



HAL
open science

NOMADISME ET ADAPTATIONS SÉDENTAIRES CHEZ LES ÉVENKS DE SIBÉRIE POSTSOVIÉTIQUE : “ JOUER ” POUR VIVRE AVEC ET SANS CHAMANES

Alexandra Lavrillier

► **To cite this version:**

Alexandra Lavrillier. NOMADISME ET ADAPTATIONS SÉDENTAIRES CHEZ LES ÉVENKS DE SIBÉRIE POSTSOVIÉTIQUE : “ JOUER ” POUR VIVRE AVEC ET SANS CHAMANES. *Anthropologie sociale et ethnologie*. ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES, Sorbonne V ème section, SCIENCES RELIGIEUSES, 2005. Français. ⟨NNT:⟩. ⟨tel-02573850⟩

HAL Id: tel-02573850

<https://theses.hal.science/tel-02573850v1>

Submitted on 14 May 2020

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

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



HAL Authorization

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES Sorbonne
V^{ème} section – Section des SCIENCES RELIGIEUSES

THÈSE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

Discipline : anthropologie

présentée et soutenue publiquement
par

Alexandra LAVRILLIER

Le 12 janvier 2005

Titre

**NOMADISME ET ADAPTATIONS SÉDENTAIRES CHEZ LES ÉVENKS DE
SIBÉRIE POSTSOVIÉTIQUE :
« JOUER » POUR VIVRE AVEC ET SANS CHAMANES**

© Alexandra Lavrillier, 2005

***Directeur de thèse* : Mme Roberte HAMAYON,
Directeur d'études, EPHE**

JURY :

Mme Anne-Victoire CHARRIN, Professeur, INALCO
Mr Maurice GODELIER, Directeur d'études, EHES
Mr Jean-Pierre DIGARD, Directeur de recherches, CNRS
Mr Piers VITEBSKY, Professeur, SCOTT POLAR RESEARCH INSTITUTE, CAMBRIDGE
Mr Jean-Luc LAMBERT, Maître de conférences, EPHE

À la petite Nastia Pavlova

*Dulin dunnèdun,
Bidjèrè sivun ηèrèndun,
Dènèdjènnyl indjanèl,
Ajamamat ηènèdjèktyn djulaski !
Èvèηkil èvinmatyn èvidjènèl !
Sèvèki uyit ičèdjèn hoktolbotyn,
Gorojolo soyardjadjan hutèkarbi!*

« Sur la terre du milieu, /Vivent dans la lumière du soleil, /Vont ceux qui sont nés, /Qu'ils aillent de l'avant pour le meilleur ! / Jouez les « jeux » des Évenks ! / D'en haut, *Sèvèki* [l'esprit gouvernant l'univers naturel] surveillera leurs routes [destins], / Longtemps, il conservera la vie de mes suivants ! »

Ces paroles sont extraites d'un chant évenk, enregistré pendant l'été 1999 dans la taïga (A.Lavrillier & H.Lecomte, 2002, 4). Vladimir Andreev, doyen du clan évenk *dènmè* veut, par ces mots, selon le principe rituel évenk du « dire, c'est faire », assurer un bon avenir aux siens.

REMERCIEMENTS

En France :

Mesdames Roberte Hamayon, mon directeur de maîtrise, de DEA et de doctorat, Marie-Lise Beffa, mon tuteur de DEA pour leur soutien, leur aide constante et leur amitié. Madame Anne-Victoire Charrin, à qui je dois d'avoir découvert ma passion pour la Sibérie. Madame Laurence Delaby pour m'avoir encouragée dans l'étude des Évenks. L'EPHE, qui m'a permis de présenter et travailler mes matériaux et analyses dans le cadre d'une charge de conférence (« Pratiques rituelles contemporaines en Sibérie ») assurée en collaboration avec V. Vaté, spécialiste des Tchouktches. Monsieur Maurice Godelier, à l'initiative duquel existe aujourd'hui un site internet consacré aux Évenks¹ où j'ai pu intégrer une grande partie de mes matériaux de terrain, mais également pour son soutien et la confiance qu'il a su m'accorder.

Mes amis et jeunes collègues : V. Vaté, P.T.Li, P. Lastier, Y. Dorémieux, G. Lacaze, J.-G. Sender, P. Juret, J.-M. Leclerc, H. Lecomte, D. Liolios, S. Jobert, H. Vouhé, B. Kousheev, I. Kousheev, I. Abzaeva, J.-L. Lambert, O. Akakça, E. Maj, A. Litwak et bien d'autres encore, pour leur amitié, leur aide, leur soutien et leurs encouragements.

Ma fille N.P. Vassilev et mon mari P.P. Vassilev pour leur patience et leur compréhension, mon père A. Lavrillier, décédé le 23 juillet 2004, pour m'avoir donné le goût de l'observation, pour tout ce qu'il m'a appris et pour ses encouragements constants. À tous les trois pour leur amour.

Les organismes financeurs ayant permis la réalisation des terrains :

- Monsieur Louis Dumont et Madame Tardieu, du Fonds Louis Dumont d'Aide à la recherche en Anthropologie Sociale pour m'avoir fait confiance au tout début de mes recherches (mission 1997). Monsieur Aymard, de la Maison des Sciences de l'Homme pour m'avoir fait entrer dans un cycle d'échange de chercheurs avec l'Académie des Sciences de Russie.
- Institut Polaire – Paul-Emile Victor et Monsieur Jugie, Monsieur Delbart, Monsieur Humblot pour leur soutien et l'intérêt qu'ils ont porté à mes recherches (missions 1997, 1998-99, 1999-2000 et 2000-2002).

¹ www.necp.net

A Iakoutsk :

-Bibliothèque Nationale “Pouchkine” : V.A. Samsonova (la Directrice), A.G. Ivanova (section des périodiques); L.N. Patapova (section des peuples du Nord), N.A. Nikitina (Section des documents rares),

-Archives nationales : V.S. Slepova

-Institut des Peuples du Nord et Université gouvernementale : G.I. Varlamova-kèptukè, Myreeva A.N. et bien d’autres

-Radio des Peuples du Nord « Gevan » : L.A. Alexeeva,

-Ministère de l’Enseignement : Madame le Ministre, F. Gabyševa et son assistante N. Andreeva et qui ont permis la réalisation du terrain de 2003.

-À tous ceux qui ont su m’accueillir et me faire confiance.

En Iakoutie du sud et dans la région de l’Amour : Un immense merci à tous les Évenks que j’ai pu rencontrer, dont à ma grande tristesse, nombre ne sont plus de ce monde aujourd’hui. Ce travail leur est dédié pour les remercier de m’avoir accueillie si gentiment, pour m’avoir toujours aidée à découvrir leur monde, pardonnant mes maladresses. Je leur dois à tous, ma plus belle leçon d’humanité et d’humilité. Je leur suis infiniment redevable.

Je remercie particulièrement les familles suivantes : Neustroevy, Kolesovy, Naumova, Afanasevy, Lexanovy, Kirillovy, Markovy, Aleksandrovy, Dmitrievy, Gerasimovy, Fëdorovy, Ivanovy, Vasil’evy, Abramovy, Pudovy, Adreevy, Pavlovy, Nikolaevy, Makarovy, Syngalevy, Savviny, Kul’bertinovy, Nepserdinovy, Alekseevy, Rastolovy, Isakovy, etc. Parmi eux, je remercie tout particulièrement les nomades pour m’avoir acceptée dans leur nomadisation, pour avoir toujours pris soin de moi dans leur univers sylvestre souvent dangereux.

TABLE DES MATIERES

Translittérations utilisées.....	XI
Choix typographiques et orthographiques.....	XIII
Choix terminologiques.....	XIII
INTRODUCTION.....	1
PREMIERE PARTIE :	
HISTOIRE ET APPARITION DES TROIS TYPES SOCIAUX EVENKS.....	12
<u>1 GENERALITES SUR LES ÉVENKS.....</u>	<u>13</u>
1.1 LES SOURCES.....	13
1.1.1.1 La période pré-soviétique.....	13
1.1.1.2 La période soviétique.....	17
1.1.1.3 La période postsoviétique.....	25
1.2 HISTOIRE DES SOURCES SUR LES ÉVENKS OROČON ET SUR LES ÉVENKS DE IAKOUTIE ET DE L'AMOUR.....	28
1.3 LES ÉVENKS ET LEURS GROUPES REGIONAUX EN RUSSIE, CHINE ET MONGOLIE.....	38
1.3.1 REPARTITION GEOGRAPHIQUE.....	39
1.3.1.1 Les Évenks de l'ouest de la Russie.....	40
1.3.1.2 Les Évenks de l'est de la Russie.....	40
1.3.2 QUELQUES CHIFFRES DE POPULATION EVENKE EN RUSSIE AUJOURD'HUI.....	46
1.3.3 LES ÉVENKS DE CHINE ET DE MONGOLIE.....	47
1.3.3.1 Chiffres de population et classement officiel des sous-groupes évenks.....	47
1.3.4 NOMENCLATURE DES ÉVENKS DE RUSSIE, DE CHINE ET DE MONGOLIE.....	50
1.3.4.1 Toungouses.....	50
1.3.4.2 <i>Évenk, Urankij, Ilè</i>	52
1.3.4.3 Ewenke.....	55
1.3.4.4 <i>Ilè</i>	55
1.3.4.5 <i>Oročon</i>	55
1.3.4.6 Birare, Birarčen, Birarchen.....	58
1.3.4.7 Manègre.....	59
1.3.4.8 <i>Khamnigan</i>	60
1.3.4.9 Solon, <i>oŋkor</i>	61
1.3.4.10 <i>Samagir</i>	64
1.3.4.11 <i>Kili</i>	66
1.3.4.12 <i>Xundysal</i>	67
1.3.5 A PROPOS DES THEORIES PRINCIPALES SUR L'ORIGINE DES TOUNGOUSES.....	68
1.4 LES AUTRES PEUPLES TOUNGOUSO-MANDCHOUS.....	73
<u>2 HISTOIRE DES ÉVENKS DU SUD DE LA IAKOUTIE ET DE LA RÉGION DE L'AMOUR.....</u>	<u>79</u>
2.1 LA PERIODE DES TSARS.....	79
2.1.1 QUELQUES DONNEES SUR L'HISTOIRE DES ÉVENKS DE IAKOUTIE DU SUD ET DE LA REGION DE L'AMOUR.....	83

