-, 376; capricorne; tajax kuta (âme d'élan), 369; contenue dans la bride, 385; dissociation du corps et de l'-, 259, 379, 386; don d'-s aux esprits, 232, 249, 256; esprits donateurs d'-s, 91, 94, 97, 472; esprits donateurs d'-s, 95; esprits donneurs d'âme, 54, *Voir* ajyy; êtres avec - censés respirer, 73; gestion des -s, 99; nid d'-, 310, 369, 454; nourrie, 310; réceptacle d'-, 450, 459; réceptacle d'-, 452; réincarnation de l'-, 381, 388; renaissance de l'-, 372; -s d'ancêtres, 275; stock d'-s, 272, 372, 376, 379, 387, *Voir* vol, *Voir* soleil, *Voir* paradis, *Voir* kyjdaa, *Voir* üör, *Voir* kut
- amour, 5, 39, 150, 264, 271, 280, 301, 370, 459, 476, 488; aphrodisiaque, 179; ardeur sexuelle, 302, 368–71; attirance, 306
- ancêtre fondateur, 108, 313, 330, 332, 333, 410, 457
- animal-ancêtre, 332, *Voir* fondateur
- aorte, 171, 174, 190, 191, 377, 383, 384, 417, 452; (üös), 172, 174, 190, 191, 377, 399; arrachage de l'-, 190, 377, 452
- arajas*, 179, 180, 181, 230, 234, 378, 427, 447

arbağastaax, 77

arbre - fourchu, 180; - fourchu, 453; - remarquable, 453; Aal Luuk Mas, 330, 336, 446, 449, 450; fourchu, 366, *Voir* kerex, belex mas, *Voir* bouleau, mélèze, poteau, nid, chamane

attraction, 439

auxiliaire, 87, 152, 299, 304, 307, 345, 359, 372, 389, 395, 397, 410, 430, 474, 475, 522, 523, *Voir* double animal

B

baaj *Voir* riche, tojon, kyjdaa

Baaj Baajanaj: esprit- maître de la taïga, 71, 89, 93, 96, 97, 210, 327, 328, 447

balyksyt, 80, 84, 216, *Voir* poisson

battoir, 303, 305, 370, 371, 390, 455, 459, *Voir* chamane

belex mas, 450, 452

blanc, 369, attraction du -, 439; chamanisme blanc, 303, 309, 407–8; couleur de robe, 64, 132; chevaux envoyés lors du kyjdaa *Voir* kyjdaa; couleur des costumes des jeunes gens *Voir* kyjdaa; couleur du bâton des jeunes gens qui envoient les chevaux *Voir* kyjdaa; crin -, 407, 429; fonctions, 460; épitète employée pour certains esprits *Voir* ajyy; esprits supérieurs *Voir* supérieur, hiérarchie; plus - que le beurre, 420; purification, 439, *Voir* dejbiir; symbolique du -, 439–40; réservé aux femmes, 439; robe des chevaux envoyés durant le kyjdaa *Voir* kyjdaa; robe du cheval de la mariée, 373; valorisé, 452, *Voir* lait, *Voir* ilge, *Voir* protection, *Voir* soleil, *Voir* 'monde' du haut, *Voir* offrande

bonheur, 361, 380, 426, *Voir* prospérité, chance; - pour le garçon, 311; appel du -, 426; porter -, 276; risquer son -, 386

bouleau, 34, 82, 100, 221, 228, 229, 231, 233, 245, 249, 327, 332, 371, 374, 375, 378, 380, 425, 426, 427, 428, 430, 433, 440, 450, 452, 453, 457, 527, 528, 532, 534, 538

bouriate, 73, 100, 160, 426, 446, 519, *Voir* exirit-bulagat

C

cadet 96, 343; instrument de la quête du héros, 352–53, *Voir* aîné; fils cadet

canne, 189, 243, 245, 269, 280, 451, 454; - de chamane, 227, 451; - de l'esprit D'öhögöj, 98, 280; - remplaçant le tambour, 454, *Voir* tambour; poteau miniature en forme de -, 451

capital, 97, 208, 256, 266, 267, 268, 270, 280, 282, 475, *Voir* accumulation

céleste, 91, 98, 338, 360, 361, 396, 397, 398, 400, 407, 452, 456, 480, 538, 540, 541, 544, 545, 546, *Voir* dualisme, transcendance, domination, supérieur

chamane - a plusieurs femmes, 208, 295; - et forgeron, 36, 324; - et nouveaux rituels, 254; - évenk, 301; "barbare", 365; amérindien *Voir*; ancêtre fondateur, 108, 120; arbre du -, 310, 447, 452, 454; assimilation du - à un animal, 301–10; esprit de -, 53, 93, 94, 99, 108, 379, *Voir*; esprit de - devient üör, 94; fonction du, 90; fonction du -, 73, 78, 83, 89, 95, 106, 107, 108, 119, 120, 124, 155, 217, 302, 303, 305, 308, 311, 342, 364, 365, 366, 368, 387, 404, 410, 451; protecteur des -, 78; spécialiste, 35; Uluu suorum protecteur des -, 280, *Voir* ekstrasens, *Voir* costume, battoir, tambour, *Voir* emeget, *Voir* sacrifice, *Voir* nid, *Voir* sauvage, domestication, *Voir* forgeron, *Voir* tojon, *Voir* kyjdaa, *Voir* canne, *Voir* blanc, noir, *Voir* double animal

chamanesse, 35, 99, 301, 313, 321, 329, 330, 343, 344, 346, 354, 379, 403, 450, 538, 544, 547

champignon, 533

chance, 69, 210, 239, 243, 251, 260, 262, 264, 277, 308, 347, 360, 372, 390, 426

chasse: esprit de la - Baaj Baajanaj, 52, 71, 89, 92, 97, 408

chien, 32, 61, 62, 76, 88, 138, 142, 152, 244, 269, 279, 308, 312, 330, 344, 358, 475, 485, 523, 530, *Voir* balyksyt, *Voir* kyyylajbyt; - peut être ensauvagé, 76; - protégé par Ajyysyt, 314; animal familial, 61; auxiliaire de chasse, 88, 151, 152, 312; celui qui n'a que des -, 85; double animal, 308; élevage du -,

75, 142; femme du héros transformée en -, 344; herbe de -, 83; présage, 312

christianisme, 86, 95, 249, 280, 366, 376, 378, 382, 385, 387, 391, 395, 399, 400, 432, 448, 452, 491, 522

cochon, 69, 199, 206, 418, 419

codification, 225

collectivisation, 92, 396, 443, 462, *Voir* kolkhoze, sovkhoe; anéantissement des koulaks par la -, 282; importance du cheval avant la -, 376, 427, 440, 469; vie des Iakoutes avant la -, 100, 103, 186, 210, 312, 368

collet, 137; - en crin, 429; - en fil de fer, 431

conception du monde *Voir* orientation

conteur, 35, 115, 266, 335, *Voir* , *Voir* , *Voir* , *Voir* , *Voir* olonxohut, épopée

corbeau, 307, 542, *Voir* double animal; - se réjouit pour la naissance d'un fils, 312; allié, 312; auxiliaire de chasse, 312; cadet d'esprit, 321; clan du -, 332, 399; cri du - lors de consommation de viande d'ours, 392; fils d'esprit, 75

cornu, 305, 306, 371, 486; bois de rennes, 179, 371, 519, 527; corne, 64, 69, 78, 97, 99, 163, 167, 245, 301, 305, 306, 307, 308, 309, 340, 355, 360, 367, 369, 371, 377, 383, 386, 401, 402, 403, 417, 448, 455, 458, 507, 526, 530; cornes *Voir* tambour; ramures, 143, 159, 302, 305, 306, 309, 371

costume, 303, 304, 305, 306, 308, 310, 345, 367, 434, 454, 523, 532, *Voir* kyjdaa, *Voir* blanc; - de fête, 178, 375, 434; - des jeunes gens lors du kyjdaa, 216; - du chamane, 303, 304, 305, 308, 310, 367, 454; de haute-couture, 437

crâne, 90, 180, 362, 382, 392, 393, 394, 395, 430, 447

crin - comme des ailes, 344, 355, 371; - en guise d'offrande, 304, 360, 362, 372, 380; - hier et aujourd'hui, 427-41; attache des chevaux entre eux, 168; coupe des -, 91, 141; emploi du -, 150, 177-79, 245; objets en -, 91, 162, 245, 369, *Voir* emblème, *Voir* blanc, *Voir* offrande, ajyy, *Voir* médicinal

D

dejbiir, 88, 165, 178, 280, 429, 431, 433, 434, 437, 439, 440, 533

destin, 356, 389, - dans les épopées, 347; esprits qui contrôlent le - de l'être humain, 280, 350; prédestiné, 239, 243, 536, 543; anal, 356; arbre du chamane, 310, 454; cheval dans les épopées, 332, 344, 348, 355, 356, 389, 448; épouse dans les épopées, 319, 336, 344, 350; mari dans les épopées, 357, *Voir* scribe, *Voir* divination

disparités, 181, 427, 458, 472, 478

divination, 69, 243, 245, 261, 344, 350, 372, 389, 390, 459, 460, 461, 482, 493; prophétie, 343; par le cheval, 391; par le cheval du héros, 350; par le poteau, 461

domestication - du paysage, 62, 63, *Voir* alaa; importance des croyances religieuses dans la -, 56, 67, 70, 281, 406; mythe concernant la -, 205, 306; système domesticatoire, 45, 47, 51, 52, 54, 56, 58, 59, 60, 66, 67, 70, 71, 106, 252, 279, 421, 431, 471, 475, 506; théorie de la -, 65-71, *Voir* sauvage, *Voir* double animal

domination, 328; - de l'homme sur l'animal, 70, 71, 277, 474; - entre les hommes, 71, 316; - symbolique des esprits sur les hommes, 279, 405; rapports de -, 63

don, 95, 288, 334, - aux esprits, 74; - peut passer une génération, 36; chevaux considérés comme un - *Voir* kyjdaa; nature -ne ses forces, 32, *Voir* ostentatoire, *Voir* donateur, *Voir* kyjdaa, Baaj Baajanaj, *Voir* échange, esprit, ajyy, offrande

donateurs 52, 91, 94, 97, 98, 240, 243, 247, 249, 265, 271, 394, 405, 407, 426, 472, *Voir* don, ajyy, esprits

double animal, 308, 309, 347, 354; animal-mère, 78, 309, 310; ije-kyyl, 78, 307, 308, 309, 310; mère-animal, 307, 309, 454, 522

dressage, 173; - à renouveler, 205; - d'un cheval, 400-405

dualisme, 68, 95, 237, 265, 297, 396, 400, 401, 403, 405, 406, 407, 408, 439, 440, 532; entre ajyy et abaahy, 229-32

dualité, 237, 282, 396, 403, 404, 405, 406, 407

E

eau; - comme 'milieu', 72; permet aux poissons de vivre, 74; âme--, 74; cours d'-, 68; rivières, fleuves, 31, 38, 39, 68, 69, 86, 93, 101, 102, 105, 106, 107, 117, 120, 121, 154, 157, 166, 181, 185, 186, 189, 207, 208, 216, 218, 220, 224, 228, 230, 236, 239, 243, 244, 246, 250, 260, 264, 273, 275, 277, 278, 279, 332, 333, 336, 401, 403, 429, 451, 520, 521, 522, 523, 527, 528, 531, 546; cours d'-; rivières, fleuves Voir ; lieu de vie d'esprits, 69; "monde:- 'du bas'" \t "Voir abaahy" 'du bas', 72; monde 'du bas', 68; plan d'-, 69; plan d'eau; lac, 27, 63, 69, 77, 86, 87, 101, 106, 113, 138, 185, 186, 188, 189, 207, 208, 210, 309, 312, 336, 375, 401, 429, 521; riche, 69, 80; taureau d'- Voir mammoth; type de pêche, 84–86, 189, Voir divination, Voir orientation, Voir poisson

échange, 67, 71, 116, 360, 361, Voir prix de la fiancée, Voir kyjdaa, Voir don; - de femmes, 448; - de soeurs, 291–92, 293, 294, 319–21; - entre les hommes, 92, 150, 156, 193, 195, 255, 258, 386; - matrimonial, 291, 295, 298; - symbolique, 71, 98, 205, 231, 258, 280, 361, 364, 388, 405; - symétrique, 281; cheval en tant qu'objet d'-, 282, 471; relation d'échange, 52, 405

ekstrasens, 36, 121, 438, Voir chamane

élan, 78, 143, 281, 371, 390; complémentaire du cheval, 306; double animal, 77, 301, 302, 307, 308; essai de domestication de l'-, 88; gibier, 78, 80, 87, 88, 100, 105, 151, 152, 200, 204, 307, 386, 417; pétroglyphe, 301

Ellej, 90, 95, 96, 100, 113, 203, 204, 248, 251, 293, 332, 334, 336, 374

emblème: cheval - de la culture sakha Voir poteau, viande, crin; cheval - politique, 465–69; ethnique, 338; yhyax - du renouveau sakha, 154

emeget, 366

enfer, 279, 387, 452, Voir fer

épopée, 325, Voir filiation, Voir aîné, cadet, Voir épouse, alliance, ajyy,

ancêtre fondateur; Baaj Baajanaj dans l'-, 327; bétail dans l'-, 314; quête du héros dans l'-, 293, 318; schéma classique de l'-, 320; sujet de l'-, 336–38

épouse Voir chamane, alliance, prix de la fiancée

épuisette, 120, 189, 428, 523, Voir poisson

esprit - donateur, 96, 188, 259, 261, 265, 281, 296, 330, 360, 361, 391, 400, 405, 519; nid d'-, 94, Voir ajyy, Voir abaahy, Voir iççi, Voir iççite

évolution, 95, 101, 258, 276, 314, 329, 378, 478, 482, 506

exirit-bulagat, 292, 325, 358, 404, 406, Voir bouriate

F

fécondité, 145, 172, 221, 369, 370, 371, 372, 374, 375, 426, 433, 444, 455, 457, 459, Voir abondance, Voir âme, Voir amour, Voir cornu, Voir nid; araignée cornue, 369; bienfaits, 98, 245, 391, 402, 426, 448, 451, 456, 466; ilge, 451, 456

femme Voir épouse, échange

fer Voir forgeron; abaahy en -, 319; cheval de l'abaahy, 347; abaahy en - (dans les épopées), 450; monde en - (dans les épopées), 337

fertilité, 426, 472, Voir fécondité

feux de fumée, 100, 203, 293

filet, 22, 86, 141, 175, 188, 190, 417, 428, Voir poisson

filiation, 97, 254, 270, 273, 274, 282, 313, 316, 317, 321, 322, 323, 325, 354, 410, Voir transmission, lignée; - et chasse, 254

flèche, 123, 247, 320, 457; - comme présage, 452, 460; - de kerex Voir kerex; - du héros, 343; - du mort, 381; âme sous forme de -, 97; tirer une - lors du rituel pour la naissance d'un enfant, 371

foie, 32, 82, 171, 172, 174, 176, 187, 190, 371, 389, 390, 416, 417, 418, 419, 440, 460

fonction: - utilitaire, 461, 472

fondateur, 377, *Voir* ancêtre, animal; ancêtre -, 313, *Voir*; ancêtre -s, 108; ancêtres -s, 99; chamane -, 120; cheval - de lignée, 328–33; Ellej -, 336; Ellej - du peuple iakoute, 90; héros, 293, 324; héros -, 207, 342, 343; Omogoj - de clan, 114

forgeron: - donne ses attributs au héros, 353, 360; - et son instrument pour le perçage des trous, 385; aîné du chamane, 324, 328; biographie d'un -, 30–37; fer, 33; fer à cheval, 143; marque au fer, 38, 135, 137; partie de la selle, 161; ustensile en fer, 143; faux, 143; pelle, 382, 383; seau, 428; -s dans la région de Taatta, 116; talent de - d'Ellej, 248; Uluu Suorun protecteur des -s, 280