2.1.2	LES MODIFICATIONS PRINCIPALES DE LA SOCIÉTÉ ÉVENKE APPORTÉES PAR LA COLONISATION IMPÉRIALE.....	92
2.1.2.1	Nouveaux modes de subsistance	92
2.1.2.2	Relations économiques, nouveaux besoins ou la naissance d'une nouvelle logique de « commerce extérieur »	94
2.1.2.3	Modifications ethniques	96
2.1.2.4	Modification dans l'organisation sociale	96
2.1.2.5	Changement dans les rituels funéraires	98
2.1.2.6	La christianisation	98
2.2	UNE CASSURE MAJEURE DANS L'HISTOIRE ÉVENKE : LES MINES D'OR ET LE POUVOIR SOVIÉTIQUE.....	102
2.2.1	DEVELOPPEMENT DES EXPLOITATIONS MINIÈRES (1870-1960)	103
2.2.2	CHINOIS, ÉVENKS ET FRONTIÈRE SINO-RUSSE	105
2.2.3	LES ANNÉES 1920-1930 : ÉCONOMIES RÉGIONALES ET ADAPTATIONS ÉVENKES	108
2.2.4	AMORCE DE COLLECTIVISATION ET PREMIÈRES DE SÉDENTARISATION.....	115
2.2.4.1	Les données officielles	115
2.2.4.2	Ce qu'en disent les archives du Parti Communiste	116
2.2.5	SOULEVEMENTS ÉVENKS CONTRE LE POUVOIR SOVIÉTIQUE.....	119
2.2.5.1	La grande insurrection de Nelkan et la République toungouse.....	119
2.2.5.2	Révoltes isolées et mouvements de populations	123
2.2.6	LA DEUXIÈME GUERRE MONDIALE.....	125
2.2.6.1	Des Évenks à Berlin	125
2.2.6.2	L'effort de guerre des Évenks (1940-1950)	127
2.2.7	LUTTE CONTRE LE CHAMANISME, RUPTURE ET CONTINUITÉ	128
2.2.8	INTENSIFICATION DES ÉCONOMIES TRADITIONNELLES DES ÉVENKS ET COLLECTIVISATION PROGRESSIVE (1940-1960)	130
2.2.8.1	Chasse du gibier et des animaux à fourrure	130
2.2.8.2	Dix ans de prison pour six côtes de renne.....	132
2.2.8.3	La pêche	132
2.2.8.4	Du beurre de renne pour les Soviétiques.....	132
2.2.8.5	Les Évenks et leurs rennes loués aux entreprises minières	133
2.2.8.6	Alphabétisation pour tous et écoles-internats.....	134
2.2.8.7	Collectivisation massive et sédentarisation.....	135
2.2.9	CONSTRUCTION DU BAM, MINES DE CHARBON ET URBANISATION DE LA RÉGION, REORGANISATION DE LA RENNICULTURE – UNE PÉRIODE FASTE DE COMMUNISME (1970-1980).....	139
2.2.9.1	La construction du BAM.....	139
2.2.9.2	Une période à la fois faste et néfaste (1970-1980).....	140
2.3	CHUTE DU COMMUNISME : PERESTROÏKA ET CRISE ÉCONOMIQUE (DE 1986 AUX ANNÉES 1990).....	143
2.3.1	PROFUSION DE PETITS COMMERCE PRIVÉS ET NOUVEAU DÉVELOPPEMENT MINIER	145
2.3.2	LA TAÏGA : UNE « MÈRE NOURRICIÈRE » ET UN LIEU DE REFUGE ET D'ISOLEMENT	147
2.4	CONCLUSION.....	148

DEUXIEME PARTIE :

NOMADISME ET ADAPTATIONS SEDENTAIRES

(activités économiques, organisation sociale et pratiques rituelles) (1994-2004).....150

1 SILHOUETTES DES TROIS TYPES SOCIAUX.....151

1.1 LES GROUPES NOMADES : APPARTENANCES ADMINISTRATIVES 151

1.2 LES VILLAGES ÉVENKS DE NOTRE REGION : VARIATION DES ADAPTATIONS..... 152

1.3 VISIONS CROISEES DES VIES NOMADE ET SEDENTAIRES 161

1.4 LES ÉVENKS DES VILLES..... 162

1.4.1 POPULATION DES ÉVENKS DE IAKOUTSK..... 163

1.4.2 LES RELATIONS VILLE-VILLAGE 163

1.5 PRATIQUE DE LA LANGUE ÉVENKE : DIALECTES ET NORME ECRITE 164

2 LES TYPES SOCIAUX EVENKS : DE LA TAÏGA, DU VILLAGE ET DE LA VILLE .. 169

2.1 LA TAÏGA..... 169

2.1.1 LA DOUBLE ECONOMIE OROČON : CHASSE ET RENNICULTURE 170

2.1.2 GESTION DE L'ESPACE ET DU TEMPS POUR L'EXPLOITATION DES RESSOURCES
NATURELLES 173

2.1.3 CALENDRIER DES ÉVENKS NOMADES 187

2.1.3.1 L'été-le nouvel an évenk (*djuɣa*)..... 189

2.1.3.1.1 Les activités principales 189

2.1.3.1.2 Partage du travail et conséquences du rassemblement..... 190

2.1.3.1.3 Renaissance fêtée par les hommes, les insectes, les oiseaux, les arcs-en-ciel et les
ours. 191

2.1.3.2 L'automne - promesses de chasse (*bolo*) 196

2.1.3.3 L'hiver – chasser pour vivre (*tugè/tuyè*) 201

2.1.3.4 Le premier printemps -naissance des bébés rennes (*nèlkini*) 203

2.1.3.5 Le deuxième printemps – fonte des neiges (*njèɣnèni*) 207

2.1.4 LA CHASSE (ESPACE SAUVAGE) 211

2.1.4.1 Variations historiques des pratiques de chasse 212

2.1.4.2 Les caractéristiques des différentes chasses..... 213

2.1.4.3 Acteurs et buts de chasse..... 219

2.1.4.4 Classification vernaculaire des gibiers et la notion de « sauvage » 220

2.1.4.5 Terminologies de chasse 223

2.1.4.5.1 Entre chance et non chance : aucune place pour le hasard..... 224

2.1.4.5.2 La notion de « tuer » ou l'expression de la chasse chanceuse 229

2.1.4.6 À propos de la chance 232

2.1.4.6.1 Les aspects et composantes de la chance à la chasse 232

2.1.4.6.2 Rituels pour faire venir et revenir la chance à la chasse 238

2.1.4.6.2.1 *Sɨŋkèn, sɨŋkèlavun, majin, baraljak, bèllèj*..... 241

2.1.4.6.3 Les signes de chance à la chasse 245

2.1.4.7 Rituels de chasse à la viande 249

2.1.4.8 Le *nimat*, partage équitable des ressources de la nature 253

2.1.4.9 Les rituels de chasse aux animaux à fourrure 255

2.1.4.10 La chasse comme vision du monde..... 259

2.1.4.10.1 Quand le chasseur se cache-t-il de son gibier ?..... 259

2.1.4.10.2	<i>Buya</i> la nature qui nourrit et la notion de « croire ».....	260
2.1.4.10.3	La nature <i>Buya</i> et ses habitants	261
2.1.4.10.4	Dresser les esprits.....	262
2.1.4.10.5	Chronologique des rituels et localisation des sépultures animales	264
2.1.4.10.6	Territorialisation et nature de certains esprits de chasse	266
2.1.4.10.7	Dans les objets de chasse : esprits et empreintes humaines (<i>onnir</i>).....	267
2.1.4.10.8	Une empreinte humaine (<i>onnir</i>) sur la viande.....	269
2.1.4.10.9	La femme plus « lourde » que l’homme	270
2.1.4.10.10	Séparation entre sphère domestique et sphère sauvage, homme et femme - porteurs d’enfants	272
2.1.4.10.11	« Toutes sortes d’individus » chez les espèces de gibier et les rennes domestiques	273
2.1.4.10.12	Ne pas aller chasser avec une âme fragilisée	276
2.1.4.10.13	Des âmes humaines logées dans le corps des animaux sauvages	277
2.1.4.11	Échanges et circulations des principes vitaux entre sphère domestique et sauvage	278

2.1.5	LA RENNICULTURE (ESPACE NATUREL DOMESTIQUÉ)	283
2.1.5.1	De l'appivoisement.....	283
2.1.5.2	Usages et symboliques du renne	285
2.1.5.3	Propriété du renne	287
2.1.5.4	Le renne domestique, un idéal d'humanité	288
2.1.5.5	Le renne domestique : un pouvoir particulier	290
2.1.5.6	Soins et rituels pour les rennes domestiques.....	290
2.1.5.7	Deux sortes de rennes sacrés <i>onjun</i> et <i>akta</i>	294
2.1.6	TERRITOIRE DE CAMPMENT (ESPACE DOMESTIQUE (« À HUMAINS »))	300
2.1.6.1	Du campement	302
2.1.6.2	Campement et déplacements : écriture dans l'espace de la parenté et de la hiérarchie	303
2.1.6.3	Le quotidien d'une tente : complémentarité des sexes.....	309
2.1.6.4	La tente : une petite cosmogonie.....	310
2.1.6.4.1	Espace de tente : pérennité d'une présence et règles de déplacement.....	310
2.1.6.4.2	Le feu : interdits, pouvoirs et transmission	313
2.1.6.4.3	Attachement de l'âme au feu domestique, au monde des vivants (des traces et des fils) .	315
2.1.6.4.4	Des rubans de couleurs pour protéger la vie (<i>ulganivun</i>).....	317
2.1.6.4.5	L'enfant du feu.....	319
2.1.6.5	« Toutes sortes de gens, avec et sans <i>malu</i> »	320
2.1.6.6	Territoire domestiqué et piétiné : disparition des esprits donneurs de vie et venue des preneurs de vie	327
2.1.6.7	Les esprits de défunts décédés de malemort (<i>bèlbuka, ičči</i>)	328
2.1.6.8	Type social nomade	329
2.1.6.8.1	<i>Nimak, mata</i> , classement des individus.....	329
2.1.6.8.2	Valeurs et parcours de vie.....	333