G

Gengis Khan, 322, 468

grues blanches *Voir* symbole, amour

H

héritage, 237, 251, 267, *Voir* transmission, filiation; - des ancêtres, 436

hiérarchie, 282, - entre les animaux, 111; - entre les esprits, 451; - entre les hommes et leurs ancêtres, 281; - entre riches et pauvres, 269; - et parenté, 328, *Voir* filiation; - parmi les animaux, 85; - parmi les esprits, 280; hiérarchisation, 277; rapports entre riches et pauvres, 266; système hiérarchique, 277, 333; triomphe de la -, 325, *Voir* aîné, *Voir* prière, supérieur

İ

İassak, 80, 85, 248, 290, *Voir* tojon, baaj

I

İççi, 93; - du mot, 74; ne pas confondre - avec -te, 75

İççite: dojudu iççite, 53, 70, 93, 94; esprit des lieux, 53, 93, 105; ojuun iççite, 53, 70, 93; salgyn iççite, 69; sir iççite, 69; uot iççite, 69, 93

Iejexsit, 315, 322, 432, 448, 455

İje-uuha, 317, *Voir* lignée maternelle

İlge, 451

interdit: - autour de la nature, 383; - autour du cheval, 219, 220, 244, 313, 364, 397, 398, 417; - autour du poteau, 455; - concernant la nature, 69, 78, 86; - de couper les crins du cheval, 140; - pour le forgeron, 35; - réglant la parenté, 318; - réglant la relation avec la nature, 311; règle de parenté, 290

K

keerex, 99, 365–68, 382; arbre à -, 453; poteau de -, 452

kolkhoze, 41, 110, 121, 125, 126, 135, 193, 194, 217

kourgane, 348, 450, 496

kukaaky, 70, 524

kut, 72, 73, 74, 75, 95, 227, 230, 243, 245, 301, 309, 369, 375, 376, 387, 456, 457, 523, 525

kuturuksut, 303, *Voir* chamane

kyjidaa *Voir* 211–285, *Voir* offrande, don, ajyy

kyyl *Voir* double animal, chamane, sauvage

kyylajbyt, 76, 78, 79, 308, 523, *Voir* double animal; ensauvagement du cheval, 78–80

L

lait: de jument fermenté, 44, 90, 91, 93, 97, 100, 158, 161, 172, 175, 176, 182, 197, 199, 221, 243, 280, 297, 312, 355, 364, 374, 375, 380, 387, 416, 423, 424, 425, 426, 430, 444, 455, 456, 458, 459, 462, 472, 523, 530, 533, 534; libations, 90, 91, 100, 115, 154, 227, 243, 374, 425, 426, 444, 456, 459, 467, 472, 528

lignée maternelle, 35, 318, 527

lignée paternelle, 318, *Voir* aġa-uuha

lune, 35, 69, 87, 344, 367, 398, 528, 536

M

malemort, 24, 94, 99, 366, 527

mammouth, 43, 68, 77, 78, 201, 202, 308, 310, 313, 383, 469, 527, *Voir* double animal

marque: - de propriété, 106, 135, 137, 195; marque au fer, 38; - de reconnaissance, 94, 131, 132, 133, 134, 135; - de territoire, 108, 445–49; de propriété; marque au fer, 525; de reconnaissance, 64; de territoire; *xojgo*, 449

médicinal, 83, 173, 419, 432, 434, 436, 438, 440, 521, 522

mélèze, 82, 165, 180, 365, 366, 368, 382, 446, 447, 452, 453, 524, 537

moitié: *abaahy*, 347; hybride mi-animaux, mi-humains, 96, 98, 329, 330, 332; sociétés à -, 292

monde *Voir* eau, *Voir* superposition, *Voir* orientation; - 'du bas' *Voir* *abaahy*; - peuplé d'esprits et d'êtres humains, 69–70; division symbolique du - *Voir*; jonction symbolique entre les trois - *Voir*; trois -, 67, 68, 91, 98, 279, 448, 450, 460, 536

mundu, 85, 86, 187, 189, *Voir* poisson

N

nid *Voir* âme, esprit, chamane (arbre du -)

noir: chamanisme noir, 407–8; *siemex ojuun*, 407; répulsion du -, 439; réservé aux hommes, 439

nomadisation, 58, 60, 102, 104, 105, *Voir* transhumance

O

oboo, 426, 449; *taas kichi*, 449, 532

offrande, 71, 93, 108, 204, 361, 367, 369, 374, 384, 397, 404, 407, 430, 433, 438, 441, 447, 449, 451, 455, 457, *Voir* *belex mas* (arbre à cadeau), *Voir* lait, *Voir* *kyjdaa*; - au feu, 70, 93, 446; à un passage de col, 53; arbre à -, 450, 452; héros se sert de son cheval pour faire des -s, 360; quotidienne ou ponctuelle, 361, 362; *tytk*, 217, 363–65

oloxohut, 31, 35, 335, 467; qualité pour être un -, 35; spécialité -, 335

ordalie *Voir* punition

orientation, 39, 69, *Voir* verticalité; axe du monde (schéma), 278; conception du monde, 22, 67, 107, 279, 375, 388,

405, 444, 448; horizontal, 108, 263, 404, 450; monde incliné, 67, 206, 220, 226, 346, 450, 472; nord-ouest, 28, 67, 116, 144, 279, 362, 405, 430, 440, 450, 451, 472; sud-est, 67, 91, 106, 250, 279, 372, 375, 405, 450, 451, 472

oro'xon: élevage -, 58, 62, 87, 90, 474

ostentatoire, 267, 270, 296, 380, 443, 445, 447, 472, 533

ours - adopté, 81; - prédateur, 162, 226, 259; animal sage, 77; animal valorisé, 105; chasse à l'-, 137; précaution lorsqu'on tue un -, 89, 447; rencontre avec un -, 33, 197, *Voir* serment, *Voir* double animal

P

paradis, 279, 384, 387, 388, 400, 452

pastoralisme, 47, 57, 140, 203

péché, 263, 264, 272, 274, 280, 313, 323, 385, 519, 522, 537, *Voir* interdit, *Voir* *kyjdaa*; rachat du - d'avoir trop de bétail dans le *kyjdaa*, 263

poisson: - de fer, 68; - et gibier, 190, 207, 208; - et gibier (bult), 80; - sans âme, 72, 74; analogie du - avec le bétail, 190; carassin (*sobo*), 85, 86, 177, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 208, 210, 421, 429, 475, 493; créé par Satan *Voir* Satan; élevage du -, 188; importance économique du -, 186, 187, 189, 200, 208; technique de pêche, 84

polygamie, 255, 295, 317, *Voir* *tojon*, *Voir* *ije-uuha*, chamane

poteau *Voir* divination, emblème, chamane, canne, arbre, *Voir* ostentatoire

potlatch *Voir* *kyjdaa*

poulain, 91, 126, 140, 144, 145, 161, 169, 203, 225, 228, 232, 245, 265, 267, 272, 302, 304, 311, 313, 374, 377, 423, 430, 437, *Voir* abattage, *Voir* dressage; - de l'héroïne (dans l'épopée) *Voir*; - du héros (dans l'épopée), 344, 356; - en guise de paiement, 255; - orphelin, 38, 62, 81, 141, 312; bride à -, 294; consommation de -, 32, 172, 416, 420, 432; entretien des -s, 43, 55, 142, 161, 201; symbole de richesse, 207, 296, 337, 339

précautions *Voir* ours, aigle, animal-ancêtre

prédateur, 60, 63, 130, 137, 162

prestige, 113, 150, 156, 160, 197, 208, 232, 237, 239, 247, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 271, 274, 282, 295, 336, 361, 380, 391, 422, 437, 473; - à posséder un cheval, 113, 156; - de la chasse, 208; - de la polygynie, 295; - d'être éleveur, 197; du riche *Voir* kyjdaa; objets de -, 437; viande de -, 422

prière, 99, 245, 264, 279, 331, 372, 391, 402, 406, 407

prix de la fiancée, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 397

propriété, 282, *Voir* échange; - collective *Voir* collectivisation; - des terres, 252; - des tojon *Voir* tojon, kyjdaa; - du bétail, 92, 248, 288, 296; - du territoire, 54, 202; - privée, 126, 138, *Voir* transmission; législation sur la -, 272; marque de -, 135

prospérité, 100, 254, 271, 314, 361, 362, 370, *Voir* bonheur

protection, 389, - de l'animal par l'homme, 391-95; - des animaux *Voir* domestication; - des animaux contre les prédateurs, 130; - par les ancêtres, 278; - symbolique; par le crin, 429-33; esprit protecteur, 23, 53, 78, 80, 96, 99, 100, 175, 243, 275, 302, 307, 311, 314, 328, 332, 355, 356, 362, 364, 369, 391, 393, 404, 408, 425, 426, 430, 432, 448, 451, 455, 459, 519; femme demande - au héros dans les épopées, 352; relation de -, 75, 281, 405, *Voir* domination, *Voir* ajyy

punition, 96; - des adversaires dans l'épopée, 337; peur de la - de l'esprit, 392; serment, 391-95, *Voir* péché, prière; de l'ours, 396; serment et ordalie, 394

R

ramure *Voir* cornu

rapt, 73, 291, 337, 345, 352, 357

ruse: - du chasseur, 275; - du domesticateur, 54, 205; - du gendre, 293; - du héros des épopées, 325; coopération par - entre ajyy et abaahy,

404; -du chasseur et du pêcheur, 84; mariage par -, 352

S

sacrifice - de bétail de robe déterminée, 64, 362; - non sanglant *Voir* offrande, *Voir* kerex, *Voir* kyjdaa

sata: fonction de la pierre -, 390

Satan, 68, 73, 280, 408; (Satana), 68, 73, 280, 408

sauvage *Voir* kyy; terminologie du -, 77-80

scribe, 322

sédentarité, 103, 184, 465

serment - de l'ours, 392, *Voir* punition

soeur *Voir* échange

soleil, 33, 35, 39, 67, 90, 91, 154, 155, 158, 185, 245, 279, 344, 372, 373, 375, 384, 391, 396, 397, 398, 402, 403, 444, 447, 448, 450, 472, 532, 536, 540, 541, 542, 547

sovkhoze, 38, 110, 116, 121, 125, 126, 135, 136, 193, 195, 476

stockage, 150, 391

süllüükun, 69

supérieur : ancêtres -s, 405; double cheval - au héros, 349-50; éleveur - au chasseur, 97; esprit -, 400; esprits, 71; héroïne se marie à un homme - à elle, 404; homme - à l'animal, 54; monde '-', 453; riche - *Voir* kyjdaa, *Voir* filiation, *Voir* hiérarchie

superposition *Voir* verticalité

siir, 72, 74, 75, 78, 94, 95, 132, 227, 230, 243, 245, 301, 309, 387, 525

symbole: - de la force; noir, 439; - de l'amour, 459; alliance symbolique, 89; arbre - du dit voyage du chamane, 451; cheval -, 467; cheval - de la culture sakha, 427; ohuxaj - ethnique, 477; poteau - du cheval, 462; représentations symboliques, 23, 79; symbolique du rituel, 98

T

taïga, 57, 58, 87, 101, 105, 117, 123, 144, 182, 207, 233, 475, 476, 477, *Voir*

- alaas; chasse dans la -, 151, 307, 327; cheval de la -, 112, 173, 210, 418, 422; civilisation dans la -, 100; conservation du bétail dans la -, 58, 63, 101, 115, 118, 173, 446–47; esprit-maître de la - *Voir* Baaj Baajanaj
- tambour, 73, 99, 227, 243, 280, 301, 302, 303, 304, 305, 308, 310, 345, 355, 358, 370, 371, 390, 395, 397, 451, 453, 454, 455, 459, 520, 521, 526, *Voir* cornu; résonateurs, 305, 306, 308, 371
- taņara*: animal-ancêtre, 332, 399, 400; équivalent de dieu, 95, 96; esprit protecteur, 96
- Taņara, 68, 73, 247, 280, 399, 400, 408, 526; - opposé à Satan, 73, 280, 408; équivalent de dieu, 399, 400, 408; esprit-protecteur, 247
- tengrianisme, 408, 468, *Voir* taņara
- tojon, 290, 255; autorité des -, 253, 254, 255, 267, 276, 290; épitète employée pour certains esprits, 96, 98, *Voir* ajyy; épitète employée pour certains poteaux, 445; insurrections contre les - *Voir* kyjdaa; -kyyl; aigle, 75, 77, 78; pouvoir des -, 248; propriétaires, 248, 252, 253, 255, 272; riches, 247, *Voir* kyjdaa; titre honorifique, 96, 248, 262; vols par les -, 253, *Voir* ajyy, *Voir* baaj, kyjdaa; - polygames
- tojonat, 248, 251, 268, 276, *Voir* tojon
- transcendance, 71, 279, 281, 391, 394, 395, 408, *Voir* domination, hiérarchie
- transhumance, 70, 103, 104, 155, *Voir* nomadisation
- transmission, 92, 97, 250, 252, 255, 256, 267, 271, 273, 274, 275, 365
- transpiration, 173, 340
- tuberculose, 415, 441
- turco-mongol, 28, 358, 383, 400, 467, 468
- ## U
- Uluu Tojon, 78, 95, 222, 276, 322
- ## Ü
- üör*, 24, 92, 94, 276, 364, 365, 366, 372, 386, 387, *Voir* malemort, *Voir* esprit
- ## V
- valorisation, 311, 466, 472
- variole, 301, 305, 451
- vermine, 73; insecte, 369, 520, 523, 524, 526; serpent, 74, 75, 77
- verticalité *Voir* filiation; - des mondes, 67, 277, 448, 450, 452; - des relations, 273, 405, 410
- viande *Voir* sacrifice, *Voir* prix de la fiancée, *Voir* lait, *Voir* poulain, *Voir* poisson, *Voir* abattage, aorte, médicinal, emblème; - bouillie, 96, 348; - crue, 90, 337; - rose de Tabalaax (Verkhoïansk), 172; - rôtie, 200; prix (récompense) en -, 156
- vodka, 31, en guise d'offrande, 296, 395; remplaçant le koumys, 424, *Voir* lait
- vol, 92, - d'âme, 387, 401, 451; - de bétail, 92, 272, 288, 393; absence de -, 269, 272, 288; loi sur le -, 272, *Voir* kyjdaa
- ## X
- xanyk*: animal non dressé, 76, 78, 202; nom de personnage d'épopée, 322, 325
- xoton*, 59, 62, 95, 105, 118, 141, 142, 160, 161, 173, 312, 339, 362, 369, 430, 455

LEXIQUE

Abréviations :

iak : iakoute

bour : bouriate

év : évène

mong : mongol

rus : russe

syn : synonyme

? : origine inconnue

Aartum (?) : morceau du manche de couteau dans lequel est plantée la lame, qui est fréquemment confectionné avec de la corde de mouflon ou du bois de renne

Adağa (iak) : entrave en bois

Ağa (iak) : 1/ père, 2/ aîné

Ajyy (iak) : 1/esprit donateur des âmes à naître, 2/ péché (ce deuxième terme s'écrit de la même manière par insuffisance de caractère mais se prononce avec une nasale. Ce n'est donc en théorie pas le même terme)

Ajyyhyt (iak) : esprit protecteur des femmes et des enfants. Aussi écrit (en rus) *Ajyysyt*

Alaas (iak, en russe ne se traduit pas : *alas*) : espace géographique constitué d'une grande prairie, d'une colline et d'un plan d'eau. Ancien lieu d'habitation des Iakoutes, convenant à l'élevage de vaches et de chevaux.

Algys (iak) : chant de gloire aux esprits

Algysčyt (iak) : celui ou celle qui interprète des chants de gloire

Allara (iak) : bas, *allara dojdu* : monde 'du bas'

Amarxan (év) : jeune renne mâle de quatre ans

Ambar (iak, du russe *ampar*) : maison en bois sans isolation faisant office de grenier pour les familles

Aňyr (iak) : butor étoilé

Arġaa (iak) : ouest

Arkan (rus) : lasso permettant de capturer des chevaux (*la définition du rapport pour l'année 2003 est à rectifier*), en évène « *maxta* », voir aussi *matykta*

Aršin (rus) : archine. Mesure russe équivalent à 71,12 centimètres

At (iak) : cheval hongre servant généralement de monture

At oġus (iak) : bovin mâle castré, dont on se sert comme animal de travail

Atax (iak) : jambes ; pieds ; pieds du traîneau à rennes

Atax byata (iak) : littéralement 'corde de jambe'. Entrave à cheval faite à l'aide d'une corde liant deux jambes (antérieure et postérieure) ou trois (antérieure et postérieure ainsi qu'une jambe opposée (jamais la jambe latérale)

Atyyr (iak) : mâle reproducteur

Atyyr oġus (iak) : bovin mâle entier servant de reproducteur

Atyyr tugut (iak) : jeune renne mâle de moins d'un an (non castré)

Baahynaj (iak): métisse issu d'un mariage entre Russe et Sakha, syn. *saxalâr*

Baaj (iak) : riche

Baajtahyn (iak) : jument qui ne donne des poulains que tous les trois ans

Balağan (iak ; rus : *balağan*, le mot *úrta* est aussi couramment utilisé) : maison d'hiver des Iakoutes aux murs inclinés et en forme de trapèze. En bois, recouverte d'un mélange de terre et de bouse.

Baltys (iak) : sœur cadette

Bahyk (iak) : poisson

Bahyksyt (iak) : pêcheur

Barabyaj (iak, du russe *vorobej*) : moineau

Barax (iak) : oiseaux de la famille des bécasses

Bas (iak) : tête, amont, *ürex baba* : l'amont de la rivière, *ürex bahygar* : en amont de la rivière

Belex (iak) : cadeau

Belie (iak) : marque au fer chaud apposée en général sur la croupe ou la cuisse du cheval. En russe, *tovro* ou *pečat'*.

Beremedej (iak) : ensemble de deux sacs enfourchés sur la selle qui permettent le transport de denrées alimentaires, de couchage... du campement au village. Sans doute du rus : *bremâ*, le fardeau

Bergebe (iak) : chapeau, couvre-chef

Bergebeleex (iak) : qui porte un chapeau, un couvre-chef

Bes (iak) : pin

Bes subata (iak, de *bes*, le pin et *suba*, drayure) : substance qui se trouve juste sous l'écorce de pin, blanche et grasse, que l'on sèche avant d'en faire de la bouillie cosmestible. La meilleure période pour la récolte est le début de l'été. C'était une nourriture

de disette. On n'en mange pas aujourd'hui.

Bolbukta (iak) : pin cembro

Börö (iak) : loup

Božestvo (rus) : divinité (terme généralement employé par les ethnographes russes pour désigner les esprits).

Bremâ (rus) : le fardeau

Brodáčij (rus) : vagabond (terme employé en 1822 par Speranskij pour désigner les hommes « qui entretiennent des hordes de rennes, transportent leur yourte avec eux ainsi que tout ce qu'ils possèdent, allant de campement en campement à travers les forêts denses, se nourrissant de la chair de leurs poissons et de leurs animaux sauvages préférés »)

Buben' (rus) : tambour du chamane

Bügiileex (iak) : nom de l'insecte à dard qui pond ses œufs dans la fourrure des rennes

Bulgunjax (iak) : monticule de terre plus ou moins haut formé par le dégel de la merzlotâ

Bult (iak) : gibier

Bulus (iak): 1/glacier, 2/cave creusée dans le sol gelé de la cour où l'on conserve les produits congelés (glace, viande...etc)

Buor (iak) : terre

Burgunas ynax (iak) : vache de plus de deux ans qui a déjà vêlé

Buur (?) : renne hongre utilisé pour l'attelage, âgé de cinq ans et plus

bya (iak) : corde. *Atax byata* ; corde servant d'entrave pour le cheval

Bylas (iak) : distance entre le bout des deux mains lorsque celles-ci sont tendues. Equivalent de la *sažen*

Byraat (iak) : terme employé actuellement pour désigner le frère cadet (rus : *brat*) et parfois le cousin

Byrdax (iak) : moustique (syn : kumar du russe *komar*)

Čej ot (iak, littéralement « herbe à thé ») : herbe de forêt et de rivière que l'on utilise pour remplacer le thé

Celebnyj (rus) : médicinal

Cereg (mong) : soldat

Čenkej (iak) : morceau de bois suspendu au cou des chiens sur les campements d'éleveurs de rennes, afin que ceux-ci ne poursuivent pas les jeunes rennes au printemps. Les chiens portent ce bout de bois jusqu'à la pousse des jeunes bois chez ces animaux, à l'automne.

Čerparaax (iak) : (ou *čėprak*) tapis ornemental pour le cheval de la mariée, aujourd'hui couramment accroché dans le salon de la maison

Čert (rus) : diable

Čierbe (iak, du russe *čėrv*) : vers apparaissant après les pluies

Čubuku (iak) : mouflon

Čumrabortnica (rus) : « la travailleuse du tchoume », terme désignant la femme à tout faire qui travaille sur le campement des éleveurs de rennes et essentiellement chargée de la cuisine et de la confection des habits et des tentes

Čybağa (iak) : herbe poussant près de la zone Aryylaax dans la région de Verkhoïansk et ayant la réputation d'engraisser chevaux et lièvres. La viande de poulain provenant de cette région est particulièrement rosée

Čyyčaaxsyt (iak, littéralement « le chasseur de petits oiseaux ») : autour

D'abaraasky (iak) : suslik

D'ağyl (iak) : tache réticulée sur l'épaule du cheval

D'ajba (iak) : poisson de la famille des truites qui vit dans les lacs profonds des montagnes de la région, féra

D'alga : voir *D'ellik*

D'arğaa (iak) : ombre arctique, voir. *xarius*

D'axtar (iak, vulgaire) : femme

D'ed'en (iak) : fraise des bois

D'ellik (synonyme *D'alga*) : terme utilisé pour désigner les étalons qui laissent leur troupeaux sans surveillance

D'iki (iak) : sauvage (du russe : *dikij*), *d'iki taba* : renne sauvage

D'ol (iak) : bonheur, chance

D'übünj (iak) : robe (pour les chevaux et les vaches)

D'ura (iak) : ligne le long du dos d'un cheval, raie de mulet

Dal (?) : paddock où l'on effectue le tri des troupeaux de chevaux

Damba (rus) : digue

Dávol (rus) : diable

Dejbiir (iak) : objet iakoute avec manche en crin supportant une queue de cheval. Sa fonction actuelle essentielle est de chasser les moustiques, mais on dit aussi qu'on peut l'accrocher près de la porte de la maison afin de se purifier en entrant ou de chasser les mauvais esprits

Deredeen (?) : coussinets de la selle des rennes sur lesquels s'assied le cavalier

Derebine (iak) : village (du rus, *derevnâ*)

Dojdu (iak) : monde, *aan dodju* : univers

Dulğa (iak) : mottes surmontées d'herbe qui apparaissent sur les terrains non entretenus (où le vieux foin n'est pas brûlé) et immergés au printemps (dans les zones humides, voire marécageuses)

Dünjür (iak) : tambour de chamane, parfois noté : *tünjür*

Duša (rus) : âme

Dvoeverie (rus) : double foi, phénomène de coexistence de deux types de religions. Souvent employé

pour la coexistence du christianisme et des anciennes croyances slaves au Xe siècle après le baptême d'Ol'ga en 988

Dymokur (rus) : feu de fumée, voir *tüpte*

Ed'i (iak) : 1/ grande-sœur, 2/ par extension, toutes les femmes plus âgées qu'*ego* sauf la mère. En russe l'équivalent sera *tetá*, la tante

Elemes (iak) : robe de deux couleurs moyennement répandue chez les rennes et les chevaux

Emteex (iak) : médicinal, qui soigne

En'e (iak) : cadeau en vaisselle, manteau, linge et harnachement apporté par la mariée

Eremedej : voir *beremedej*

Gorbuša (rus) : faux

Gospodin (rus) : seigneur

gosudarstvennyj (rus) : d'Etat, public

Gramota (rus) : diplôme d'honneur

Grex (rus) : péché

Haty : jeune renne femelle âgé d'un an

Hed'e (év) : ronde évène accompagnée d'un chant à répons

Idehe (iak) : terme utilisé pour désigner l'abattage des chevaux en automne. On utilise aussi le terme russe « *zaboj* »

Ibit (iak) : récipient

Ire (iak) : saule de rivière

Itiex (iak) : nourri à la main, familier

Itiexsit (iak) : personne qui nourrit le bétail

Itijex kulun (iak) : poulain nourri à la main, poulain habitué à l'homme

Ije (iak) : mère

Ije-kyyl (iak) : mère-animal, auxiliaire supposé du chamane lors des rituels

Ilge (iak) : bienfait jaune procuré par les esprits dans les récits épiques

Ilin (iak) : est

Im (iak) : marque aux oreilles des chevaux et des rennes sous forme d'entailles

Is (iak) : entrailles (pour le bétail)

Iteen (év) : jeune renne mâle de deux ans

Kalym (mong) : prix de la mariée

Kapkan (rus) : piège

Keže (iak) : coucou

Kerex (iak) : sacrifice d'un cheval à différentes occasions

Ketex byata (iak) : sous-gorge du licol des rennes qui permet de le fermer

Kočevoj (rus) : nomade (terme employé en 1822 par Speranskij pour désigner les hommes « qui vivent dans des yourtes et changent de lieu d'habitation en fonction des saisons. Leur activité est essentiellement centrée sur l'élevage de bétail »)

Kojuk : moustique volant au-dessus des arbres avant la pluie

Köntös (iak) : corde de secours allant du mors au côté droit de la selle et servant le plus souvent à attacher le cheval ou bien à l'entraver

Köntös : nom donné à la corde « de secours » qui unit le licol et la selle à droite du cheval ; désigne ce qui n'obéit pas et peut être utilisé pour désigner une jambe qui ne répond pas. Cette corde sert plus souvent à attacher le cheval ou bien à l'entraver (*köntös atax*) (voir *xatas*)

kötöl (iak) : technique pour attacher un cheval à l'arrière d'un autre, aussi appelé *setii*

Kötör (iak) : oiseau, *tojon kötör*, seigneur oiseau, aigle

Kuba (iak) : cygne

Kujukta (iak) : larve de deux ou trois centimètres que l'on peut extraire de la fourrure des rennes au printemps.

L'insecte qui en sort ne vole que par beau temps. Voir *bügüleex*.

Kujur (iak) : épuisette à poissons qu'on fait tourner à l'intérieur d'un trou pratiqué dans la glace d'une rivière pour attirer, par force centrifuge, les poissons endormis

Kukaaky (iak) : voir *n'oxoouxuj*

Kukaaky (iak) : geai

Kulun (iak) : poulain de six mois

Kulut (iak) : esclave, serviteur

Kumar (iak, en russe *komar*) : voir *byrdax*

Kumys (rus) : lait de jument fermenté

Kün (iak) : jour

Kunan oğus (iak) : bovin mâle d'âge compris entre trois et quatre ans

Kuobax (iak) : lièvre variable

Kuočaj (iak) : flèche, voir *kerex* (*kerex kuočaj*)

Kuoğas (iak) : grèbe polaire

Kurum (iak) : cadeau en bétail apporté par la mariée, abattu et consommé lors de la noce

Kürüö (iak) : enclos autour de la propriété, clôture

Kürüöhüt (iak) : de "kürüö" (barrière, clôture), terme utilisé pour désigner les chevaux qui ont pour habitude de sauter les clôtures

Kut (iak) : âme, *salgyn-kut*, âme-air ; *ije-kut*, âme-mère ; *buor-kut* ; âme-terre

Kutujaxsyt (iak, littéralement « le chasseur de souris ») : souricière, busard champêtre

Kuturuk (iak) : queue

Kuturukesut (iak) : auxiliaire du chamane lors des rituels qui tient la courroie qui passe dans le dos de son costume symbolisant des rênes

Kybyy (iak) : enclos de séparation pour les animaux ou le foin

Kyl (iak) : crin de cheval

Kymn'y (iak) : fouet en bois ou corde utilisée pour les chevaux

Kymys (iak) : lait de jument fermenté

Kyrys (iak) : jeune ombre arctique, voir *xarius*

Kystyk (iak) : pâturage d'hiver, campement d'hiver.

Kytabyk (iak) : cigogne blanche de Sibérie

Kytaraax bajtahyn (iak) : temps pendant lequel les juments ne donnent pas de poulain. Voir *bajtahyn*

Kytaraax ynax (iak) : vache stérile

Kyyl (iak) : rouge. *Kyyl oton* (iak) : aïelle, littéralement baie rouge

Kyyl kuta (iak : littéralement « l'âme de l'animal sauvage »), voir *tajax kuta*

Kyyl taba (iak) : renne sauvage par opposition au renne domestique.

Kyyl (iak) : animal sauvage

Kyylajbyt (iak) : qui est redevenu sauvage, par exemple *kyylajbyt taba* (renne domestique retourné à la nature), *kyylajbyt yt* (chien sauvage), *kyylajbyt kibi* (homme qui vit seul dans la nature et n'aime pas se trouver en compagnie de beaucoup de personnes).

Kyys (iak) : fille, jeune fille

Labyax (iak) : enclos long et étroit pouvant contenir un cheval en largeur et plusieurs en longueur et dans lequel on effectue le marquage des poulains, le nettoyage de la neige sur le dos des chevaux et le tri des individus. D'après les Iakoutes, technique apportée par les Russes. [En russe : *raskol* (d'après Ferret, thèse, 2006)]

Labykta (iak) : lichen de deux variétés (noir et vert-pâle)

Lempe (?) : harnachement d'attelage pour les rennes

Lesotundra (rus) : toundra mêlée de forêts ou forêt mêlée de toundra

Letnik (rus) : estive, campement d'été

Maatykta (?) : lasso des éleveurs de rennes

Mas (iak) : arbre. *Ot mas* : l'herbe, *tiit mas* : le mélèze

Maxta (év) : lasso des éleveurs de rennes

Miŋe bie (iak) : jument de selle

Mojka (év) : jeune renne mâle âgé d'un an

Monn'oğon (iak) : cassis

Mundu (iak) : vairon

Müöhe (iak) : prix gagné lors d'une course

Muos (iak) : corne

N'aamykta (iak) : aubépine

N'aan (év) : bois du renne poussant sur l'avant de la tête au milieu

N'irej (iak) : veau âgé de moins de six mois

N'oğu (?) : licol pour les rennes servant aussi bien à l'attache qu'à la monte

N'orkaan (év) : jeune renne mâle de trois ans

N'oxooxuj (év) : nom donné au geai, d'un oiseau de bonne ou mauvaise augure, voleur de viande et dont on dit qu'il est un mauvais présage lorsqu'il 'pleure'. En iakoute, *kukaaky*.