2.2 LES VILLAGES (ESPACE SUR DOMESTIQUE)	335
2.3.1 ECONOMIES MULTIPLES : NATURE ET MONNAIE, PARTAGE ET PROFITS.....	335
2.2.1.1 La nature à la rescousse	336
2.2.1.2 Les ressources monétaires.....	338
2.2.1.3 Des PME évenkes pour l'avenir.....	341
2.2.1.4 Adaptations villageoises : émergence de l'idée de profit individuel	342
2.3.2 L'HABITAT	343
2.2.2.1 Composition des maisonnées	343
2.2.2.2 Disposition et planification des maisons.....	344
2.3.3 INFRASTRUCTURES DU VILLAGE	347
2.3.4 CIMETIERES ET FIGURES D'ESPRITS SEDENTAIRES.....	348
2.3.5 ACTIVITES RITUELLES	350
2.2.5.1 Rituels collectifs.....	350
2.2.5.1.1 La fête des éleveurs de rennes <i>uktèvun</i>	351
2.2.5.1.2 Le rituel de renouveau <i>ikènipkè</i>	356
2.2.5.2 Gestes rituels et rites individuels	360
2.2.5.2.1 Au sein de la sphère domestique (maison).....	361
2.2.5.2.2 Cycle de vie et composantes de la personne humaine	363
2.3.6 TYPE SOCIAL VILLAGEOIS	367
2.2.6.1 Facteurs de distinction entre individus, sphère d'influences et identités	367
2.2.6.1.1 Les intellectuels.....	372
2.2.6.2 Valeurs et parcours de vie	379
2.3 LA VILLE (ESPACE URBANISÉ).....	384
2.3.1 ECONOMIE MULTIPLES : REUSSITE PROFESSIONNELLE, PETITS COMMERCEs, TOURISME ETHNIQUES ET PROFITS	385
2.3.1.1 La nature nourricière : un luxe, un loisir.....	386
2.3.1.2 Réussite professionnelle et petits commerces	387
2.3.1.3 Des associations pour « l'avenir du peuple évenk »	390
2.3.2 HABITAT ET LIEUX DE RENCONTRE.....	393
2.3.3 TYPE SOCIAL URBAIN	395
2.3.3.1 Facteurs de distinction entre individus, sphères d'influences et identités.....	396
2.3.3.2 Valeurs et parcours de vie	401
2.3.4 ACTIVITES RITUELLES	407
2.3.4.1 Rituels collectifs.....	407
2.3.4.2 Gestes rituels et rites individuels	413

TROISIEME PARTIE :

« JOUER » AVEC LA NATURE POUR VIVRE (AVEC ET SANS CHAMANES)
(chez les nomades, les villageois et les citadins)417

1 ÉTUDES TRANSVERSALES DES RITUELS DES TROIS TYPES SOCIAUX 418

1.1 ADAPTATIONS DES RITUELS DES TROIS TYPES SOCIAUX..... 418

1.1.1 PLACES DES RITUELS 418

1.1.1.1 Séparation progressive des pratiques rituelles de la vie économique 418

1.1.1.2 La nature pour cathédrale..... 421

1.1.2 FONCTIONS DES RITUELS..... 423

1.1.2.1 Fonctions sociales 423

2.1.2.1.1 Rituels individuels pour collectivistes, rituels collectifs pour individualistes 423

2.1.2.1.2 Des rituels pour unique occasion de « pratiquer » sa culture..... 424

2.1.2.1.3 À chaque type social son propre rituel, persistance d'une mentalité de société acéphale. 425

1.1.2.2 Une identité pan-évenke ?..... 430

1.2 LES SPECIFICITES RITUELLES 431

1.2.1 RITUELS COLLECTIFS : RECUPERATION ET RECONSTRUCTIONS 431

1.2.2 RITUELS INDIVIDUELS : PERSISTANCE ET DISPARITION 435

1.2.3 QUATRE CATEGORIES DE GESTES RITUELS : CE QU'ILS REPRESENTENT..... 437

1.2.4 UNE HIERARCHISATION DE CHARGE SYMBOLIQUE PARMIS LES RITUELS 440

1.3 TRANSFORMATIONS DE GESTES RITUELS 444

1.3.1 VARIATIONS DE DEUX GESTES RITUELS (RUBANS DE COULEURS ET FUMIGATIONS)..... 444

1.3.1.1 *Ulgani-da* chez les nomades 445

1.3.1.2 *Ulgani-da* chez les sédentaires..... 471

1.3.2 ANATOMIE DES RECONSTRUCTIONS..... 479

1.4 RITUELS DES NOMADES, RITUELS DES SEDENTAIRES : QUESTIONS D'ESPRITS ?..... 483

2 LES PRINCIPES ESSENTIELS DE L'ACTION RITUELLE EVENKE : « JOUER » ET ONNIR 492

2.2 « JOUER » 492

2.3 « ONNIR » : EMPREINTE HUMAINE ET PRESENCE D'ESPRITS 506

Conclusion.....516

Bibliographie.....524

TRANSLITTÉRATIONS UTILISÉES

Russe (cyrillique)	Translittération des slavistes	Évenks cyrillique	Translittération	Iakoute cyrillique	Translittération
а	a	а	a	а	a
б	b	б	b	б	b
в	v	в	v	в	v
г	g	г	g	г	g
д	d	д	d	д	d
е	e	йэ	jè		
ё	ë	йо / ё	jo	ьо	jo
ж	ž	ж	ž	ж	ž
з	z	з	z	з	z
и	i	и	i	и	i
й	j	й	j	й	j
к	k	к	k	к	k
л	l	л	l	л	l
м	m	м	m	м	m
н	n	н	n	н	n
о	o	о	o	о	o
п	p	п	p	п	p
р	r	р	r	р	r
с	s	с	s	с	s
т	t	т	t	т	t
у	u	у	u	у	u
ф	f	ф	f	ф	f
х	x	x / h	h / x	х	x
ц	c	ц	c	ц	c
ч	č	ч	č	ч	č
ш	š	ш	š	ш	š
щ	šč	щ	šč	щ	šč
ъ	‘				
ы	y	ы	y	ы	y
ь	’	ь	’	ь	j
ю	ju	йу / ю	ju		
я	ja	йа / я	ja		
		ҥ	γ	ҥ	γ
		ң	η	ң	η
				ө	ö
				ӱ	ü

CHOIX DE TRANSLITTÉRATION ET DE TRANSCRIPTION :

Au cours de ce travail, seront cités des termes en russe, en évenk, mais aussi en iakoute. En effet, les Évenks sont depuis fort longtemps en contact avec les Iakoutes et les emprunts linguistiques entre les deux peuples sont assez fréquents. Ces deux langues appartiennent à des branches linguistiques différentes de la famille des langues altaïques.

Le tableau ci-dessus indique les translittérations que j'ai utilisées. Les termes en évenk seront indiqués en *italique*, les termes iakoutes seront en *italique souligné* et les termes en russe seront en « *italique entre guillemets* »

Pour le russe, la translittération choisie est celle des slavistes, avant les dernières réformes de 2003. Pour le iakoute, je me bornerai à reproduire l'alphabet cyrillique iakoute contemporain. Pour l'évenk, le choix fut plus difficile. En effet, cette langue est, encore aujourd'hui, très dialectalisée et possède une langue officielle écrite en cyrillique mais qui ne permet pas de mettre en évidence les réalités phonétiques et phonologiques. Cette situation fait que l'on rencontre, selon les ouvrages, des modes de notation et de transcription très différents.

Dans ce travail, les termes évenks trouvés dans les sources écrites seront translittérés à l'identique (à partir de la translittération du cyrillique), tandis que les termes issus de mes recherches de terrain seront notés selon la phonétique locale. Pour ce faire, j'utiliserai un mode de transcription (inspiré des travaux de divers spécialistes de l'évenk) qui permettra, je l'espère, de mieux rendre compte des réalités phonologiques. Principalement, j'ai choisi le **ñ** cyrillique et le **j** latin pour marquer la mouillure, alors que dans l'orthographe cyrillique officielle, la mouillure n'est pas marquée distinctement de la voyelle. Les voyelles longues seront marquées par **ː** à la suite de la voyelle concernée, le suffixe de l'infinitif sera – *da*.²

Dans le tableau ci-dessus, j'ai décalé vers la droite et marqué en italique les lettres cyrilliques qui ne font pas partie des sons traditionnels du iakoute ou de l'évenk, mais qui, aujourd'hui, sont entrées dans ces langues avec les emprunts de mots russes désignant les « objets » de la vie moderne.

L'évenk et le iakoute sont des langues traditionnellement orales, qui, en même temps que d'autres langues sibériennes, ont reçu un alphabet officiel tout d'abord en latin dans les années 1920, puis en cyrillique à la fin des années 1930.

² Pour de plus amples détails, voir en deuxième partie « Pratiques de la langue évenke : dialectes et norme écrite ».

CHOIX TYPOGRAPHIQUES ET ORTHOGRAPHIQUES

Au cours des première et deuxième parties de ce travail de thèse, où la présentation des faits prend une place majeure, je distinguerai parfois les faits (en caractère romains) de certaines ébauches d'analyses ou émission d'hypothèses (en italique) s'inscrivant en apartés, mais importantes pour la suite de l'énoncé.

Les noms de peuples et noms de lieux relativement connus en France ont été conservés dans le texte dans leur transcription française usuelle (Iakoutie, Évenk, Évène, Krasnoïarsk, Iénisséï, iassak, Stanovoï, Iablonovyï, etc.) et sont accordés. Les autres seront translittérés et ne seront pas accordés (Oročon, Solon, Čita, etc.). Par ailleurs, j'ai parfois tenu à distinguer, en cas d'homonymie, nom de ville ou village et nom de rivière (par exemple, la rivière Čul'man, et le village de type urbain Tchulman). J'ai préféré orthographier « iakoute » avec un i, considérant que le y faisait plus anglophone.

J'ai majoritairement conservé les noms russes ou iakoutes des catégories administratives régionales (« *rajon* », « *okrug* », « *kraj* », *ulus* et anciennement « *uezd* », « *zimov'e* », etc.) puisqu'elles n'ont pas d'équivalent direct en français. Même si ce sont des noms russes ou iakoutes, je ne les indiquerai pas toujours en italique afin d'éviter les confusions avec les autres termes russes, évenks ou iakoutes, plus importants pour l'énoncé.

C'est volontairement que je n'ai pas mis d'espace entre les initiales des prénoms et patronymes des auteurs cités.

CHOIX TERMINOLOGIQUES

Sauf mention contraire, « **toungouso-mandchou** » désigne l'ensemble des peuples dont les langues appartiennent à ce groupe linguistique : les Mandchous, les Sibe, les Évenks (de Russie, de Mandchourie et de Mongolie) les Évènes, les Néghidales, les Oultches, les Orotches, les Oroks, les Oudéghéïs, les Nanaïs (de Russie et de Mandchourie).

« **Peuples toungouses** » désigne les huit peuples que l'ethnographie actuelle définit comme tels : Évenks, Évènes, Néghidales, Oultches, Orotches, Oroks, Oudéghéïs et Nanaïs. « **Les Toungouses** » désignent les Évènes et les Évenks réunis. Tandis que « **Toungouses du Bassin de l'Amour** » ou « Toungouses de l'Amour » désignent les Néghidales, les Oultches, les Orotches, les Oroks, les Oudéghéïs et les Nanaïs réunis.

J'utiliserai souvent « **renniculture** » pour élevage du renne et ses dérivés « **renniculteur** » « **rennicole(s)** ».

L'éparpillement des Évenks en tous petits groupes sur l'immense territoire que représente la Sibérie dans sa totalité, le nord de la Chine et de la Mongolie réunis, m'a conduite à utiliser différentes expressions. Géographiquement, les Évenks forment des « **groupes régionaux** » et « **sous-groupes régionaux** », souvent établis par l'ethnographie russe. Indépendamment de leur position géographique, ces groupes et sous-groupes régionaux peuvent former des « **ensembles culturels** », selon qu'ils partagent une même forme d'économie (du renne, du cheval, etc.), un même type de dialecte ou une même langue empruntée (le iakoute, le bouriate, etc.), un même type d'ornementation, etc. Enfin, je désignerai par « **groupe socialement signifiant** » ou « **groupe socialement uni** », les Évenks de sous-groupes régionaux qui entretiennent entre eux des relations suivies, comme des échanges économiques réguliers ou des intermariages sur plusieurs générations. Ainsi, au sein d'un seul sous-groupe régional, il peut y avoir plusieurs groupes socialement signifiants, qui, entre eux, n'ont pas de relations suivies.

INTRODUCTION

Cette étude est construite autour d'un questionnement : que deviennent les pratiques rituelles et les croyances d'un peuple traditionnellement nomade, éleveur de rennes et chasseur de la taïga, à l'issue de bouleversements historiques majeurs, qu'ils ont traversés depuis l'installation de l'Empire russe, puis du pouvoir soviétique, jusqu'à leur entrée dans l'économie de marché ? Ces bouleversements ont été leur réorganisation ethnique, une sédentarisation partielle, les tentatives de christianisation, les campagnes d'athéisme militant et la disparition progressive de leurs chamanes. Pour tenter de répondre à ce questionnement, j'ai effectué environ cinq ans de terrain chez les Évenks du sud-est sibérien, tant en milieu nomade, que chez les sédentaires des villages et villes.

Les Évenks sont plus connus en Europe sous le nom de Toungouses. Aux XVII^e-XVIII^e siècles, dans la littérature russe, le terme Toungouse renvoie à l'ensemble des peuples de la branche linguistique toungouso-mandchoue, à l'exception des Mandchous et des Sibe.³ Puis, dans la littérature ethnographique, le terme toungouse désigne les Évenks et Evènes réunis. Enfin, sous la période soviétique, dès les années 1930, « Toungouse » devient la deuxième appellation des Évenks dans la littérature ethnographique, tandis que les Évènes sont aussi appelés Lamoutes.

Le terme « Toungouse » n'est pas une auto-appellation, et son origine est controversée. Quant au terme Évenk, il vient de *èvèn*, *èvènki*, l'un des auto-ethnonymes les plus répandus parmi les différents groupes évenks et évènes.⁴ En 1930, les autorités soviétiques choisissent comme appellation officielle « *èvenki* » pour désigner les Évenks, et « *èveny* » pour les Évènes. Ces deux derniers seraient vraisemblablement à l'origine, un seul et même peuple et leurs langues et cultures restent encore aujourd'hui extrêmement proches l'une de l'autre.

Les Évenks occupent une place spécifique parmi les peuples sibériens. En effet, ils sont connus de ceux-ci pour avoir les chamanes les plus puissants. Certains, comme les Tchouktches ont même affublé leurs propres chamanes de costumes chamaniques

³ Les peuples qui parlent ces langues de la branche toungouso-mandchoue, sont outre les Mandchous (désormais sinisés, sauf une partie des Sibés), les Évenks (35 000 en Russie, 35 000 en Chine et 1 000 en Mongolie), les Évènes (19 000 en Russie), les Néghidales (1 000 en Russie), les Oultches (3 000 en Russie), les Orotches (1 000 en Russie), les Oudéghéïs (2 000 en Russie), les Oroks (400 en Russie) et les Nanaïs (Goldes) qui sont 12 000 en Russie et 4 200 individus en Mandchourie sous le nom de Hedze. Les chiffres de populations de Russie sont issus du recensement de 2002, dont les résultats sont disponibles sur le site www.gks.ru/perepis/t5.htm.

⁴ Je traiterai des différentes hypothèses concernant l'origine du terme toungouse, en première partie (cf. « Nomenclature des Évenks de Russie, de Chine et de Mongolie » : « Toungouse », « Évenk, Urankaj, Ilè »)

d'inspiration toungouse.⁵ Les chamanes toungouses ont également impressionné les occidentaux et c'est d'ailleurs des langues toungouso-mandchoues que vient le mot « chamane ». C'est l'Archiprêtre Avvakum, l'apôtre de la « vieille foi » (1620-1682), qui décrit le premier dans la littérature russe un chamane toungouse et mentionne ainsi pour la première fois le terme « chamane ». Le mot apparaît pour la première fois en français dans *Relations de voyage de Mr Evert Ysbrand*, publié à Amsterdam en 1699, et c'est dès la seconde moitié du XIX^e siècle, que « chamane » et « chamanisme » sont utilisés pour désigner des phénomènes de même type observés ailleurs dans le monde.

Lors des expéditions de découverte de la Sibérie, ce sont des Évenks que l'on préférerait prendre comme guides, tant pour leur excellente connaissance du milieu que pour leur capacité d'adaptation sur des terres inconnues. C'est d'ailleurs grâce à leurs dessins des systèmes fluviaux sibériens, sur écorce de bouleau, que les premiers explorateurs se sont orientés et ont réalisé les premières cartes (Vasilevič, G.M., 1963, 315-319). Les Évenks ont également la réputation d'être les meilleurs chasseurs de toute la Sibérie.

La question de l'origine des Toungouses n'est pas résolue,⁶ néanmoins, l'archéologie et la littérature orale de ces peuples attestent d'importants mouvements de migrations depuis les premiers siècles de notre ère.

C'est ainsi que l'ensemble des peuples toungouses est aujourd'hui réparti sur un immense territoire couvrant toute la Sibérie et chevauchant les frontières de la Mandchourie et de la Mongolie. Parmi eux, le peuple évenk est le plus éparpillé de tous, dispersé qu'il est, en petits groupes, du nord au sud et de l'est à l'ouest sibérien : du fleuve Iénisseï jusqu'à la mer d'Okhotsk, des bords de l'océan Arctique, jusqu'au fleuve Amour, et au delà des frontières en Mandchourie et en Mongolie. Dans cet éparpillement, les Évenks ont emprunté divers éléments culturels aux peuples autochtones de ces régions. Si certains petits groupes se sont adaptés aux différents milieux et voisinages, en adoptant l'élevage de chevaux, de gros bétail, voire même l'agriculture, les Évenks n'en restent pas moins tous des chasseurs. Il est d'ailleurs frappant de remarquer chez chacun des peuples toungouses la persistance d'un fond commun linguistique et culturel toungouso-mandchou, en dépit des siècles et des milliers de kilomètres parcourus.

C'est aux XVII^e –XVIII^e siècles que débute la colonisation russe en Sibérie. Une fois les premières forteresses construites et voies de communication établies, commencent parallèlement les missions orthodoxes pour convertir les populations indigènes au

⁵ Bogoraz 1904-1909 : 457-459.

⁶ Cf. en première partie « À propos des théories principale sur l'origine des Toungouses ».

christianisme, ainsi que le commerce des fourrures et la soumission des autochtones à l'impôt en fourrure, le iassak. Le baptême était négocié contre des produits alimentaires, des vêtements, de la verroterie et des icônes. C'est lors des baptêmes que furent donnés les premiers prénoms russes, à l'origine des noms de famille d'aujourd'hui. Les missionnaires ont tenté d'anéantir le chamanisme en détruisant costumes, tambours et autres objets rituels. Cette politique dura jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, où les popes se contentèrent de baptiser le plus grand nombre de sujets autochtones. Les Évenks, comme une grande majorité des peuples de Sibérie, n'ont pas vraiment adopté la foi chrétienne, si ce n'est le port occasionnel de la croix, qu'ils voyaient, selon leurs représentations, comme un moyen d'éloigner les mauvais esprits. Les icônes ont été traitées, selon les cas, comme une représentation d'esprit domestique ou comme un esprit pourvoyeur de gibier qu'on nourrissait de sang.