Narodnyj (rus) : populaire, du peuple, de la nation (*narodnaâ celitel'nica* : guérisseuse populaire, *narodnyj master* : artisan de la nation)

Nomox (iak) : mythe (conte à caractère mythique)

Oğo (iak) : enfant

Oğus (iak) : bœuf, *Atyyr oğus* : taureau

Obuoxaj (iak) : ronde iakoute accompagnée d'un chant à répons

Ojuun (iak) : chamane

Ojuur (iak) : forêt

Oloŋxo (iak) : récit épique

Oloŋxobut (iak) : conteur/chanteur d'épopée

Olox lempete : harnachement des rennes attelés au traîneau transportant des personnes

Olox syarğa (iak) : traîneau à rennes de transport de personnes

Olox (iak) : arrêt, désigne à la fois les arrêts symboliques marqués par le chamane lors de son voyage supposé vers les esprits lors d'un rituel et ceux faits par le cortège de la mariée lors de la procession vers la maison de l'époux

Omuk (iak) : 1/ étranger, 2/ non citoyen de Russie 3/ étranger au clan

Omuk (iak) : terme désignant celui qui ne fait pas partie de la lignée et par extension l'étranger

Ooğuur (iak) : instrument pour la capture des chevaux dans les enclos, composé d'un lasso en corde accroché à une perche en bois

Orto (iak) : du milieu, *orto dojdu* : monde 'du milieu'

Oruk (iak) : nid pour l'âme à naître

Osedhyj (rus) : sédentaire (terme utilisé en 1822 par Speranskij pour désigner « ceux qui vivent dans une même maison tout au long de l'année et qui s'occupent essentiellement d'agriculture »)

Ot üöne (iak, littéralement « insecte d'herbe ») : chenille de papillon

Otor (iak) : pâturage d'automne

Öjöpöön (év) : ramification poussant à l'arrière des bois *tojon muos* chez le renne

Öl (iak) : entrailles (pour le poisson carassin)

Ölbüt (iak) : mort

Ölkömö : sangle de poitrine permettant à la selle des rennes de tenir en complément de la sangle ventrale

Ötöx (iak): *balağan* abandonné, ancienne habitation que l'on peut rencontrer sur les *alaas* autrefois habités par les ancêtres des Iakoutes.

Ötöx : maison abandonnée

Pečat' (rus) : marque au fer chaud sur le corps des chevaux ; marque au couteau sur le corps des rennes

Pud (rus) : mesure égale à 16,38 kg

Rod (rus) : lignée

Rodina (rus) : patrie

Saahyr : pâturage de printemps

Sajylyk (iak) : campement d'été, estive

Sajylyk (iak, du mot *sajyn* : l'été) : lieu d'habitation estivale des Iakoutes de la campagne. Cela peut être soit une maison en bois de type russe, soit un *balağan*. Pâturages d'été.

Salamaat (iak) : mélange de beurre et de farine servi lors des grandes occasions

Salgyn (iak) : air

Sarapčy (?) : bois du renne poussant sur l'avant de la tête sur les côtés, entourant les bois *sarapčy*

Sata (iak) : pierre anthropomorphique trouvée dans les estomacs de certains animaux et à laquelle les Iakoutes attribuent la propriété de pouvoir apporter le mauvais temps

Saxalâr (iak) : métisse issu d'un mariage entre Russe et Saxa, syn. *Baahynaj*

Sažen (rus) : sagène, mesure de longueur égale à 2,1336 m

Serge (iak) : poteau d'attache à chevaux

Sergex (iak) : courageux

Sergexe (bour) : surveiller

Seren (iak) : se protéger

Serex (iak) : l'attention

Serii (iak) : guerre

Setii (iak): traîneau à rennes pour le transport de matériel (synonyme *keötöl*) ; technique d'attache d'un cheval à la queue d'un autre pour la manipulation de plusieurs animaux en même temps

Siel (iak): crinière

Siemex : mangeur, *siemex ojuun* : chamane mangeur

Silge : tendon (?) de la partie inférieure de la jambe chez le renne qualifié de « chewing-gum » qui est mangé tout de suite après l'abattage d'un animal

Sir (iak) : terre (territoire), par exemple *Saxa Sire* : la terre des Sakhas

Sobo (iak) : Carassin

Soğurruu (iak) : sud

Sonoğos (iak) : nom désignant tous les chevaux mâles (castrés ou non) dont l'âge est compris entre trois et six ans

Sordoy (iak) : brochet

Subata (iak) : bois jeune qui servait à faire de la farine, *bes subata* : farine de pin

Sular : licol pour les chevaux ; licol des rennes à corde courte

Suluu (iak) : bétail vivant faisant partie du prix de la mariée

Sünnü : endroit où on plante le couteau pour tuer le renne, dans la nuque

Süöhü (iak) : bétail

Sür (iak) : force chamanique des êtres, parfois employé avec l'âme : *kut-sür*

Sürüö (iak) : tapis en crin qui recouvrait autrefois les couches dans le *balağan*

Svâtoj (rus) : saint

Svešennyj (rus) : sacré. Equivalent iakoute *ytyk*

Syalybar (iak) : lotte

Sylgy (iak) : terme généraliste pour désigner les chevaux

Sylgy čyčaağa (iak) : « oiseau de cheval », petit oiseau qui confectionne son nid avec les poils de chevaux. Bruant.

Sylgybyt (iak) : éleveur de chevaux

Syyr čyčaağa (iak) : alouette des neiges

Taas čyčaağa (iak) : *Saxicola toquata* (?) (littéralement : petit oiseau de pierres)

Taas kibi (iak) : littéralement : homme de pierre. 1/ monticule de pierres fait au sommet d'une montagne pour montrer qu'elle a déjà été gravie, 2/ monticule de pierre fait lors de la chasse pour noter une piste

Taas (iak) : pierre, de pierre,

Tabahyt (iak) : éleveur de rennes

Tajax kuta (iak, littéralement « âme d'élan ») : cerf-volant, lucane (insecte à cornes) (syn : *kyył kuta*)

Tajax (iak) : élan

Talax (iak) : arbuste au bois tendre que l'on peut travailler au couteau ; bâton des éleveurs de rennes utilisé lors de la monte ; partie de l'armature de la selle des rennes

Tañara (iak) : 1/ animal ancêtre-fondateur, 2/ Dieu

Tarbagan : marmotte à tête noire

Taryŋ (?) : glacier (en iakoute « *bulus* »)

Taxxany : renne en cours de dressage

Tetin (iak) : osina

Tiit (iak) : pin

Tiŋebe oğus (iak) : bovin mâle d'âge compris entre deux et trois ans

Tirex (iak) : peuplier

Tirii (iak) : peau

Töbö byata (iak) : partie du licol des rennes qui passe au-dessus de la tête

Tojon kötör (iak, littéralement « Seigneur oiseau ») : nom donné par

les Iakoutes de la région à l'aigle cf *xotoj*

Tojon muos (iak) : grands bois du renne poussant vers le haut dans la longueur ainsi que leur extrémité

Tojon : 1/ Seigneur, homme riche et influent (ancien baaj), 2/ qualificatif de nombreux esprits

Tomto (iak) : terme désignant le nœud noué à la manière iakoute. Le fait qu'il se défasse immédiatement si l'on tire sur l'une des parties seulement permet d'attacher chevaux, rennes, chiens sans risque qu'ils prennent la fuite. Les entraves à cordes sont faites de la même manière. Quand un Iakoute fait un nœud, c'est généralement celui-ci qu'il utilise. Les Evènes de la région utilisent également ce nœud au quotidien.

Tonot byrdağa (iak) : moustique apparaissant au début de la saison

Torbos (iak) : veau âgé de six mois à un an

Tüge : petit oiseau qui ne migre pas et résiste à l'hiver local, oiseau ancêtre-fondateur des Evènes de la région eveno-bytantaj

Tugut : terme désignant les rennes de moins d'un an

Tulajax kulun (iak) : poulain orphelin

Tülleex jön (iak, littéralement insecte à fourrure) : voir *ot üöne*

Tüjür (iak) : tambour de chamane, parfois noté Dünjür

Tüpte (iak) : feu de fumée fait pour faire fuir les troupeaux et, parfois, aider à les rassembler non loin du campement

Tüpte (iak) : terme désignant un feu de fumée produit par la combustion des crottins de chevaux et ayant pour but de faire fuir les moustiques. Les chevaux se rassemblent autour. En russe, *dymokur*.

Tya : 1/ forêt, 2/ village

Tybağas oğus (iak) : bovin mâle d'âge compris entre un an et deux ans

Tyby / Tyby taba : renne femelle âgé de deux ans et plus

Tyby tugut : jeune renne femelle âgé de moins d'un an

Tyj (iak) : poulain de deux ans

Tynnaax (iak) : 1/ qui respire, 2/ par extension : vivant

Tynn (iak) : respiration

Ubaaj (iak) : 1/grand-frère, 2/ par extension, tous les hommes plus âgés qu'*ego* sauf son père

Ubaajy (iak) : aune

Ubaha (iak) : poulain d'un an

Ügürüö (iak) : bécasse des bois

Ühü (iak) : terme employé dans les devinettes et dans les légendes, équivalent de « on dit que »

Üje (iak) : nid d'oiseau

Uktaa : anneau à deux trous en corne de mouflon (plus rarement en bois de renne) dans lequel passe la corde du lasso. Voir *maxta*

Ulaajy (iak) : voir *ubaajy*

Ulaax (iak) : plein d'eau. *Ulaax oton* : voir *kyhyl oton*

Ulus (iak) : terme utilisé pour désigner la région en Iakoutie.

Üöbe (iak) : haut : *üöbe dojdu* : monde 'du haut'

Uol (iak) : 1/ garçon, 2/ fils

Üör (iak) : esprit malfaisant issu de malemort

Uordaax (iak) : colérique, terrible

Üöre (iak) : brouet, *üöre oto* : herbe à brouet

Uot (iak) : feu

Uraba : habitat d'été ressemblant à un grand tipi en bois mais fait en écorce de bouleau

Ürex (iak) : rivière

Uruj (iak) cri poussé à la fin d'un *algys*

Üriinj talax (iak) : saule à pieds courts

Uu (iak) : eau

Uu oğuba (iak) : mammoth (littéralement : taureau d'eau)

Uu (iak) : eau

Uučax (év) : renne hongre utilisé comme animal de selle

Uus (iak) : 1/ lignée (*ije uuba* : lignée maternelle / *ağa uuba* ; lignée paternelle), 2/ artisan (*timir uuba* : artisan du fer, forgeron)

Valenki (rus) : larges bottes en feutre portées à la campagne en Russie

Verst (rus) : verste, mesure de longueur égale à 1,0668 km

Xaan (iak) : 1/ sang, 2/boudin

Xaar byrdağa (iak, littéralement « moustique de neige ») : moustiques apparaissant à la fonte des neiges, gros et lents, peu virulents

Xaar ebe (iak, littéralement « la grand-mère de neige ») : chouette blanche

Xaar (iak) : neige

Xaas (iak) : oie cendrée

Xabd'y (iak) : perdrix des neiges

Xadaj kürüö (iak) : technique de fabrication des clôtures sur les pâturages, sans clou.

Xaja (iak) : montagne

Xajlyga (iak) : nom donné au cheval abattu lors de funérailles

Xammačyt (iak, vieilli) : ouvrier, serviteur

Xapsağaj (iak) : lutte libre où les rivaux s'agrippent derrière le cou et tentent de se faire tomber

Xaptağas (iak) : groseille

Xara kus (iak, littéralement « canard noir ») : plongeon

Xara talax (iak, littéralement « arbuste noir ») : saule à osier

Xaramn'y (iak) : cheval de la mariée portant en apparat

Xardan ebe (iak) : ours brun

Xarius (rus) : ombre arctique

Xarys (iak) : distance entre le bout du pouce et celui du majeur quand on les tend

Xatas (iak) : nom de la corde qui relie, du côté droit, le mors du cheval à la selle (voir *köntös*)

Xatyn (iak) : bouleau

Xaxaj (iak) : lion, terme utilisé pour désigner les chevaux au caractère impétueux

Xojgo (iak) : marque apposée qui doit être visible de partout

Xolomo (iak) : type d'habitation construite avant les *balağan* et recouverte de fumier

Xolun (?) : sangle ventrale de la selle des rennes

Xonuu čyččağa (iak) : littéralement « petit oiseau des près

Xotoj (iak) : aigle (voir *Tojon kötör*)

Xoton (iak) : étable

Xotu (iak) : nord

Xotun (iak) : femme, dame

Xotuur (iak) : faux

Xožun (mong) : région, clan

Yarğa (iak) : bouleau nain

Ybyax (iak, en russe *ybyax*) : 1/ jadis fête au cours de laquelle l'on procédait à des libations et où le cheval était l'un des principaux acteurs. L'on en profitait lors de cette fête pour célébrer les mariages et un grand festin était organisé ; 2/aujourd'hui fête nationale des Iakoutes, célébrée aux alentours du 21 juin dans tous les villages et villes de la république

Yj (iak) : 1/ mois, 2/ lune

Ynax čyččağa (iak, littéralement « oiseau de vache ») : petit oiseau qui abonde sur les terrains où se trouvent de petits arbustes et qui servent souvent de pâturages pour les vaches. Bruant.

Ynax kuta (iak) : coccinelle (littéralement « âme de vache »)

Ynax (iak) : bovin femelle âgé de deux ans et plus

Ynyyr (iak) : selle pour les chevaux, selle pour les rennes

Zimnik (russe, du mot *zima* : l'hiver) : 1/ route sur la glace des rivières et des fleuves empruntables par les voitures et les camions ; 2/ nom donné au lieu d'habitation d'hiver des Iakoutes, utilisé par ceux qui changent encore de maison en hiver et en été.

Zver' (rus) : animal sauvage

TABLE DES ILLUSTRATIONS

N°	Intitulé	Source
	<u><i>Entre la page 4 et la page 5</i></u>	
1	Gregorij Potapov, Eleveur de chevaux de la région eveno-bytantaj	© Emilie Maj, juin 2004
	<u><i>Entre la page 44 et la page 45</i></u>	
2	Régions de Iakoutie	© Emilie Maj
3	Territoire occupé par la République Sakha (Iakoutie) en Fédération de Russie	
4	Noms de clans iakoutes (selon Okladnikov)	© Okladnikov A.R., 1970 : 421
	<u><i>Entre la page 210 et la page 211</i></u>	
5	Maison d'hiver (<i>balagān</i>) et d'été (<i>sajjlyk</i>) au début du XX ^e siècle.	© Popov, 1926 : 15
6	Intérieur d'un <i>balagān</i>	© Seroševskij, 1993 : 341
7	Cheminée (<i>obox</i>) dans maison abandonnée (région de Verkhoïansk)	© Emilie Maj, mai 2003
8	Journal de 1939 trouvé dans maison abandonnée. La langue iakoute s'écrivait dans les années 1930 en alphabet latin.	© Emilie Maj, mai 2003
9	Maison abandonnée dans la région de Verkhoïansk	© Emilie Maj, mai 2003
10	Campement d'entre-saisons de Gregorij Potapov (Eveno-bytantaj)	© Emilie Maj, septembre 2003
11	Campement d'été et d'hiver de Gergorij Potapov (Eveno-bytantaj)	© Emilie Maj, septembre 2003
12	Campement d'été et d'hiver de Gergorij Potapov (Eveno-bytantaj)	© Emilie Maj, septembre 2003
13	Campement de Laxxaj (Eveno-bytantaj)	© Emilie Maj, juin 2004
14	Maison d'été près de Mačax (Verkhoïansk)	© Emilie Maj, mai 2003
15	Campement des éleveurs de rennes et de chevaux près de D'ooloon (Eveno-bytantaj)	© Emilie Maj, juin 2004
16	Campement de Z.I. Afanas'ev à Appany (Nam)	© Emilie Maj, août 2003
17	Village de Baajağa (Taatta)	© Emilie Maj, août 2005
18	Village de Xamagatta (Nam)	© Emilie Maj, août 2005
19	Village de Mačax (Verkhoïansk)	© Emilie Maj, mai 2003
20	Les éleveurs brûlent la vieille herbe au mois de juin afin que celle-ci repousse mieux pour l'hiver (Eveno-bytantaj).	© Emilie Maj, mai 2004
21	Digue en bouse de vache construite par les éleveurs chaque années à Tübe (Verkhoïansk)	© Emilie Maj, mai 2003
22	La digue permet une meilleure récolte de foin à Tübe.	© Emilie Maj, mai 2003
23	Usage de liens pour faire tomber le cheval	© Emilie Maj, mai 2003