Pour la récolte de l'impôt en fourrure, les Russes désignèrent des « princes » indigènes parmi chaque groupe évenk et iakoute, qui avaient pour tâche de rassembler les contributions en fourrure, mais aussi d'organiser des conseils pour régler les problèmes relatifs au iassak et aux actes criminels (guerre intertribales et crimes en tout genre). La date de l'installation du pouvoir impérial russe, varie selon les régions de Sibérie. Les Évenks ont fui, tant qu'ils le pouvaient, ce nouveau pouvoir en se réfugiant dans les zones de montagne boisées.

Au milieu du XIX^e siècle, s'installent dans certaines terres évenkes de Sibérie, les premières exploitations minières, principalement de l'or et du charbon et ce sont encore une fois les chasseurs évenks qui servent de guides et de transporteurs aux géologues russes, qu'ils font voyager sur le dos de leurs rennes.

Lors de la guerre civile, les Évenks ont subi les mouvements incessants, tantôt des troupes tsaristes « blanches », tantôt des « rouges », et ont payé bien souvent un lourd tribut pour avoir accueilli, voire même défendu successivement les uns et les autres.

Le pouvoir soviétique, une fois installé dans ces régions, mit en place ses politiques bien connues : - l'« alphabétisation pour tout » ; - l'« athéisme militant » pour combattre le chamanisme (par l'arrestation de chamanes, la destruction des costumes et autres objets rituels, et l'interdiction de toutes pratiques rituelles) ; - la « collectivisation » (par la confiscation des rennes domestiques qui deviennent alors la propriété des fermes d'État nouvellement créées et portant le nom de « *kolkhoze* », puis de « *sovkhoze* » et les Évenks sont réduits au rang de salariés) ; et, - une propagande communiste intensive auprès des populations indigènes (par la création de cellules communistes autochtones). Le but de la politique soviétique était de faire de chaque citoyen de l'URSS, un *homo sovieticus*, effaçant ainsi toutes différences ethniques. Un autre objectif était de faire de ces régions sibériennes

des zones économiques rentables, mettant l'accent tantôt sur les exploitations minières, tantôt sur l'élevage de rennes et la chasse.

Parcourant des milliers de kilomètres, les Évenks ont fui ces nouvelles contraintes en se réfugiant encore plus loin dans l'épaisse taïga ou dans les zones nordiques de toundra. Certains ont même organisé des soulèvements anti-soviétiques, utilisant, comme ils l'avaient fait maintes fois par le passé, la taïga comme une forteresse protectrice.

Avec le temps, une partie de la population évenke a été sédentarisée dans les premiers villages qu'on lui avait fait construire. Tous les enfants furent contraints à suivre un enseignement en internat, ce qui obligea les femmes à venir vivre au village pendant l'année scolaire. Certains jeunes gens ont été choisis, pour suivre des études supérieures à l'Institut des Peuples du Nord de St-Petersbourg (Leningrad) en vue de constituer une intelligentsia autochtone, d'autres ont suivi une formation professionnelle (médicale, administrative, dans le bâtiment ou en mécanique) afin de constituer une main d'œuvre pour les nouveaux villages.

Avec la Perestroïka et la chute du système économique et politique communisme, les peuples de Sibérie ont dû traverser une grave crise économique conduisant certaines régions éloignées des grandes voies de communication, à des situations de famine. Néanmoins, les peuples ont recouvré le droit d'être eux-mêmes et dans toute la Russie, on assiste à un « retour aux traditions » dont les modalités varient. Pour la première fois, les peuples autochtones de Sibérie ont officiellement le droit de récupérer leurs auto-ethnomymes et de pratiquer leurs grands rituels saisonniers. Certaines régions développent plus que d'autres ce mouvement de « retour à la tradition », car elles ont acquis une certaine autonomie en matière d'éducation et de culture. Les initiatives se multiplient pour réorganiser les anciennes fêtes saisonnières interdites, et les publications en langues autochtones sur la culture, sur les pratiques rituelles, sur l'identité ethnique et les manifestations « chamaniques » sont encouragées.

Indépendamment de cela, on assiste chez les populations restées nomades, en tout cas chez les Évenks, à un autre mode de « réveil » des traditions. Avec la crise économique, le gouvernement cesse de payer les salaires aux éleveurs et chasseurs des fermes d'État et désormais, les Évenks nomades ne doivent leur survie qu'au « bon vouloir de la nature ». Ils se sont alors mis à pratiquer avec plus d'intensité et d'attention qu'avant les rituels du quotidien.

En dépit des contraintes de l'histoire, le chamanisme a survécu, tant bien que mal, chez les Évenks. En effet, pendant la période soviétique, certains chamanes ont continué leurs

activités en cachette et certains d'entre eux, certes très rares, exercent encore aujourd'hui, de manière semblable aux descriptions des rituels chamaniques toungouses du XIX^e siècle. Chez les Évenks que j'ai rencontrés, le système de croyance semble être resté quasiment conforme à ce que décrivent les plus anciens ouvrages ethnographiques. Le chamane reste une figure omniprésente dans les mentalités, comme celui qui peut vraiment assurer une bonne vie et un bon avenir aux Évenks.

Mais le problème de la disparition des chamanes, qui se pose déjà à de nombreux groupes, est sur toutes les lèvres : « Quand les chamanes étaient nombreux, nous vivions bien, mais qu'allons nous faire maintenant ? » L'une des réponses trouvées est inhérente au système de croyance des Évenks, voire même de l'ensemble des Toungouses. On entend souvent sur le terrain : « Si nous voulons bien vivre, nous devons « jouer » ! ».

Que vient donc faire le jeu ici ? Le jeu, nous le verrons, est une forme d'action rituelle. « Jouer », *èvi-da* ou *ikè-da*, en évenk, désignent les actions de « chamaniser », « danser », « chanter », « décorer avec des motifs », « dessiner », « jouer comme un enfant », « jouer à des jeux en tout genre », « jouer comme un acteur », « jouer d'un instrument », « gambader », « sautiller, pour un animal sauvage », etc. Cette conception globale du jeu comme forme d'action rituelle n'est pas uniquement toungouse, on en retrouve des éléments comparables dans presque toutes les langues de Sibérie et voire même ailleurs, mais le cas évenk semble particulièrement riche en la matière.⁷

Le terrain a montré que les questions, « - Comment vivre ? », « - Comment « jouer » sans chamane ? », et, « - Peut-on vraiment « jouer » sans chamane, afin de nous assurer un bon avenir ? », sont omniprésentes dans l'esprit des Évenks rencontrés. Et les réponses trouvées varient selon que l'on est nomade de la taïga, villageois ou citadin, bien qu'il s'agisse, à priori, d'un même système de croyance. C'est ainsi que l'on a vu apparaître, dans ces trois univers, divers modes d'action rituelle avec et sans chamanes.

La « vie », pour les Évenks, est un concept vécu au jour le jour, comme un pari, et ce, dans plusieurs sens du terme. D'une part, traditionnellement, les nomades ne cessent de dire : « Qui sait si je serai encore vivant demain ! », entendant par là que les dangers du froid, les animaux féroces, le risque de mourir, comme certains, d'épuisement dans la forêt gelée en poursuivant un gibier, sont le lot quotidien de la vie de chasseur nomade, et que les jours qui passent ne sont rien d'autre qu'un défi lancé à la mort.

⁷ R.N. Hamayon a écrit plusieurs articles autour du « jeu » comme principe essentiel d'action rituelle (1992b, 1993, 1995, entre autres).

D'autre part, d'un point de vue moderne, gens de taïga et sédentaires s'unissent pour exprimer une angoisse que leur ont suggérée les politiques de défense des peuples autochtones et que les populations allochtones ressassent sans répit. « - On dit partout, que nous sommes un peuple en train de mourir ! », disent les Évenks. Mais ce peuple, chasseur des régions les plus froides de la Sibérie, réagit souvent avec cet humour plein d'optimisme qui est propre à sa rage de vivre : « Peut-être, comme le disent les autres, que nous sommes mourants, mais nous ne mourons pas ! » Pour les Évenks d'aujourd'hui, la « vie », n'est jamais le fait du hasard, mais celui des esprits.

Étudier les actes rituels contemporains qui oscillent entre tradition, adaptation et réinvention, revient à se demander ce que deviennent les croyances d'un peuple nomade de la taïga, quand il passe à une vie de salarié sédentaire. « Mais où est donc le *Baraljak* de la ville ? »,⁸ demandent parfois sur un ton mi-plaisantant, les Évenks de la ville.

Nous avons aujourd'hui la chance de pouvoir étudier parallèlement trois types sociaux bien différents (nomade, villageois, citadin) appartenant à un même peuple. C'est autour des questions ci-dessus mentionnées et avec un matériel ethnographique recueilli en cinq ans de terrain dont quatre ans en milieu nomade que je propose ce travail.

Les ouvrages concernant les Évenks du sud de la Iakoutie et du nord de la région de l'Amour, sont peu nombreux. De plus, les dernières monographies sur les différents groupes évenks sont basées sur des données recueillies entre la première moitié du siècle dernier et les années 1970.⁹ Une partie des articles, publiés au début des années 90, dépeignaient les Évenks comme un peuple ayant perdu sa culture et ayant totalement sombré dans l'alcoolisme. Enfin, les travaux relatifs aux Évenks citadins étaient quasi inexistantes, et n'offraient que quelques données socio-démographiques. Ainsi, aucune publication ne présentait la société évenke contemporaine dans son ensemble. Ceci m'a conduit à organiser mes recherches de terrain de manière à récolter un matériel d'ordre monographique, prenant en compte la société évenke telle qu'elle est aujourd'hui et sans choisir, a priori, pour les qualifier, entre traditionnel et « tradition réinventée », et afin de saisir tous les changements apparus entre l'installation du pouvoir soviétique et l'entrée des peuples de Sibérie dans l'économie de marché.