- 24 Usage de poteaux pour l'attache du cheval pour la castration © Emilie Maj, mai 2003
- 25 Usage de la corde comme entrave (*atax byata*) © Emilie Maj, juin 2004
- 26 Entrave en bois (*adağa*) © Emilie Maj, mai 2003
- 27 Le chien est le fidèle compagnon de l'éleveur pour la vérification des troupeaux. © Emilie Maj, mai 2003
- 28 Capture des chevaux à l'aide de l'*ooğur* après huit mois de liberté à D'ooloon (Eveno-bytantaj) © Emilie Maj, juin 2004
- 29 Une fois le cheval pris, l'éleveur lâche la perche et n'utilise que le lasso. © Emilie Maj, juin 2004
- 30 Après huit mois de liberté les montures sont rétives. © Emilie Maj, juin 2004
- 31 Le toupet des montures est coupé « pour que le harnais puisse être enfilé plus facilement ». © Emilie Maj, juin 2004
- 32 Départ pour la saison de chasse à Tübe (Verkhoïansk) © Emilie Maj, avril 2003
- 33 Aliocha Maksimov et son cousin Vitia Potapov, fils de Gricha. Il est fréquent que les montures manquent. Les Iakoutes montent alors à deux à califourchon. La corde (*köntös*) est rarement utilisée pour conduire la monture (eveno-bytantaj). © Emilie Maj, septembre 2003
- 34 Sergej Lukin, brigadier de Laxxaj (Eveno-bytantaj). La monte « à la iakoute » se fait les deux rênes passant par la gauche du cheval. © Emilie Maj, mai 2004
- 35 Aliocha Maksimov et son frère Kiecha en été à D'ooloon (eveno-bytantaj). Le renne, en revanche, se monte une rêne passant par la droite du cou de l'animal. © Famille Maksimov, Sakkryr, eveno-bytantaj
- 36 Kika, sept ans, fils de Gregorij Potapov, monte déjà « comme un grand ». Sa monture comporte une tache sur l'épaule (*d'ağyl*). © Emilie Maj, juin 2004
- 37 Durant les courses de l'*yhyax* le cavalier choisit de monter « à la iakoute » ou une rêne passant de chaque côté de la tête en fonction de la confiance qu'il a dans l'animal. En tête de la course, Vitia Potapov (Eveno-bytantaj). © Emilie Maj, juillet 2004
- 38 Gregorij Potapov soutient son fils aîné Petia au départ des courses. © Emilie Maj, juillet 2004
- 39 En 2006, des courses ont été organisées pour les bœufs. Du fait d'un problème d'organisation, un seul fut au départ et galopa sur une cinquantaine de mètres. Dans la monte du bœuf, la guide passe entre les cornes de l'animal (Eveno-bytantaj). © Emilie Maj, juillet 2004
- 40 Traite d'une jument pour la fabrication du koumys © Uvarovskij, 2003, 180
- 41 *Idem*, photographie du début du siècle *Kul'turnoe nasledie...*, 1994 : 23
- 42 Aujourd'hui, les juments n'étant plus habituées à être traitées régulièrement, l'éleveur doit les maintenir dans le *labyax*. © Emilie Maj, août 2005
- 43 Les juments sont traitées par la gauche alors que les vaches sont traitées par la droite. © Seroševskij, 1993 : 296
- 44 Noeud *tomto* © Seroševskij, 1993 : 362
- 45 Technique de confection du *tomto* © Emilie Maj suite à observations dans la région eveno-bytantaj en 2004
- 46 L'éleveur emporte toujours avec lui des sacs *beremedej* contenant de la nourriture, des couchages... (vers Tübe, © Emilie Maj, avril 2003

- Verkhoïansk).
- 47 Gregorij Potapov. Lorsque l'éleveur marque un arrêt, les sacs ainsi que tout le harnachement est enlevé pour soulager les chevaux. Ceux-ci sont entravés avec la corde *köntös* et laissés en liberté le temps de la halte (Eveno-bytantaj). © Emilie Maj, septembre 2003
- 48 Le brigadier Vasia Maksimov du G.U.P Lenin retourne à l'élevage de rennes. Les chevaux sont rares et les montures supportent cavaliers et *beremedej* (Eveno-bytantaj). © Emilie Maj, juin 2004
- 49 L'élevage de chevaux et de rennes est complémentaire dans la région eveno-bytantaj. Chevaux et rennes se retrouvent dans la vallée de D'oolon au mois de juin. © Emilie Maj, juin 2004
- 50 C'est à rennes que les éleveurs vont ramener leurs chevaux de monte dans l'enclos près de D'oolon. © Emilie Maj, juin 2004
- 51 A partir du mois de juin, chevaux et rennes sont complémentaires. Une fois le col de Žigansk passé, les chevaux sont relâchés et retournent d'eux-mêmes dans la vallée de D'oolon, tandis que les éleveurs continuent leur chemin à rennes. © Emilie Maj, juin 2004

Entre la page 282 et la page 283

- 52 Exemple d'archive du Centre Scientifique de Iakoutsk. Archives de Savvin sur le rite de libération *kyjdaa*. Dans les années trente, le iakoute était écrit en caractères latins. © Archives du Centre Scientifique de Iakoutsk
- 53 Localisation des rivières lors du rite de libération de chevaux par Čoččo dans la région meginokangalas. © Emilie Maj

Entre la page 408 et la page 409

- 54 Fête du mariage (*uruu*) © Nosov M.N., Yhyax, in Uvarovskij, 2003, 165
- 55 Rassemblement pour l'*yhyax* © Uvarovskij, 2003, 165
- 56 Les convives se rendent à l'*yhyax* © Karamzin V.S., *Edut na ysyax, iz serii « Prazdnik leta », Litografiâ, 52 X 73, 1976*
- 57 La région de Taatta, se veut la patrie de l'*yhyax*. Monument au conteur d'épopée Ojunsij © Emilie Maj, juillet 2005
- 58 Femmes en habits de parade © *Kul'turnoe nasledie...*, 1994 : 69
- 59 Cheval de mariée © *Kul'turnoe nasledie...*, 1994 : 28
- 60 Pendant d'encolure pour cheval de mariée © *Kul'turnoe nasledie...*, 1994 : 38
- 61 Cheval à l'honneur lors de l'exposition de chevaux du Congrès International sur l'Élevage Pastoral de Chevaux (sept. 2006) © Emilie Maj, septembre 2006
- 62 Soleil symbolisé dans une copie de tapis de cheval de © Emilie Maj, juin 2003

- mariée (*Yhyax* de Iakoutsk, 2003)
- 63 *L'yhyax* est devenu avec le temps un moment d'accueil du soleil. © Vasili'ev, 2003 : cahier d'illustrations
- 64 Dessin d'enfant représentant des chevaux solaires © Xaritonov, 1999 : 84
- 65 *Idem*. Chevaux célestes © Xaritonov, 1999 : 84
- 66 Courroie sur le costume du chamane qui sert de rênes au *kuturuskut* (aide du chamane) lors des rituels. © Seroševskij, 1993 : 611
- 67 Courroie sur le costume du chamane qui sert de rênes au *kuturuskut* (aide du chamane) lors des rituels © Uvarovskij, 2003, 172
- 68 Nid *oruk* (selon Savvin) © Archives Savvin A.A., *Verovaniâ jakutov*, f. 4, op. 12, ed. Xr. 70 : 175
- 69 *Idem* Nid *oruk* (selon Savvin) © Archives Savvin A.A., *Verovaniâ jakutov*, f. 4, op. 12, ed. Xr. 70 : 174
- 70 *Kerex kuočaj* (copie des archives de Savvin) © Archives, Savvin A.A., *Verovaniâ jakutov*, f. 4, op. 12, ed. Xr. 70 : 20 (verso)
- 71 *Kerex kuočaj* tombé à terre sur le lieu dit Alaas Ebe © Crubezy, 2003
- 72 *Kerex* au cimetière d'Elges (Verkhoïansk) © Emilie Maj, avril 2006
- 73 Détail (la tête de cheval a été attachée avec la peau, les crins et les sabots) © Emilie Maj, avril 2006
- 74 *Kerex* séparé des autres. Les habitants ne l'approchent pas et disent que c'était un *kerex* de chamane. Il faut remarquer que les autres *kerex* du cimetière sont placés à hauteur d'homme alors que celui-ci est situé beaucoup plus en hauteur (à environ trois mètres du sol (Elges, Verkhoïansk). © Emilie Maj, avril 2006
- 75 « Le Bonheur » de Munxalov. Ce tableau illustre bien le symbolisme lié à l'arbre ainsi que le dualisme des coureurs blancs (chevaux) et des coureurs noirs (bovins) des épopées. © Munxalov A.P. *Sčast'e*, Litografiâ, 54 X 72,6, 1969

Entre la page 460 et la page 409

- 76 Sergej Lukin insista pour que je le photographie avec le seul bouleau qui poussait sur son campement et qu'il avait par conséquent choisi comme arbre à offrande (Laxxaj, Eveno-bytantaj). © Emilie Maj, juin 2004
- 77 78 Actuellement, le premier à gravir la cime d'une montagne y construit une tour en pierre nommée *taas kibi* qui doit être visible aux alentours. Nous en construisîmes une avec les Maksimov. Après l'avoir construite et appelée FES (Francja – Even – Sakha, du nom de nos trois nationalités de participants), nous y dansâmes les trois danses nationales ensemble (Eveno-bytantaj). © Emilie Maj, juillet 2004
- 79
- 80 Les rochers de Kihileex xaja le long du fleuve Iana. La légende dit que les rochers sont des hommes figés par un chamane qui gagna un défi lancé par un © Emilie Maj, mai 2003

- deuxième. (Elges, Verkhoïansk).
- 81 Les poteaux d'attache des maisons abandonnées dans la région de Verkhoïansk servent encore lors des tournées de vérification des troupeaux (Tübe, Verkhoïansk). © Emilie Maj, mai 2003
- 82 Poteau d'attache devant *sajlyk* à Tübe (Verkhoïansk) © Emilie Maj, juin 2003
- 83 *Idem* à Sakkyryr (Eveno-bytantaj) © Emilie Maj, septembre 2003
- 84 Les chevaux sont attachés à hauteur de tête d'homme. © Emilie Maj, mai 2003
- 85 Le *serge* peut aussi servir de support ostentatoire pour des objets remarquables tels que des os longs d'ours. Elevage de Tübe (Verkhoïansk). © Emilie Maj, juin 2003
- 86 *Idem* pour un champignon (*Sajlyk* de Tatiana, Tübe, Verkhoïansk) © Emilie Maj, juin 2003
- 87 *Serge* pour l'*Yhyax* dans la cour de l'école du village d'Elges (Verkhoïansk) © Emilie Maj, juin 2003
- 88 Poteau de mariage (Khamagatta, Nam) © Emilie Maj, août 2002
- 89 Anneau et noms des mariés sur un poteau de mariage à Čerköx (Taatta) © Emilie Maj, août 2003
- 90 *Idem*. Poteau pour le mariage des trois fils de la maison Čerköx (Taatta) © Emilie Maj, août 2003
- 91 *Idem*, Xamagatta (Nam) © Emilie Maj, juin 2001
- 92 *Idem*, Xamagatta (Nam) © Emilie Maj, juin 2001
- 93 *Serge* arbre à la frontière de la région Taatta. On s'arrête à côté, où un espace à offrandes avec d'autres *serge* est prévu (Taatta). © Emilie Maj, juillet 2005
- 94 A l'époque communiste, les poteaux servaient à commémorer les fêtes politiques. Par exemple, le *serge* de gauche marque les soixante ans de la République iakoute d'URSS (Čerköx, Taatta). © Emilie Maj, août 2003
- 95 Poteau stylisé représentant « l'arbre du monde », inspiré des épopées, avec ses branches et ses représentations de chevaux et de bovins sur le tronc. *Yhyax* de Iakoutsk, 2003 © Emilie Maj, juin 2003
- 96 Les Iakoutes inventent de nouveaux rituels pour la fête de l'*Yhyax*. Ici, balade autour circambulatoire d'un *serge* monumental, la main posée sur le bois. © Emilie Maj, juin 2003
- 97 Dessin d'enfant : jeunes dansant l'*obuoxaj* autour d'un *serge* © Xaritonov, 1999 : 80
- 98 Poteaux, tapis de cheval de mariés et récipients *čoron* à boire le koumys sont devenus des symboles pour le peuple sakha. Exposition pour la venue d'une délégation du ministère au camp linguistique de Xamagatta (Nam). © Emilie Maj, juin 2001
- 99 Bénédiction (ou purification) à l'aide d'un *dejbiir* par un homme (*Yhyax* de Iakoutsk) © Emilie Maj, juin 2005
- 100 Danse iakoute lors de l'*Yhyax*. Les jeunes hommes tiennent des *dejbiir* alors que les filles arborent des récipients à koumys (Sakkyryr, Eveno-bytantaj). © Emilie Maj, juillet 2004
- 101 Jeu d'échec géant en crin de l'artiste Fedulova. Sur le côté un tapis de couchage *siriöö*. (exposition au musée archéologique « entre traditions et modernité ») © Emilie Maj, avril 2006
- 102 Objets en crin conçus par l'artisane Mandarova : tapis, chapeau, *dejbiir* (Baajağa, Taatta) © Emilie Maj, juillet 2003
- 103 Objets en crin fabriqués par Tatiana Lytkina : sac à dos, couvre-chef pour *yhyax* et talisman de plexus. (Töxtür, région Xangalas) © Emilie Maj, septembre 2006
- 104 Jeunes filles accueillant une délégation à l'école de © Emilie Maj, avril 2000

- 105 Xamagatta avec un récipient à koumys (Nam)
Récipients à koumys © *Kul'turnoe nasledie...*,
1994 : 58
- 106 Muselière à veau en écorce de bouleau et seau à baies
miniatures accrochés à la cordelette rituelle *salama*
(Ecole de Xamagatta, Nam) © Emilie Maj, juin 2001
- 107 La cordelette *salama* sert parfois de talisman dans les
maisons (Iakoutsk). © Emilie Maj, mars
2006
- 108 Cuisse de cheval remportée lors d'un *yhyax* familial par
M. Stručkov (Xamagatta, Nam) © Emilie Maj, juin 2005
- 109 En été, l'alimentation est partagée entre peu de viande et
beaucoup de pain et de produits laitiers. © Emilie Maj, juin 2005
- 110 Le boudin iakoute au lait (*xaan*) est un des mets les plus
appréciés. © Emilie Maj, mars 2006
- 111 Emblème de la République Sakha (Iakoutie)
(Le nom de la République est écrit en russe et en
iakoute) © Pesterev, 2000 :
(cahier d'illustrations :
1)
- 112 Dessins rupestres (cavaliers portant des étendards) dont
la République Sakha s'est inspirée pour créer son
emblème. © Okladnikov A.R.,
1970 : 121
- 113 Esprit D'öhögöj Ajyy dessiné par Mandar pour le
théâtre sakha d'Ytyk-küöl (Taatta) © Mandar, Théâtre
d'Ytyk-Küöl, Taatta

Annexe

Sujet de « Būdūrūjbet Müld'ü Böğö »

oloŋxo de D. M. Govorov , *in* Zabolockij, 1937 : 15-469
(enregistrement de l'épopée datant de 1934)

Description introductive (pp. 15-36)

Au sommet des années anciennes, à la cime des années passées, bien avant le développement du peuplement des neuf *ulus* actuels, les gens ont trouvé cette terre abondante et s'y sont installés.

Ceci se passa alors qu'en haut le ciel était plein de nuages, d'éclairs, du soleil, de la lune et des étoiles, alors qu'en bas la terre ferme se formait avec les mers, les près, les montagnes soutenues par trois poissons mythiques.

Cette terre s'appuie au sud à la mer chaude Duraŋ, à l'ouest à la mer de malheurs Araat aux grandes tempêtes et aux vents impétueux, au nord à l'impétueuse fille-Océan.

Ce premier homme, prédestiné par les divinités à diriger, lorsque les hommes Ouriankhäi Sakha feraient leur apparition sur la terre du milieu, s'appelait Kün Syralyman Tojon. Sa femme se nommait Aan Darxan Xotun. Leur gloire se répondait par-delà les trois mondes : au monde du bas elle rugissait pareille au rugissement d'un taureau, au monde du haut elle hennissait pareille au hennissement d'un cheval et au monde du milieu elle tourbillonnait comme une tempête de neige.

Plus loin, dans les pp. 20-28 on donne une large description de la nature de cette terre, pp. 28-34 on décrit l'habitation, la yourte et le domaine des fondateurs de lignée, p.34 hyperbole de leur richesse : leur bétail aussi nombreux que les étoiles dans le ciel, pp. 32-36, on décrit l'arbre sacré du pays natal où habite l'esprit de la divinité de la terre, la protectrice des hommes.

Les fondateurs de la lignée et leur fils aîné Xalyad'yamar Bergen (pp. 36-44)

La réputation de l'heureux pays qui ne connaît ni les nuits ni les hivers attire de tous les côtés une multitude de personnes « aux yeux pleins d'un feu aigu et au pas large », qui restent là, oubliant leur pays précédent et leur ancienne vie.

Les fondateurs de lignée vivent sans révolte, entourés d'une multitude de serviteurs.

Un jour, se demandant s'il se trouve parmi eux un homme, qui héritera de leur richesse recueillie au cours de sept ou huit vies humaines, et poursuivra la gloire de leur vie, ils « apprennent » qu'ils ont un fils, le puissant héros Xalyad'yamar Bergen, qui peut être leur protection et leur rempart. Il a trente ans.

Dans les pp. 41-44 on décrit l'extérieur et les habits de ce héros. C'est un « bel homme », habillé dans de précieuses fourrures. Son lit est également couvert de fourrures précieuses.

La naissance du héros et de sa sœur (pp. 45-51)

Auparavant, la vieille femme tombe enceinte. Sa grossesse est excessivement douloureuse. On appelle trois chamanesses. Elles arrivent dans la cour de la divinité Ajyysyt. Là-bas, dans le berceau se trouve l'esprit de l'enfant qui n'est pas encore né. Les chamanesses qui ne savent pas s'y prendre font basculer le berceau et l'esprit de l'enfant s'envole. Après avoir terminé leur rite chamanique, les chamanesses trompent les vieillards, en leur disant que leur but a été atteint et que la vie de la femme enceinte est sauvée. Par leur manque de savoir-faire, elles font de l'enfant un monstre : un prématuré d'une incroyable monstruosité naît.

Les parents effrayés refusent ce fils monstrueux et le donnent à la gardienne de vaches, la vieille Simexsin, qui le plonge dans le fumier de l'étable. Cette femme était

la fille d'un chamane, qui « mangeait l'aubier de mélèze dur issu de la forêt ténébreuse », et ses habits étaient en fibre de bois. (p.48).
Trente ans plus tard naît la jolie fille Ürüŋ Ükejdeen Kuo.

Le « péché » des fondateurs de lignée à l'encontre leur peuple (pp. 51-58)

Un jour, les fondateurs de la lignée réfléchissent à leur vie. Ils en arrivent à la conclusion qu'ils ont commis un grand péché devant leur peuple : ils n'ont jamais travaillé eux-mêmes, ce sont toujours les autres qui ont tout fait à leur place. De tous les côtés se sont rassemblés des hommes doués et ils se sont enrichis avec leur aide. Afin de repousser la colère des dieux, ils décident d'organiser un *yhyax* et de donner au peuple rassemblé le quart de leur richesse injustement acquise.

Aux pp. 54-57 on décrit la préparation et la célébration de l'*yhyax*.

Ceux qui se rassemblent à l'*yhyax* se vantent de leur force (ce qui amplifie le « péché » des fondateurs de lignée et attire la force maléfique). L'*yhyax* est un échec.

La demande en mariage du héros *abaahy* et la première apparition en scène du héros (pp. 58-78)

Pendant que la fête bat son plein, un coup de tonnerre retentit et des éclairs apparaissent dans le ciel sans nuages. Ensuite, du côté ouest, des nuages s'amassent « noirs comme des sapins brûlés », accompagnés d'une tempête, qui bouscule tout sur son passage. Tout ce qui vit fuit et se cache. Dehors, il ne reste que Xalyad'ymar, pris de peur et d'horreur. Il voit un monstre qui n'a qu'une jambe et un bras qui lui a poussé au milieu du torse.

C'est le chamane des forces mauvaises *abaahy*. Il annonce qu'un *abaahy* a eu un fils, le héros Bügüsteen černyj, qui doit voler tous les habitants du monde souterrain et du monde terrestre et les disperser à travers le monde. Il a été envoyé, lui le chamane Uot-čymaadaj, pour demander la main de la fille des fondateurs de lignée Ürüŋ Ükejdeen Kuo en son nom. Bügüsteen ternyj lui a intimé l'ordre d'anéantir tout le pays en cas de refus et de le transformer en passoire. Ce disant, le chamane *abaahy* disparaît.

Les gens sont paniqués. Ils considèrent que le moment de leur mort est arrivé. Ils s'enferment dans les yourtes, sans savoir que faire et sans trouver d'issue à la situation.

Dans le silence qui a pris place résonnent soudain des pas lourds et un monstre de taille immense et complètement nu apparaît à la porte. Les gens le confondent avec le héros Bügüsteen černyj lui-même. Ils se sentent cernés.

C'est en fait le monstre prématuré, né il y a trente années auparavant et qui avait été donné à l'esclave Simexsin qui l'avait caché sous le fumier.

Dans son monologue adressé à ses parents, il les accuse d'un grand péché : celui d'avoir volé les nécessiteux et les pauvres. Ils n'ont rien laissé au peuple, prenant tout, « comme les larmes de l'océan impétueux. Leurs mauvaises actions se sont entassées et ont tout recouvert, comme une montagne de neige. Les divinités claires ont décidé que leur péché n'est rachetable d'aucune façon et qu'il faudra les faire partir, en envoyant les forces noires. »

L'aide de la divinité de la terre au héros (pp. 78-94)

Ensuite le prématuré se dirige vers l'arbre sacré de son pays natal, auquel il raconte que, à cause des péchés des fondateurs de lignée, tout le monde est menacé d'un châtiment : le héros *abaahy* Bügüsteen černyj souhaite enlever la belle Ürüŋ Ükejdeen Kuo. On dit qu'un homme, fait avec la terre, doit, d'après le commandement des dieux, avoir une protectrice, dont le destin est de rendre

heureux l'avenir de toute la terre du milieu. L'esprit de cette déesse-protectrice (de cette divinité) a dû être implanté dans l'arbre natal. Si cela est vrai, il n'y a pas d'autre protecteur pour nous sauver.

Et le prématuré, ne se souvenant plus s'il rêve ou s'il est inconscient, entend la voix de cet esprit, arrivé avec le vent chaud et qui a pénétré dans l'arbre sous la forme d'un rayon lumineux.

Se lamentant sur l'avenir des fondateurs de lignée, destinés à créer une vie heureuse sur la terre du milieu, la déesse s'adresse au forgeron céleste Suodaj černyj en le priant de reforge l'esprit et le corps du prématuré et de le transmettre ensuite à sa sœur, la chamanesse céleste Uot Čolboodoj, qui devra terminer le travail en plongeant trois fois le héros dans l'océan de feu. « Si tu supportes cette épreuve, tu seras un homme ; si tu ne la supportes pas, tu mourras. »

Comment le héros est trempé et reçoit son nom de héros (pp. 94-108)

Le prématuré arrive à la forge du forgeron céleste dans l'océan de feu, comme l'avait annoncé la déesse de la terre.

Ensuite, la chamanesse Uot Čolboodoj l'installe dans l'un des quatre nids de héros. Elle lui raconte que la divinité du haut Ürüŋ Aar Tojon a décidé, en créant le monde, que la terre du milieu (et la tribu ouriankhaï sakha) devait avoir un protecteur en cas d'attaque (des forces mauvaises des *abaahy*) venant des mondes du haut ou du bas. Afin de mener à bien cette décision, 99 héros ont été forgés par le forgeron céleste, mais aucun d'eux n'a pu supporter la mer de feu et tous sont morts brûlés. Il n'y a que lui, le centième, à avoir supporté cette épreuve. Ensuite, elle lui crache trois fois dans la bouche, lui enfonçant la force reçue de ces héros, leur magie, leur invincibilité et leur endurance. Lui ayant raconté l'histoire de sa naissance et lui ayant donné le nom de héros Müld'ü Böğö, la chamanesse Uot Čolboodoj disparaît.

Müld'ü Böğö sur le rocher du destin fait la connaissance de ses futurs adversaires (pp. 108-118)

Resté seul, Müld'ü Böğö apprend la nature de sa mission et fait la connaissance de ses futurs adversaires (qui, comme lui, ont été trempés dans la mer de feu), fouettés sur le rocher à quatre côtés du destin.

En premier, il voit Bügüsteen černyj. Il est haut et large de trente sagènes. Ses mains sont comme des barques de bouleau. Il a des bottes noires jusqu'aux chevilles, des pantalons de cuir et de fer, trois couches de cuirasse de fer, une ceinture de fer jusqu'au torse, deux gants de fer, un dos courbé haut comme un poêle. Son cou est mamelonné et long de trois sagènes. (...) Suivent les descriptions et les biographies de Bügüsteen, d'Ard'amaan-D'ard'amaan, de Baltaraa Baatyr et de Müld'ü Böğö montré ici aussi effrayant qu'un géant pareil à un *abaahy*.

Müld'ü Böğö détruit le pays *abaahy* (pp. 118-143)

Müld'ü Böğö se réveille. Il ressent en lui une grande force et, se souvenant de la menace du héros *abaahy*, il décide de commencer la lutte avec lui.

Müld'ü Böğö se transforme en un oiseau céleste gigantesque et s'envole vers le pays *abaahy*, songeant que c'est là que se trouve son ennemi juré et qu'il le détruira d'un mouvement d'aile. Ce faisant, Müld'ü Böğö regrette ce qu'il a dit. Il s'avère que sa mère, la chamanesse Uot Čolboodoj, a exagéré la force et la menace du héros *abaahy*.

Il est arrivé là et a détruit le pays *abaahy* pour rien, puisque le héros *abaahy* s'est avéré très faible et n'a en conséquence représenté aucune menace. S'étant reposé sur un nuage, il s'apprête à s'envoler chez lui.

Cependant, Müld'ü Böğö est bientôt convaincu que son ennemi juré ne se trouvait pas ici. Bögüsteen černyj rentre dans son pays qu'il découvre détruit. Dans son chant-monologue, Bögüsteen dit qu'il ne lui sert à rien de songer à présent à se marier et qu'il faut se venger de Müld'ü Böğö en détruisant son pays. Puis il disparaît.

Bien que la chanson de Bögüsteen dise qu'il ne s'apprête pas à détruire le pays ouriänkhaï sakha mais seulement celui qui l'a vexé, Müld'ü Böğö suppose que son ennemi est en mesure de détruire son pays. C'est pourquoi, angoissé, il s'envole rapidement vers son pays.

Müld'ü Böğö part sauver Syralyman Kuo et son pays (pp. 143-167)

Müld'ü Böğö arrive dans son pays natal. Un messager apparaît sous la forme d'une grue blanche et lui demande de sauver la femme *ajyy* Syralyman Kuo et son pays, que le héros Baltaara Baatyr s'apprête à détruire. Dans ce pays se trouve l'eau vive, qui a le pouvoir de rajeunir celui qui la boit. (elle fait vivre les centenaires deux cents ans, fait paraître six ans d'âge à ceux qui en ont soixante.) La grue ordonne à Müld'ü Böğö de partir aider cette femme, car sa destinée est de sauver les gens. Dans le cas contraire, il sera châtié.

Müld'ü Böğö est embarrassé d'avoir reçu une si grande mission, bien qu'il n'ait encore sauvé personne. Il décide de partir. Auparavant, il explique à ses parents sa mission de héros qui doit sauver les gens et dit que sa décision est sans appel. Suit une description de son envol et de son voyage sous la forme d'un oiseau titanesque. Il vole sans se reposer, ni dormir ni manger.

Le combat de Müld'ü Böğö avec Kün Tegierimenom (pp. 167-190)

D'en haut, il voit une yourte à quatre côtés en pierre blanche surplombant la montagne et, à côté de la yourte, un cheval remarquablement beau aux ailes d'argent. Müld'ü Böğö descend et s'arrête. Le maître de la yourte (qui pendant ce temps a mangé) ne lui propose pas de manger. Müld'ü Böğö est vexé. A son tour, le maître de la yourte prend Müld'ü Böğö (en raison de son apparence effrayante) pour un héros *abaahy*. Le combat commence. Müld'ü Böğö gagne. Dans la chanson qu'il chante avant sa mort, le maître dit qu'il s'appelle Kün Tegirimen et qu'il a été vaincu en raison de la fatigue que lui a occasionnée un lointain voyage. Il est allé délivrer sa sœur Kün Tunalynsa, enlevée par la femme *abaahy* D'ege-baaba. En apprenant cela, Müld'ü Böğö installe rapidement le héros vaincu dans son lit et soigne ses blessures. Puis, sans prononcer un mot à son encontre, il s'en va délivrer Kün Tunalynsa de la prison de D'ege Baaba.

La victoire sur D'ege Baaba et le sauvetage de Kün Tunalynsa, la sœur de Kün Tegierimen (pp. 190-231)

Müld'ü Böğö, arrivé au pays de D'ege Baaba, trouve Kün Tunalynsa seule. Elle lui raconte que D'ege Baaba la retient comme appât. D'ege Baaba, vieillissant, trouve de plus en plus difficilement sa nourriture. C'est pourquoi elle a enlevé Kün Tunalynsa, afin d'attirer les héros qui veulent se marier à cette beauté. Elle tue les héros qui s'approchent et les mange. Elle a déjà mangé neuf fiancés. En entendant cela, les autres héros ont cessé de venir. Pour cette raison, D'ege Baaba est partie à la chasse en lui disant que, si elle ne ramène pas de gibier, il lui faudra manger Kün

Tunalynsa. Müld'ü Böğö la sauve, à la condition qu'elle épouse son frère aîné Xalyad'yman Bergen.

Müld'ü Böğö vient rapidement à bout de D'ege Baaba à son retour, mais à sa demande il la laisse en vie, l'obligeant à promettre qu'elle ne touchera plus jamais aux gens du monde du milieu.

Müld'ü Böğö reçoit son cheval de héros (pp. 231-247)

Revenu chez Kün Tegierimen, Müld'ü Böğö l'effraie de par sa fantastique voracité. Il exige d'être nourri avec une nourriture exceptionnelle : des arbres, de l'eau et de la terre. Müld'ü, sous forme d'oiseau, se couche sur le dos et ouvre la gueule d'animal. Kün Tegierime tente de la remplir, en vain. Fatigué et sans force, Kün Tegierime, ignorant comment remplir le bec de l'oiseau titanesque et supposant qu'il va mourir, s'adresse à son cheval avec une chanson d'adieu. Müld'ü Böğö, ayant pitié de lui, reprend son apparence précédente et, d'un souffle, il remet en place la forêt, le lac et la terre qu'il avait avalés. Ensuite il lui parle de son pays et de son destin qui fera de lui le protecteur des hommes. Il lui raconte les tourments qu'il a dû endurer pour devenir le protecteur des êtres humains. Il lui dit ensuite dans quel but il a entrepris son voyage et le prie de lui prêter son cheval aux ailes d'argent, afin de s'élever sur la montagne d'argent, où se trouve le pays de Syralyman Kuo. Kün Tegierimen lui prête son cheval à contre cœur. Les héros se réconcilient.