Mon premier terrain (trois mois) eut lieu en 1994 et m'a permis de visiter onze régions de Iakoutie, habitées par des Iakoutes, des Évenks et des Évènes. En vue de la maîtrise, en

⁸ *Baraljak* est l'un des noms d'une des figures d'esprits pourvoyeurs de gibier.

⁹ Ces monographies restent aujourd'hui plus que précieuses et indispensables à la compréhension des systèmes de pensée des Évenks contemporains. Je les ai d'ailleurs largement utilisées dans un objectif comparatif ou pour compléter mes données.

1995, j'ai effectué six mois de terrain. En 1997, 1998-1999 et 1999-2000, j'ai réalisé des terrains de respectivement sept mois, un an et un an et demi, essentiellement en milieu nomade, visitant une centaine de campements, ce qui me permit de suivre deux fois un cycle saisonnier annuel complet et d'apprendre la langue. Entre 2000 et 2002, j'ai enseigné, pendant un an et demi, dans une filiale de l'université gouvernementale de Iakoutsk. Pendant cette période, de nombreux déplacements dans différentes villes et villages, m'ont permis de parfaire ma connaissance des Évenks sédentaires et de réaliser des recherches approfondies dans les archives et bibliothèques. Le court terrain de 2003 m'a permis de vérifier ou infirmer certaines de mes hypothèses et de compléter quelques données. Au total, j'ai pu voir évoluer les pratiques rituelles traditionnelles et celles relevant du « retour à la tradition » sur une période de neuf ans.

Certains terrains ponctuels de courte durée ont été effectués, au-delà du cercle polaire, en Iakoutie, dans les régions de la Kolyma et d'Oïmjakon, et m'ont permis de rencontrer des Évènes, des Ioukaghirs, des Tchouktches et des Iakoutes. Mais la majeure partie des missions ethnographiques ont été effectuées en Iakoutie du sud et dans la région de l'Amour chez les Évenks éleveurs de rennes et chasseurs.¹⁰ J'ai pu également rencontrer, lors de diverses réunions ou conférences, des Évenks venus des régions du Iénisséï, d'Irkoutsk, de Transbaïkalie, de l'Olëkma, de Bouriatie et de la république de Mongolie. Ces rencontres ponctuelles m'ont permis d'effectuer certaines comparaisons et donné l'envie de continuer mes recherches post-doctorales sur les Évenks de ces territoires.

L'étude de chacun de ces milieux (taïga, village, ville) a nécessité un type d'approche particulier. Sur le terrain nomade, en dehors de la méthode d'observation participante, une technique s'est avérée particulièrement bénéfique. Par volonté de transparence vis à vis de mes hôtes évenks, j'ai toujours écrit mes carnets en russe ou en évenk (sauf informations confidentielles), laissant mes notes à la disposition de chacun, ainsi que les appareils photo et caméra. De plus, j'avais fait traduire ma maîtrise en russe afin de la donner à lire aux informateurs. Je me suis très vite aperçu que cette technique permettait d'obtenir des corrections, des informations supplémentaires, de comprendre des associations entre différentes données, de lancer des thèmes de discussions, etc. Ainsi, le recueil d'informations

¹⁰ Les territoires évenks que j'ai parcourus s'étendent sur une superficie d'environ 770 000 km² : du sud, depuis le village évenk de la région de l'Amour - Ust-Njukža, situé à la hauteur du 56° N et au nord, jusqu'à la capitale de la République Sakha – Iakoutsk, au 62° N ; De l'ouest, depuis le village évenk de Tokko au 120° E, jusqu'aux campements nomades les plus à l'est, le long de la rivière Algoma, au 131° E. Le territoire de taïga, que j'ai sillonné régulièrement, au cours des terrains chez les Évenks nomades, principalement à dos de rennes ou en traîneau, et plus rarement en chenillette ou en hélicoptère, s'étend du sud au nord entre le 56° N et le 58° 10' N et de l'ouest à l'est, entre le 121° E et le 129° E, et correspond approximativement à une surface de 325 000 km². Cf. carte « Terrains ethnographiques effectués entre 1994 et 2003 », en annexe.

est devenu peu à peu un travail quasiment collectif. L'apprentissage de la langue s'est avéré indispensable, car lorsqu'ils sont dans la taïga, les nomades parlent presque exclusivement évenk, quant aux anciens de plus de cinquante ans ils s'expriment avec difficulté en russe. Les plus anciens d'entre eux, sont trilingues (chinois,¹¹ iakoute et évenk). Les Évenks nomades ne supportent pas les entretiens sous forme de questionnaire et encore moins les enregistrements magnétiques. Sur les terrains sédentaires, l'information se livre bien plus facilement, en particulier auprès des intellectuels. Les croyances, les traditions deviennent alors un système de pensée que l'on s'explique, que l'on a réordonné et l'information est livrée en bloc à l'ethnologue, en même temps que son explication. En milieu sédentaire, l'enregistrement ou l'interview est une méthode de travail tout à fait acceptée et même bienvenue. Néanmoins, les Évenks de cette région, qui sont habitués aux hélicoptères remplis de journalistes et de cinéastes, sont assez méfiants vis-à-vis de ce qu'ils englobent sous l'étiquette « journaliste » ou encore *lu:ča* (« occidental » en évenk). Ils disent être fatigués de voir passer à la télévision certains reportages les concernant au ton misérabiliste, les montrant comme un peuple fini. Si nous n'en sommes pas encore à l'exercice d'un veto ou d'une censure indigène, - comme chez les aborigènes d'Australie ou chez les Indiens d'Amérique du nord -, les Évenks du sud de la Iakoutie et de la région de l'Amour commencent, depuis la fin des années 1990, à vouloir limiter les arrivées et contrôler les films réalisés.

Dans les trois milieux, j'ai tenu à travailler avec des Évenks de tous les âges, y compris avec les enfants. Dans les milieux sédentaires, j'ai recueilli des informations auprès de représentants de tous les milieux socio-professionnels. J'ai également étudié en détails, non seulement, les écrits (livre, journaux et articles) de l'intelligentsia autochtone, mais aussi, les associations évenkes et leurs manifestations en tout genre.

Aujourd'hui, il est possible de consulter dans les Archives Nationales de Iakoutsk, des documents autrefois classés « top secret ». Les recherches dans les archives et dans les bibliothèques de Russie, ont occupé environ quatre mois de travail. Elles ont porté sur les archives politiques et administratives de la période soviétique relatives aux régions habitées par les Évenks. Je voulais me rendre compte de la date réelle et des modalités de l'installation du pouvoir communiste chez ce groupe évenk. Dans les archives de l'Académie des sciences

¹¹ Avant la Révolution de 1917 et jusqu'à la Révolution Culturelle chinoise et la fermeture des frontières qui s'en suivit, les Evenks se rendaient très fréquemment en Chine du nord pour vendre leurs produits de chasse. D'après les archéologues de la région de Nerungri, ces contacts commerciaux avec les Chinois ou les Mandchous durent depuis fort longtemps à en croire les découvertes réalisées lors des fouilles. Les anciens se souviennent que certains clans évenks, sont restés sur le territoire chinois.

de Iakoutsk, j'ai recherché les manuscrits des ethnologues ayant travaillé chez les Évenks du sud de la Iakoutie et de la région de l'Amour. Dans les bibliothèques, j'ai complété ma bibliographie sur les Évenks, par des articles rares, mais aussi par quelques mémoires de thèses récents.

Lors de chacun de mes terrains, j'ai pu rencontrer mes collègues de la Fédération de Russie, qui travaillent dans les laboratoires d'ethnologie et d'anthropologie de l'Académie des sciences de Moscou, de St-Pétersbourg, d'Irkoutsk, de Blagoveščensk et de Iakoutsk. Lors de ces rencontres, nous avons pu échanger des publications, des données de terrain et mettre en place des plans de collaboration, pour l'instant informels. Avec mes collègues et amies de Iakoutsk (A.N. Myreeva, L.A. Alekseeva et G.I. Varlamova), nous avons pour projet de publier plusieurs recueils de littérature orale évenke, afin de sauvegarder les matériaux de terrain de ces ethnologues autochtones qui ont travaillé dans toutes les régions évenkes, depuis les années 1950.

L'une des difficultés, et non des moindres est d'obtenir un visa d'entrée sur le territoire russe, ce qui nécessite, bien souvent, des mois d'attente. Les autres obstacles font partie du lot quotidien de tout ethnologue qui s'aventure en terres éloignées. Il faut s'armer de patience pour attendre les transports gênés, bien souvent, par les conditions climatiques : En été les routes sont impraticables ; au printemps, les rivières sont infranchissables ; en hiver, le brouillard épais dû au froid ou aux tempêtes de neige empêche les avions de décoller, etc. Dès ma troisième mission, les hélicoptères avaient quasiment cessé de desservir les campements des nomades et j'ai dû effectuer presque tous mes déplacements en traîneau ou à dos de rennes. Dans la taïga, avoir de l'endurance physique est indispensable, pour résister au froid et à la faim, lors des nomadisations hivernales par - 50°C, et dont les étapes journalières peuvent durer jusqu'à sept heures sans interruption. En été, il faut être pourvu de nerfs d'acier pour résister à l'assaut de moustiques en tout genre pendant les transhumances, dont les étapes journalières durent de cinq à neuf heures. Poursuivant un troupeau de rennes domestiques, courant tant bien que mal, ou lors d'une journée de chasse à pied avec de la neige jusqu'aux genoux, il faut cacher sa fatigue, parce qu'on a passé plusieurs jours à convaincre le chasseur de pouvoir le suivre. En milieu nomade, il faut s'efforcer de voyager léger, en dépit du matériel technique, pour ne pas trop surcharger la caravane de rennes déjà bien lourde. C'est ainsi que, lors de mon premier terrain, j'ai très vite épuisé mes réserves de pellicule photos, de batterie pour la caméra, mais aussi de carnets. Les Évenks m'ont alors apporté tous les papiers d'emballage possibles pour que je puisse me confectionner un

nouveau carnet et continuer à écrire. Ce sont eux aussi qui ont trouvé une solution pour recharger mes batteries de caméra, en bricolant un branchement sur leur générateur à manivelle du système de transmission radio. En se relayant, les uns les autres, pour tourner la manivelle, nous avons gagné quelques heures de film et d'enregistrement.