L'eau vive, son gardien le héros Kyrydymyan et la sœur de celui-ci Syralyman Kuo

La montagne d'argent s'élève au milieu de la mer de lait. C'est un pays heureux. Au-dessus, le soleil brille en permanence et les arbres n'ont pas d'ombre. Sur les rayons de soleil pend un coffret contenant l'eau vive, gardé par un gardien très beau et immobile. C'est le héros Kyrydymyan. Dans une yourte dorée vit sa sœur Syralyman Kuo qui brille comme le soleil. Müld'ü Böğö est troublé par tout ce qu'il voit de merveilleux et de magnifique. Il ne comprend pas l'arrogance de Baltaraa Baatyr qui tente de détruire ce pays.

Baltaraa-Baatyr défie le héros au combat. Ils se dirigent vers le champ de la bataille héroïque.

La victoire de Müld'ü Böğö sur Bügüsteen Černyj

Mais il s'avère que là-bas l'attend le héros *abaaby* Bügüsteen černyj. Il lui fait part de son droit à se battre avec Müld'ü Böğö. Baltaraa Baatyr est contraint de lui laisser sa place. Les deux héros sont de force égale. Avec le trentième jour de combat, ils se reposent durant une heure, puis reprennent. La respiration des géants provoque un incendie, qui menace la montagne d'argent.

Syralyman Kuo est effrayée et s'adresse à son frère en lui demandant de conseiller aux héros de cesser le combat à mort qu'ils ont entrepris. Mais Kyrydymyan refuse de s'y immiscer. Il explique que la divinité du haut, tout en lui demandant de garder l'eau vive, lui a ordonné de ne se laisser distraire par rien et de se consacrer uniquement à la protection de l'eau vive. C'est son devoir et il n'a pas le droit de s'en éloigner un seul instant.

Alors Syralyman Kuo se transforme en oiseau (en bec-croisé) et s'envole vers la divinité Ürüň Aar Tojon. On ne la laisse pas passer. Le messenger céleste qui a entrouvert le couvercle céleste (un mortel n'a pas le droit d'accéder au neuvième ciel où loge la divinité) l'écoute. Elle raconte en détail l'histoire de Müld'ü Böğö qui protège les êtres humains et de Bügüsteen černyj qui les menace, demandant qu'on libère les hommes des suites funestes de ce combat.

Ürüg Aar Tojon convoque le conseil des dieux, où il avait été établi (d'après le livre du destin) que Bügüsteen devait habiter le monde souterrain, être *tojon* des *abaaby* du haut et du bas. Il lui a été interdit d'apparaître au monde des gens. Si les forces ténébreuses apparaissent au monde ensoleillé, ils le priveront de soleil. Müld'ü Bögö se bat afin de protéger son pays natal.

Les dieux décident d'aider Müld'ü Bögö et de fragiliser Bügüsteen qui détruit la tranquillité. Entrouvrant le couvercle céleste, ils lancent une flèche de feu qui se fiche dans les jambes de Bügüsteen qui trébuche. Müld'ü Bögö s'assied sur lui et commence à déchirer son corps de ses griffes (Müld'ü Bögö ne possède pas d'armes de héros).

Cependant, Müld'ü Bögö arrive à brûler le corps de Bügüsteen et à suspendre sa tête sur le champ de bataille. L'esprit de Bügüsteen, transformé en barre d'étain, disparaît sous terre. Auparavant, dans son chant de vengeance, il promet de renaître avec l'aide des magiciens souterrains sous la forme d'un sorcier de fer qui avale tout et de revenir au monde du milieu. Qu'il fasse attention !

Müld'ü Bögö demande la main de Syralyma Kuo

Revenu à la montagne d'argent, Müld'ü Bögö raconte à Syralyma Kuo sa vie, son combat, et lui propose de se marier avec lui, en lui promettant une vie heureuse. Syralyma Kuo lui donne une réponse imprécise. Elle craint de l'épouser, car elle a entendu dire que, dans le pays des Ouriankhaïs Sakhas, les gens trouvent leur nourriture avec beaucoup de difficultés, alors qu'elle est née dans un pays heureux et ne sait pas travailler. En outre, elle a peur de son apparence physique, bien qu'elle juge ses actions pour la protection des hommes à leur juste valeur. Müld'ü Bögö, voyant que son apparence est effectivement effrayante, considère qu'elle ne peut pas tout de suite accepter et la réponse qu'elle lui donne lui paraît bienveillante.

La victoire de Müld'ü Bögö sur Baltaraa-Baatyr (pp. 306-320)

Baltaraa-Baatyr à son retour retour entre dans une grande colère et il insulte Müld'ü Bögö ; il annonce ses droits sur Syralyma Kuo. Müld'ü Bögö saisit la femme, prend ce qui lui appartient et s'enfuit, sautant à travers le mur doré de la yourte. Baltaraa-Baatyr le suit.

A nouveau ils arrivent sur le champ de bataille et continuent le combat après s'être mutuellement insultés.

Baltaraa-Baatyr supporte ses attaques. Mais il est un héros immortel. Voyant cela, Syralyma Kuo (afin que le combat ne continue pas éternellement) conseille à Müld'ü Bögö de creuser une grande fosse et d'y enterrer vivant Baltaraa-Baatyr, puis de tout refermer par une pierre. Müld'ü Bögö obtempère.

Le héros toungouse Ard'amaan-D'ard'amaan enlève Syralyma Kuo (pp. 320-331)

Müld'ü Bögö se rend chez lui avec sa femme à travers la forêt (description de la forêt).

En forêt, ils rencontrent un vieux toungouse, assis près d'un feu. Le vieux s'adresse à Müld'ü Bögö en prononçant un discours enthousiaste, marqué par son admiration pour Müld'ü Bögö et dit qu'il lui a préparé en cadeau une peau de renard noir. Il exprime son désir d'être invité au mariage de Müld'ü Bögö. Mais il a peur de prendre du retard sur Müld'ü Bögö durant le trajet, car il a perdu la rêne de son renne. Il demande à Müld'ü Bögö de lui donner une rêne de son cheval en échange de la peau de renard. Il s'appelle Ard'amaan-D'ard'amaan. Müld'ü Bögö est vexé par la proposition : Ard'amaan s'imagine-t-il qu'il va conduire son cheval par la queue ?

Müld'ü Böğö, irrité, saute au travers du feu. Mais à cet instant les flammes et la fumée s'élèvent et il disparaît. Lorsque Müld'ü Böğö reprend connaissance, il s'aperçoit de la disparition de sa femme et, avec elle, du toungouse, de son renne et du feu. C'était un magicien et un trompeur. Müld'ü Böğö se souvient qu'il a vu son portrait sur le rocher de destin.

La recherche de sa femme reste vaine. Il ne peut même pas s'orienter dans la coupe où il est tombé.

Müld'ü Böğö chez le sage Boso Čaadaj (Seerkeen Sesen) (pp. 331-341)

Après de nombreuses recherches Müld'ü Böğö arrive « à la limite de la terre ». C'est le pays du froid, des arbres petits, des champs couverts de mottes, où le soleil ne se montre pas.

Sur un vieux domaine abandonné se dresse une yourte courbée par le temps. Ses habitants sont des vieilles personnes courbées. Ils possèdent une unique vache, tout aussi courbée qu'eux-mêmes.

Müld'ü Böğö leur demande s'ils connaissent Ard'amaan D'ard'amaan, qui l'a trompé et volé. C'est un homme doué de pouvoirs magiques, très rusé, qui se cache dans la forêt et sur la montagne de pierres.

Le vieillard parle de lui en détail, puis répond qu'il a entendu le bruit des sabots du renne d'Ard'amaan, se dirigeant visiblement vers son lieu de repos, qui se trouve dans les montagnes au nord, au bord de la mer Tebiik D'alkyyr. Il y a là-bas une montagne à quatre-vingt-dix ouvertures. Si Ard'amaan dort effectivement là-bas, une flamme d'un longueur de sept sagènes doit s'élever.

Le premier combat de Müld'ü Böğö avec le héros toungouse Ard'amaan-D'ard'amaan (pp. 341-354)

Ayant découvert Ard'amaan, Müld'ü Böğö lui rappelle qu'il l'a volé et exige qu'il lui rende sa femme, disant qu'il ne craint pas sa magie et qu'il ne reculera devant rien pour atteindre son but.

Ard'amaan tente de le tuer en le frappant une première fois. Sentant un objet sifflant s'approcher, Müld'ü Böğö l'évite. Un pic à quatre côtés en verre transparent passe à côté de lui et se fiche dans une plaque de pierre. Le pic se brise en quatre parties qui, en se transformant en quatre flèches, volent vers Müld'ü Böğö de quatre côtés différents. Mais Müld'ü Böğö ne se courbe pas et les flèches passent au-dessus de sa tête. Se réunissant, les flèches se dirigent vers Ard'amaan lui-même (Il a l'apparence d'un héros, même s'il conserve son air patelin d'avant. Il affiche de la dureté et de l'impertinence).

Il refuse de reconnaître qu'il a volé la femme et propose à Müld'ü Böğö de rentrer chez lui. Ce faisant, il suppose que Müld'ü Böğö n'a pas bien nourri sa femme et que, affamée, elle est partie ramasser des baies et s'est perdue. Puis un corbeau a mangé ses restes.

Les héros sont de forces égales. Après trente jours de combat, Ard'amaan propose de continuer le combat sous la forme de lions (puisque Müld'ü Böğö est célèbre pour ses transformations, dit-il sur le ton de l'ironie). Transformés en lions, les héros se battent pendant sept jours et sept nuits. Ils détruisent tout sous leurs jambes et finissent par tomber dans le monde souterrain.

Müld'ü Böğö et Ard'amaan-D'ard'amaan résistent à l'épreuve du fourneau des forgerons du monde souterrain (pp. 254-363)

Revenant à eux, ils apprennent qu'ils sont tombés dans le pays des forgerons du bas Kürüö Bekitel, les « descendants des forgerons Kytaj Baxsy ».

Müld'ü Böğö, parlant de sa vie, se plaint auprès des forgerons qu'Ard'amaan lui a enlevé sa femme et demande ce qu'ils lui conseillent de faire à présent. Les forgerons les mettent à l'épreuve de leur forge, mais les deux héros résistent fermement, sans être blessés.

Les forgerons reconnaissent que les deux héros ont des destins prévus par les divinités. Mais Müld'ü Böğö est prédestiné à être le protecteur de la terre du milieu. Cela les étonnerait fort qu'il puisse être accusé de mentir. C'est vraisemblablement Ard'amaan qui est coupable. Il a, comme on le dit, été destiné à ne pas se servir des terres où pousse l'herbe verte, mais à habiter dans les montagnes rocheuses avec son arc et ses flèches et à utiliser des skis pour se déplacer. A quoi bon lui sert une femme, puisqu'il n'a pas de vaches qu'elle pourrait traire ? Mieux vaut pour lui rendre ce qu'il a pris.

Ard'amaan répond avec impertinence. Il dit aux forgerons qu'ils se mêlent de choses qu'ils ne connaissent pas et que Müld'ü Böğö s'est remis d'aplomb et fait l'important. Il a vu dans la taïga somnolente un pauvre toungeuse et l'a suivi. De plus, celui-ci (Ard'amaan) ne lui a rien volé. Il semble que les forgerons soient habitués à percevoir un paiement pour chaque petite hache qu'ils ont fabriquée. Et apparemment, ses cadeaux ne suffisant pas, voilà qu'ils font des reproches à Ard'amaan.

Les forgerons, vexés, attachent Ard'amaan et le jettent à nouveau en l'air.

L'aide des forgerons souterrains à Müld'ü Böğö (pp. 363-383)

Les forgerons racontent à Müld'ü Böğö qu'Ard'amaan est plus fort que les héros *abaahy* car il a trois âmes, qui se trouvent à différents endroits : son âme-air se trouve sur lui, son âme-mère est conservée chez le dieu du destin, son âme-terre est cachée dans un gouffre. C'est la raison pour laquelle il est immortel et invincible.

Müld'ü Böğö est tombé dans le malheur. Mais les forgerons promettent de l'aider, d'anéantir l'âme-terre d'Ard'amaan, qui est cachée au-delà de la mer-océan dans une loge de pierre spécifique.

Les forgerons reforgent pour Müld'ü Böğö une flèche en fer qui se déplace seule et ne peut pas brûler. Müld'ü Böğö traverse la mer de feu. Il lui faut passer à travers les pièges des monstres de la mer (corbeaux, lions, aigles), posés par Ard'amaan. Ils mordent des parties de sa flèche. Pour passer la mer de feu, Müld'ü Böğö prend la forme et la voix d'Ard'amaan (ainsi ont su faire les forgerons). Il parvient à tromper la vigilance de l'âme-terre d'Ard'amaan, cachée dans la terre, et à la tuer.

Lorsque Müld'ü Böğö revient, les forgerons lui disent qu'il a détruit un tiers de ses forces, mais que lui-même a perdu un tiers de sa force, quand les monstres marins l'ont mordu. Leurs forces sont à nouveau égales.

En l'envoyant en haut, les forgerons (voyant que Müld'ü Böğö ne peut pour le moment pas les payer) lui proposent avant de rentrer chez lui de faire un sacrifice (une offrande) en l'honneur des descendants des forgerons Kytaj Baxsy.

Conclusion du combat entre Müld'ü Böğö et Ard'amaan-D'ard'amaan (pp. 383-390)

Ayant trouvé Ard'amaan attaché, Müld'ü Böğö se jette sur lui et arrache sa chaîne. Le combat qui dure sept jours ne donne aucun résultat. En le faisant remarquer, Ard'amaan propose de s'adresser aux oiseaux célestes « *d'ard'am* » aux ailes de pierres. Après, ils devront s'envoler là où se touchent le ciel et la terre, là où le ciel se penche en se transformant en nuages puissants. Les héros doivent saisir les nuages de leurs griffes et battre des ailes jusqu'à ce que l'un d'eux soit trop fatigué.

Le premier à lâcher le nuage tombera dans l'abîme, d'où on ne revient pas. Il n'y a pas d'autre moyen de résoudre leur dispute.

Müld'ü Bögö est très perturbé de ne pas pouvoir vaincre son adversaire. Si le combat continue, tout son pays natal sera détruit. Cependant, il lui est impossible de revenir chez lui sans avoir récupéré ce qu'on lui a volé : il n'a pas le droit d'abandonner sa femme. Mieux vaudrait alors ne jamais être venu au monde. Il accepte donc la proposition d'Ard'amaan.

Les conséquences du combat sont mortelles pour les habitants : à cause de la force des coups d'ailes, des tempêtes se lèvent et tout gèle sous le froid féroce. L'été raccourcit et l'hiver s'allonge. Sous les vents secs nés au-delà des mers, les sauterelles se multiplient, la végétation s'assèche. Il devient impossible de nourrir le bétail. Les rumeurs courent parmi les hommes et ils se plaignent auprès des divinités, afin que celles-ci les sauvent de la catastrophe. Les plaintes et les pleurs des hommes parviennent aux dieux. Ils décident que celui qui doit juger est celui qui détermine les lois de la vie : le dieu du destin D'ylga-Xaan.

Le « chef » Külük D'ergelgen mène les héros au tribunal céleste (pp. 390-397)

Un chef du nom de Külük D'ergelgen arrive sur un nuage noir auprès des héros qui sont en train de se battre. Il est en pantalon, en uniforme avec des cocardes et des médailles. Dans une main, il tient son pistolet, dans l'autre son knout. Il a une pipe entre les dents.

Il annonce qu'il est venu au nom du tribunal céleste, organisé par le dieu du destin. Ensuite, il parle de lui et de ses proches. Puis, il installe les héros sur un nuage et les emmène au tribunal. On décrit ensuite la promptitude fantastique de cet original et étrange chef.

Les héros devant le tribunal céleste (pp. 397-427)

Le chef remet les héros au gardien de la prison céleste. Le gardien est très sévère et les attache à un poteau.

Bientôt, le chef s'en va remplir une nouvelle mission. Il en parle au gardien. Il s'avère que Bügüsteen černyj, avec l'aide des magiciens souterrains, est né à nouveau sous la forme d'un sorcier de fer, qui s'est mis à tout dévorer (même les *abaahy*) et a déjà causé des dommages irréparables. C'est pourquoi même les habitants du monde souterrain ont décidé de se plaindre auprès du tribunal céleste, afin qu'on jugule ce monstre.

Le chef narre dans les détails l'histoire de la bataille entre Müld'ü Bögö et Bügüsteen černyj, en jugeant Bügüsteen et en donnant raison à Müld'ü Bögö.

Après son départ, le gardien, faisant part à son tour des conclusions sur l'évènement, donne également tort à Bügüsteen.

Bientôt, le chef Külük D'ergelgen amène Bügüsteen, transformé en un sorcier de fer. Son apparence est incomparable : il a le visage vers l'arrière (...) son unique bras a poussé au milieu de son torse, son unique jambe a sept sagènes de long. (...)

Les juges commencent l'interrogatoire des trois héros qui leur sont présentés : Ard'amaan-D'ard'amaan, Müld'ü Bögö et Bügüsteen Černyj.

Ayant rappelé à Ard'amaan sa trempe de héros, les juges lui disent que, suivant le destin qui lui a été transmis par sa mère la chamanesse Uot Čolboodoj, Ard'amaan ne doit pas toucher le bétail ni porter la main sur la tribu ourïankhaï sakha. Son destin est de se déplacer sur des skis faits dans du bois dur, d'attraper des oiseaux par les pattes et des animaux sauvages courants par le toupet, de vivre dans les forêts et sur les montagnes rocheuses. Mais il a bravé toutes ces lois et, rencontrant

un Ouriiankhaï Sakha, il lui a volé ce qu'il avait de plus précieux (c'est-à-dire sa femme).

Ard'amaan nie tout l'air décidé, précisant qu'il habite loin des Ouriiankhaï Sakha, dans les forêts et les montagnes, que son destin n'est pas de faire la fenaison, d'utiliser les produits laitiers ni de maintenir du bétail (c'est-à-dire des bovins et des chevaux). Lui et Müld'ü Böğö ont grandi ensemble, ont reçu en même temps le baptême héroïque. S'il n'y avait pas Müld'ü Böğö (si Müld'ü Böğö n'était pas si arrogant), on aurait pu les appeler frères. C'est pour cela que Ard'amaan avait voulu lui offrir un renard noir en souvenir. Il espérait aussi que Müld'ü Böğö partage ses provisions avec lui qui était affamé. Et la femme de Müld'ü Böğö, il ne l'avait pas vue de ses yeux. En s'approchant, Müld'ü Böğö avait poussé un cri effrayant. Ard'amaan avait pris peur et avait fui dans les montagnes et depuis lors celui-ci le poursuit.

Les juges disent à Müld'ü Böğö que, lors de la création du monde, la divinité du haut a fait de lui un protecteur des Ouriiankhaï Sakha contre les forces mauvaises des *abaahy* souterrains, et qu'à présent le toungouse Ard'amaan se plaint de ce qu'il le suit, lui veut du mal, fait couler son sang. Que cela signifie-t-il ?

Müld'ü Böğö répond qu'il connaît son destin qui est d'être le protecteur des Ouriiankhaï Sakha. Il dit ensuite qu'il n'aurait aucune raison de poursuivre Ard'amaan si celui-ci n'avait pas volé sa femme. En conclusion, il demande aux juges d'examiner encore une fois attentivement le destin d'Ard'amaan dans le livre du destin.

Les juges, ayant à nouveau examiné le destin d'Ard'amaan, établissent qu'ils avaient la première fois sauté une page, où il était écrit : si Ard'amaan prend quelque chose sans le rendre, il est vain de le lui demander, car il ne le reconnaîtra pas et ne rendra pas l'objet.

Bügüsteen, lorsqu'il est interrogé, dit qu'il s'est fortement trompé au début en ne détruisant pas le pays de Müld'ü Böğö. Il pensait réellement au début détruire le pays souterrain, puis monter au monde du milieu, qu'il aurait avalé avec Müld'ü Böğö. Il ne voit rien de mal à cela. Si les juges souhaitent encore le juger et soutenir Müld'ü Böğö qui n'est pas membre de leur parenté, c'est sans doute parce qu'ils souhaitent recevoir de Müld'ü Böğö un paiement en échange de leur clémence.

Les juges, mis hors d'eux-mêmes, chassent Bügüsteen de la salle du tribunal en ordonnant de le maintenir avec fermeté.

La sentence du tribunal céleste envers Ard'amaan D'ard'amaan (pp. 430-439)

Les juges intimement à Ard'amaan qui s'obstine l'ordre d'ouvrir son corps afin de vérifier ses veines, ses tendons et ses nerfs. Au résultat de cet examen, ils trouvent une petite bague, cachée dans le cœur d'Ard'amaan. Ils posent la bague sur la table. C'est en fait un bec-croisé céleste, incarnant la vie et l'âme de Syralyman Kuo. Les juges prennent la décision suivante :

Il s'avère que tu as vomi ce qu'ils tenaient dans leurs mains, que tu l'as volé sous leurs yeux. (on parle du rapt de la femme). Par ta voracité tu es en mesure de mener ta terre natale à sa perte. C'est pourquoi nous avons aspiré l'âme-mère que nous t'avions donnée. Ton âme-terre qui possédait la magie est tuée. Des trois âmes, tu n'en es plus propriétaire que de deux. Ton âme-air t'appartient. Avec cette âme-air, tu seras frileux dans le froid, tu seras sensible, tu pourras tomber malade, tu auras l'esprit court et liquide, l'âme impatiente. Tu vas échanger ton gibier pour le cinquième de sa valeur. (...) en voyant un Iakoute, un Ouriiankhaï Sakha vous allez pour quelques pièces de monnaie nourrir celui qui dira : « oh, un ami ! » avec une quantité particulièrement importante d'aliments. Nourrissez-vous de poissons issus

des rivières pierreuses, ayant pour manteau une neige glacée. Votre compagnon sera le vent de tempête. Suivez les perdrix des neiges dans les arbustes, suivez la trace des animaux sauvages qui s'enfuient, ne vous arrêtez jamais dans une habitation permanente, ne faites pas de longue fumée ! Ayez comme habitation une petite urasa, ayez un feu sans foyer. Nourrissez-vous en suivant la trace des animaux au-delà des neuf mers. Nous avons écrit dans un décret non révisable : il faut te disperser comme le brouillard.

Ensuite, les bourreaux font sortir Ard'amaan et, suite à l'ordre des juges, ils soufflent sur lui en disant : « ... deviens les *ulus* toungouses, peuplant, autour de l'océan enveloppant la terre du milieu » et Ard'amaan se dispersa comme une pluie drue, dit-on à la fin de l'épisode.

Le tribunal céleste juge Būgūsteen černyj et attribue Syralyman Kuo à Müld'ü Bōgō (pp. 439-447)

Le tribunal céleste intime l'ordre à Būgūsteen de se suspendre par les cuisses à des cordes de feu qui pendent aux nuages noirs à la limite du ciel.

« Durant les années de grandes épreuves, tu te réveilleras de ton assoupissement et tu crieras trois fois. L'écho de ce cri appellera les sauterelles avides et les années de famine (...). La déesse de la terre enverra du ciel de l'est un tonnerre menaçant avec une pluie humide et sa respiration chaude chassera ta respiration avide. »

L'accomplissement de cette sentence est la mission de Müld'ü Bōgō. Les juges lui transmettent l'âme de Syralyman Kuo.

Müld'ü Bōgō ranime Syralyman Kuo et retourne dans son pays natal (pp. 447-454)

Müld'ü Bōgō suit l'ordre des juges et trouve le corps de Syralyman Kuo, que Ard'aman a cachée dans les montagnes rocheuses en la mettant dans une chaîne de cuivre. Après l'avoir réanimée (en lui insufflant son esprit à travers le sinciput), Müld'ü Bōgō revient dans son pays natal et le trouve fleurit. Ses richesses se sont multipliées. Trouvant son pays riche et heureux, le héros se réjouit de sentir « frémir son cœur et ses veines ».

En plongeant dans le lac blanc comme lait de sa terre natale, le héros se transforme en un jeune homme d'une beauté incroyable (pp. 454-469)

Le héros voit son frère aîné Xalyad'ymar Bergen, qui se prépare à partir quelque part ; Xalyad'ymar, s'étant approché de l'arbre sacré du pays natal pour faire ses adieux, voit un faucon vermeille (c'était Müld'ü Bōgō, qui s'était transformé en faucon après avoir ranimé sa femme. En rentrant au pays natal, il s'était assis sur l'arbre).

Xalyad'ymar annonce au faucon qu'il s'en va chercher son frère cadet qui a disparu (c'est à dire Müld'ü Bōgō) et lui demande s'il n'a rien entendu à son propos.

En réponse Müld'ü Bōgō fait des reproches à son frère aîné : « De quel droit pars-tu chercher ton frère en abandonnant à son sort tes vieux parents, ton peuple, ton pays, que tu devais protéger ? Rassemble plutôt ton peuple à l'occasion d'un *yhyax*. Quand à moi, je vais me baigner dans le lac blanc comme le lait et tu verras alors mon apparence véritable.

Une fois que le héros s'est plongé trois fois dans le lac blanc comme le lait, tous ont vu une jeune homme d'une incroyable beauté avec, à ses côtés, une belle femme.

Le héros et le peuple se retrouvent autour d'une fête. Les sages disent que, jusqu'à présent, ils n'avaient jamais vu un homme qui, après trente ans d'impotence et un

voyage tourmenté, était devenu le protecteur de la terre-mère, le protecteur de la vie des hommes ourïankhaïs sakhas.

Epilogue (pp. 469-489)

La chamanesse Uot Ȑolboodoj arrive avec Baltaraa Baatyr (qui est toujours dans son tombeau). Elle demande Müld'ü Böğö de prier son frère aîné (avec sa trempe de héros) de se réconcilier avec lui. Ils n'avaient pas de prétexte pour se disputer. Leurs destins divergent. Baltaraa-Baatyr a été créé pour être le maître des montagnes. Il n'a pas pour destin d'épouser une femme du monde du milieu. Il a agi contrairement à son destin et a été puni pour cela. A présent sa réanimation dépend de Müld'ü Böğö. Müld'ü Böğö pardonne à Baltaraa-Baatyr et lui enlève la malédiction selon laquelle il va déranger la vie des gens du monde du milieu. La chamanesse et Baltaraa-Baatyr s'envolent.

Arrive ensuite Kün-Tegierimen, qui rappelle à Müld'ü Böğö les services qu'il lui a rendus (le prêt de son cheval) et la promesse qu'il lui a faite de le remercier pour cela. Müld'ü Böğö est content de le voir. Il lui donne pour épouse sa sœur. A cette occasion et à l'occasion de trois mariages (Müld'ü Böğö avec Syralyman Kuo, Xalyad'yman Bergen avec Kün Tunalynsa et Kün Tegierimen avec Ürüŋ Ükejdeen Kuo), on organise un *ybyax*.

Sentant s'approcher la vieillesse et connaissant enfin le bien-être d'un foyer familial, d'une bonne nourriture, d'une vie tranquille qu'on vit pour soi-même, il vit « en songeant que les pauvres doivent être protégés, songeant que ceux qui sont dans la gêne devraient recevoir de l'espace, songeant que sur l'espace de la terre-mère il s'avère qu'on peut vivre et se nourrir, en créant le destin du monde sous le soleil, en essayant de rétablir la courbe de la vie des Ourïankhaïs Sakhas, d'équilibrer son niveau. Il vit, dit-on, en donnant des prescriptions et en rendant heureux (le futur).

Résumé

Au nord-est de la Sibérie, les Iakoutes, venus de la région du Baïkal il y a moins de sept siècles, élèvent chevaux et bovins sur les *alaas*, dans les vallées et la taïga sur le cours inférieur du fleuve Léna.

La bibliographie en russe concernant ce peuple est riche et comprend des récits de voyageurs, des comptes rendus d'administrateurs et des analyses et descriptions d'ethnographes antérieurs à 1917, mais également datant de la période communiste et des années post-soviétiques. L'analyse théorique est alimentée par les sources occidentales, parmi lesquelles les travaux d'Evelyne Lot-Falck, de Laurence Delaby et de Roberte Hamayon sur les peuples de Sibérie ainsi que ceux de Jean-Pierre Digard sur le cheval et la domestication.

Cousins des peuples cavaliers turco-mongols d'Asie centrale, les Iakoutes affirment leur appartenance à cet ensemble tout en mettant en avant leur originalité.

Concevant leur cheval davantage comme un animal de la forêt que comme du simple bétail, ils en pratiquent l'élevage tout en préservant son caractère « sauvage ». Dans un système domesticatoire qui ne tente pas de soumettre l'animal, celui-ci occupe, aussi bien dans les faits qu'à travers les symboles, une place entre animal domestique et bête sauvage.

Pour les Iakoutes à l'économie binaire, dont l'équilibre entre chasse et élevage a fluctué en fonction de l'histoire de la société et des contraintes naturelles, le cheval représente un animal significatif. Dans un système de pensée articulé entre chamanisme cynégétique et pastoral, l'étalon chef de harde, au tempérament fougueux et indépendant, représente pour le chamane à la fois un moyen de transport et un double symbolique lors des rituels. Par ailleurs, il constitue le meilleur objet d'échange dans la relation que les humains pensent entretenir avec des esprits donateurs de chevaux, notamment au cours du rite du *kyjidaa*, dont les récits font remonter la pratique au XVIII^e siècle, période mouvementée de l'histoire au cours de laquelle les riches légitimèrent leur statut grâce à l'installation sur le territoire de l'administration de l'empire tsariste.

Progressivement, l'échange avec les esprits, qui se déroulait selon le mode égalitaire du chamanisme cynégétique, se verticalise et prend la forme d'une dépendance symbolique envers des esprits, non plus animaux mais ancêtres pourvoyeurs de bétail, dont il faut implorer les bienfaits. Parallèlement à ce phénomène, émerge à côté de la figure de l'esprit *Ürүн Ajyy Tojon*, que les Iakoutes placent à la cime de leur panthéon, celle du Terrible *D'öhögöj*, protecteur des hommes et des chevaux, dont les dons sont bienvenus et la colère crainte.

Avant la politique de collectivisation en vigueur dans les années 1920-1930, le cheval était doté d'une importance utilitaire incontestable et son rôle symbolique était déjà chanté par les conteurs d'épopées, qui faisaient l'éloge des héros fondateurs de lignées. A présent, l'équidé ne fait plus partie de la vie quotidienne de tous les Iakoutes : plus mangé que monté, il acquiert une signification symbolique inversement proportionnelle à sa disparition du paysage. Ainsi, le processus de reconstruction nationale qui a suivi la chute de l'Union Soviétique a érigé le cheval au statut d'emblème de la République Sakha (Iakoutie), de sorte qu'aujourd'hui les Iakoutes désignent à la fois leur peuple et leur cheval comme les « fils de l'esprit *D'öhögöj* ».

L'exemple iakoute démontre l'importance de la figure du cheval dans le système de pensée d'un peuple chasseur et éleveur de Sibérie, ainsi que le parallélisme entre l'amoindrissement de la fonction utilitaire d'un artefact et le renforcement de la symbolique dont il est le support.