Mais la difficulté principale est d'obtenir l'information. Au contraire d'autres terrains ethnographiques, le système de l'informateur que l'on paie est une chose aujourd'hui encore impensable en Sibérie, le don d'argent vexe profondément les Évenks. Il faut donc les remercier autrement, en contribuant largement à l'approvisionnement en denrées alimentaires ou en offrant des objets utiles ou valorisés (cloches, lampes de poche, aiguilles à coudre, cuir et fils de couleurs, vêtements, matériel d'école pour les enfants, etc.). Il n'en reste pas moins que toute information est comprise comme un don, qui attend un jour un contre-don. Mais l'information la plus difficile à obtenir est celle qui concerne les rituels et leurs spécialistes, particulièrement en milieu nomade. De nombreux ethnographes l'ont remarqué, les Évenks ne livrent pas facilement ce genre de données, même aux leurs. Ces réticences peuvent être motivées par des raisons d'ordre symbolique, comme elles peuvent être la conséquence des politiques de lutte contre le chamanisme, pendant laquelle les Évenks ont appris à cacher leurs pratiques rituelles.

Les documents qui se trouvent dans les archives nationales de la ville de Iakoutsk et qui concernent les régions évenkes sont entreposés sans aucun classement dans des réserves fermées au public. Aussi, trouver le document qui vous intéresse relève souvent du hasard, et la recherche peut réserver quelques surprises. Par exemple, cherchant désespérément quelque chose sur les Évenks, j'ai été ravie de trouver un document régional portant le nom de « à propos des peuples ». Mais quelle ne fut pas ma surprise en découvrant un épais paquet de textes en caractères chinois, le tout régulièrement entrecoupé de mots en cyrillique, signifiant en russe, « révolution socialiste », « pouvoir soviétique », etc., écrits par des ouvriers chinois employés dans les mines d'or de la région.

Toutes ces petites misères d'ethnologue sont bien peu de chose et s'oublient bien vite, face à la gentillesse et à l'humour des gens de Sibérie. Et ces années de terrain restent une merveilleuse aventure, qui m'a permis de voir des paysages d'une immensité et d'une beauté époustouflante, mais surtout de rencontrer des gens formidables de courage.

Cette étude s'organise en trois parties. La première passe progressivement du global au local, des Évenks en général au groupe qui nous intéresse. Outre une présentation des courants de recherche et des sources consacrées aux Évenks en général et aux Évenks oroçon

en particulier, cette partie propose quelques données sur les différents groupes régionaux évenks (localisations, économies, ethnonymes), donnant ainsi plusieurs exemples de changements économiques, sociaux, voire ethniques, subis, au cours de l'histoire, par les groupes composant ce peuple. Enfin, une histoire de notre groupe régional évenk montre les circonstances politiques et économiques et les processus d'apparition des trois types sociaux contemporains (nomades, villageois et citadins) qui font l'objet de cette étude.

La deuxième partie décrit et analyse les trois types sociaux dans leurs formes d'économie, leur relation à l'environnement naturel, leur organisation sociale et leurs pratiques rituelles. J'ai volontairement commencé par l'étude du monde nomade (chasse, élevage du renne, nomadisme), culture originelle, pour en faire ressortir les concepts centraux et pouvoir analyser ensuite leur devenir chez les sédentaires.

La troisième partie est une étude transversale et comparative des formes d'action rituelle, avec et sans chamane, des trois types sociaux. Elle met en lumière les transformations en cours des représentations symboliques, et dévoile également deux concepts essentiels du système de croyance partagés par les Évenks qu'ils soient nomades de la taïga, ou sédentaires des villages ou des villes.

PREMIERE PARTIE :

**HISTOIRE ET APPARITION
DES TROIS TYPES SOCIAUX ÉVENKS**

Je commencerai dans cette partie par présenter les sources et les courants de recherches consacrés aux Évenks en général, avant de proposer un développement centré sur les données dont nous disposons aujourd’hui à propos des Évenks oročon. Je présenterai ensuite quelques informations quant à la répartition géographique des différents groupes évenks et à leurs ethnonymes. Ces données illustrent bien les transformations sociales et économiques subies par les groupes composant le peuple évenk. Enfin, il sera question de l’histoire du groupe évenk qui nous intéresse, montrant ainsi les contextes et les éléments historiques et économiques ayant entraîné l’apparition des trois types sociaux (nomade, villageois et citadin) qui font l’objet de ce travail de thèse.

1 Généralités sur les Évenks

1.1 LES SOURCES

1.1.1.1 *La période pré-soviétique*

La littérature ethnographique sur les Évenks et les Toungouses en général, est considérable. Les différentes phases de collectes, analyses et compilations des données constituant cette littérature sont indissociables des mouvements de l’Histoire économique, diplomatique et politique de la Russie, de l’Union Soviétique et, aujourd’hui, de la Fédération de Russie. C’est ce qui ressortira ici à travers l’évocation succincte,¹ depuis le Moyen-Age jusqu’au début du XX^e siècle,² des différents statuts ainsi que des orientations des récits, rapports et recherches des personnages successifs à qui nous devons aujourd’hui cette somme de connaissances sur les huit peuples toungouses.

Au Moyen-Age, en liaison avec le développement des relations économiques entre l’Europe et l’Orient, certains marchands, voyageurs et moines diplomates en route pour la Chine (et plus tard le Moyen-Orient) font état de leurs rencontres avec des populations de chasseurs nomades, certains transportés par des rennes, identifiés par la suite par quelques chercheurs russes, comme les premiers représentants de populations assimilables aux Toungouses. Ces notes, si éparses soient-elles, constituent à l’heure actuelle une importante référence pour les intellectuels évenks qui s’appuient dessus pour justifier un passé long et glorieux sur les territoires qu’ils occupent aujourd’hui.

¹ Pour une vision complète et détaillée de l’histoire des recherches concernant les peuples toungouses en général, se reporter à l’annexe, ainsi qu’à la bibliographie.

² L’exposé des recherches menées au cours des périodes soviétique et contemporaine, plus directement utile à mon étude, se trouve développé aux sous-chapitres suivants.

Il faudra attendre le milieu du XVII^e siècle avec une victoire de guerre de la Russie sur la Pologne et surtout le règne de Pierre le Grand avec son désir d'agrandissement de l'Empire russe vers l'est pour commencer à avoir véritablement un faisceau plus nourri de données sur quelques groupes de populations toungouses. Ces données, nous les devons à des prisonniers de guerre, des ambassadeurs, et à un médecin encyclopédiste envoyé en Sibérie par le tsar, d'une part, à la recherche de « raretés et principes pharmaceutiques » et, d'une part, avec la mission de décrire les peuples de Sibérie. On voit ici naître un intérêt spécifique pour les populations sibériennes et la volonté de recueillir des données plus systématiques que celles dont on dispose à l'époque. Concernant les peuples toungouses, cela se traduit par un début de classification linguistique, par l'établissement de liens de parenté entre les populations des régions visitées, et par une classification selon les animaux utilisés pour le transport (rennes, chiens et chevaux).

Le XVIII^e siècle voit s'intensifier cette démarche de systématisation des connaissances sur l'Empire en expansion et sur ses habitants. Ce sont maintenant des géographes, historiens, astronomes, naturalistes, étudiants et soldats qui prennent part à d'importantes missions d'exploration géographique. Étudier les us et coutumes des populations rencontrées, leur environnement, leurs techniques de chasse, de cueillette et d'élevage font partie des objectifs de ces missions, au même titre que la cartographie des lieux traversés. Ajoutées à ces missions, quelques expéditions réalisées sur des initiatives privées apportent-elles aussi des pierres non négligeables à l'édifice des connaissances sur les populations qui nous intéressent ici : subdivision des Toungouses en sous-groupes classés selon leur type d'économie, données sur la littérature orale de certains groupes, première description d'un rituel chamanique, interdits dans les relations d'alliance. Cette importante somme de connaissances se rapporte essentiellement aux groupes toungouses de Transbaïkalie. Elle se rapporte également, sous forme de renseignements, aux Évenks du Iénisseï et, par quelques données éparées, à ceux de Iakoutie et des bords de la mer d'Okhotsk.

Il existe une nette continuité, dans la volonté de découvrir et de préciser la cartographie d'un territoire toujours en expansion, entre le XIX^e et le siècle précédent. Cependant, le XIX^e siècle est marqué³ d'une part, par la découverte de nombreux gisements miniers sur les territoires sibériens (en particulier sur les terres habitées par les Toungouses) et par l'exploitation commerciale des minerais mis au jour, ainsi que par l'intérêt politique porté à la région de l'Amour et à la frontière russo-chinoise d'autre part. Par ailleurs, les recherches,

³ Ces faits historiques, politiques et économiques ne sont retenus ici que par l'intérêt qu'ils présentent au regard de l'histoire des recherches sur les peuples qui nous intéressent directement.

essentiellement en linguistique, concernant les peuples tOUNGouses, se développent également à l'extérieur des frontières de l'Empire russe. Les missions se multiplient, commanditées et financées par l'Etat suivant les intérêts susmentionnés, ou d'initiatives d'ordre privé. Elles sont menées par une compagnie de commerce russo-américaine, par des voyageurs ou de plus en plus par des spécialistes en linguistique ou en ce qui ne tardera plus à donner naissance à l'ethnographie. Certaines d'entre elles permettent de découvrir de nouveaux groupes évenks, d'autres, comme celle du linguiste finnois M.A. Castren, permettent d'établir un lien entre les langues turques, finno-ougriennes et celles des Samoyèdes.

Le développement des enquêtes de terrain, l'accumulation de matériaux ethnographiques, de livres et d'articles dans les journaux locaux ont contribué à l'organisation d'une équipe de recherche spécialisée : la Société de Géographie de Russie devient l'organisme centralisateur des données de terrain. En 1851, en liaison avec l'effervescence des recherches ethnographiques de l'époque, fut créée la Section Sibérienne de la Société de Géographie de Russie ainsi qu'une section Sibérie Orientale, qui doivent baser leurs recherches sur les enquêtes de terrain. Parmi les nombreuses expéditions menées à cette époque, les publications issues de deux enquêtes ethnographiques font autorité jusqu'à aujourd'hui. Il s'agit, d'une part, d'une ethnographie des peuples tOUNGouses de l'ouest de l'Amour, publiée en plusieurs volumes par L. Schrenk. R. Maak, instituteur dans la ville d'Irkoutsk publie, d'autre part, trois tomes consacrés aux Iakoutes et aux Évenks du bassin de la Viljuj. Il y démontre, entre autres, que la majorité de cette population⁴ est issue d'un groupe évenk venu de la rivière Angara.

Les matériaux collectés au XIX^e siècle sont assez complets pour avoir une vision globale du mode de vie des Évenks et pour donner lieu à la publication à Saint-Pétersbourg d'une synthèse des travaux réalisés sur les Évenks. Cependant, plusieurs groupes, notamment les Oročon restent encore totalement ignorés. Certains aspects, pourtant essentiels, de la culture des groupes connus n'ont pas encore fait l'objet d'observations précises ni de recherches particulières. Il en est notamment ainsi de l'étude de leur organisation sociale, des représentations symboliques, des pratiques rituelles, et des relations avec les peuples voisins notamment. De plus, les chercheurs ont tendance à généraliser les spécificités d'un seul groupe évenk à tous les autres, ce qui engendrera par la suite, dans les études tOUNGouses, un certain nombre de confusions et d'erreurs.

C'est à la fin du XIX^e siècle - début du XX^e que des expéditions motivées par la collecte d'objets sont organisées, ceci en relation avec l'ouverture de plusieurs musées

⁴ Cette population fait partie du même ensemble culturel que le groupe régional qui nous intéresse.

ethnographiques en Russie et l'intérêt croissant porté à la Sibérie en dehors des frontières russes. Au tout début du XX^e siècle, plusieurs institutions de recherches ethnologiques existent déjà, et des cours d'anthropologie sont dispensés dans les universités. Ce même début du XX^e siècle voit la publication d'une source majeure de données pour les études toungouses : il s'agit de la mise en forme par S. Patkanov de certaines des informations contenues dans le recensement des populations sibériennes de 1897. Concernant les Toungouses, il fait le point sur leurs noms de clans, il indique leurs positions sur la carte et montre la parenté qui allie les différents sous-groupes d'un même clan, - sous-groupes qui nomadisaient très loin les uns des autres. Avant les années 1920, on dispose d'une certaine quantité de matériaux ethnographiques sur plusieurs groupes évenks. La plupart de ces matériaux décrivent des traits culturels généraux facilement observables. D'autres cependant, précisent les particularités linguistiques et ethnographiques de certains groupes. On distinguait donc déjà les groupes et sous-groupes suivants⁵ :

Les Évenks du Iénisseï : - sous-groupe de la Toungouska Inférieure, et des territoires du nord ; - sous-groupe de la Sym ; - sous-groupe de Viljuj-Erbogačensk.

Les Évenks de l'Est : - sous-groupe de l'Aldan ; - sous-groupe de Nel'kan-Maj ; - sous-groupe du Sud-Baïkal (Évenks éleveurs de bétail) ; - sous-groupe du Nord-Baïkal (chasseurs à pied) ; - sous-groupe du cours inférieur de l'Olëkma et de Vitim-Bauntovkij (éleveurs de rennes et chasseurs).

Parallèlement, certaines problématiques nouvelles émergent articulées autour de questions posées sur le chamanisme, sur les textes de chants évenks, sur les significations des décorations traditionnelles, sur les systèmes d'orientation, sur les calendriers de 13 mois, sur la position des femmes, l'éducation des enfants et les techniques de subsistance.

Cependant à cette époque, les expéditions n'ont pas encore pénétré dans les profondeurs des territoires évenks. Il n'y a aucun renseignement sur les groupes des sources de la Toungouska Pierreuse ni sur ceux des sources de la Toungouska Inférieure. Extrêmement rares sont les données ethnographiques sur les Évenks du cours supérieur de la Léna et du Nord-Baïkal, sur ceux des contreforts des Monts Stanovoï et des affluents de l'Amour, du Zej. On ne sait presque rien sur les Évenks du nord Arctique, évoluant le long des fleuves Anabar et Uda, ni sur ceux de l'île Sakhaline.

⁵ Pour plus de précisions quant aux localisations régionales exactes de ces sous-groupes, le lecteur est invité à se reporter à l'annexe.

Outre les noms des chercheurs cités ci-dessus, voici une liste non exhaustive, ordonnée par siècles, des auteurs dont les travaux constituent encore à l'heure actuelle une référence dans le domaine des recherches tougouses et évenkes :

- Fin XVII^e et XVIII^e : Ysbrand Idès ; Brand ; Witsen ; Messerschmidt ; Strahlenberg ; Lindenau ; Pallas ; Georgi ; Gmelin.
- XIX^e : Spasskij ; Klapproth ; Middendorf ; Raade ; Lopatin ; Krapotkin ; Majnov ; et Martin pour ses collections muséales.
- XX^e (pré-soviétique) : Czaplicka ; Shirokogoroff .

1.1.1.2 *La période soviétique*

Certains auteurs, qui avaient commencé leurs recherches sous l'Empire, ont pu continuer leurs investigations sous le régime soviétique. D'autres ont dû fuir à l'étranger comme Shirokogoroff. Mais, sous ce régime également, une nouvelle génération de chercheurs très actifs commence ses travaux. Pour des raisons d'idéologie politique, ils ont dû, pour la plupart, orienter leurs recherches d'une manière particulière.

Un courant de recherche qui a perduré jusque dans les années 80-90 du XX^e siècle, consistait à vouloir trouver l'origine non seulement des peuples (l'ethnogenèse), des systèmes religieux, mais aussi des formes d'économie afin de trouver la place de la société étudiée dans l'échelle d'évolution marxiste. Si tous les ouvrages ethnographiques ne sont pas entièrement empreints de théorie marxiste-léniniste, ils contiennent tous une introduction et une conclusion permettant de justifier leurs travaux vis-à-vis des normes idéologiques marxistes. De même, dans certains domaines de recherches, comme l'étude de la parenté, par exemple, où les données purement ethnographiques présentées, sont déformées par la théorie évolutionniste. Dans ces conditions, il est parfois difficile, dans certains domaines de trouver une information objective. Cependant, il est toujours possible de faire le tri dans les informations offertes et ceci n'enlève rien au travail considérable des chercheurs soviétiques.

Contrairement à ce que certains ont écrit, comme Ronald Hutton (2001) de l'impossibilité d'exploitation des sources russes anciennes tant elles sont empreintes de christianisme et d'erreurs sur les peuples, entre autres, d'autres encore affirment l'impossibilité d'utiliser certaines sources soviétiques tant elles sont imprégnées de théorie marxiste. Mais ce sont des difficultés que l'on peut dépasser, en connaissant l'histoire idéologique des diverses époques. En ce qui me concerne, je suis convaincue que ma connaissance du monde russe et mon expérience de terrain m'ont permis de faire la part des choses dans les sources, entre interprétation ou déformation de certaines données, quelle que

soit l'époque, et l'information brute. Il me semble également qu'il serait faux de considérer que les travaux occidentaux sont totalement dépourvus d'une idéologie politique ou scientifique.

M.G. Turov (1990 : 17-22) présente les ethnologues spécialistes des Toungouses pendant la période soviétique, qu'il divise en deux grandes époques.

La première se déroule dans les années 1920 à 1960. À la naissance de l'école d'ethnologie soviétique, les axes d'investigation privilégiés étaient l'étude des formes traditionnelles d'économie, de la culture matérielle et de leur système d'orientation géographique. Ces axes de recherche se ressentent très bien dans le travail de BOGORAZ-TAN, dont la conception de l'anthropologie a su influencer ses successeurs. Il accentua sa recherche sur l'étude de l'occupation et de la gestion des zones de forêt par les populations locales, et c'est lui qui posa le premier la question de l'origine de l'élevage du renne (Bogoraz-Tan 1928 : 65-66). D'autres chercheurs ont continué leurs investigations sur cette question, mais en envisageant en même temps, les perspectives de développement de la renniculture par l'administration soviétique (A.N. MAKSIMOV, 1928 ; M.PLOTNIKOV, 1924).

Dans les années 1920-1930, époque où le pouvoir soviétique commence réellement à s'imposer dans ces régions éloignées de Sibérie, les études sur les peuples de Sibérie connaissent un fort développement. Pour ce faire, de nouvelles thématiques apparaissent, ainsi que de nouvelles méthodes d'investigation. Deux courants de recherches se dessinent alors. L'un, qui pourrait être apparenté à de l'anthropologie appliquée, consiste à étudier les conséquences de la soviétisation sur les peuples de Sibérie. Paraissent alors une série de travaux à caractère monographique, qui outre des données objectives et intéressantes sur l'organisation économique des populations, contiennent des analyses sur le développement économique potentiel de ces dernières (M.P. SOKOLOV 1925 ; I.P. KOPYLOV 1928 ; V. XARUZINA 1928 ; N. M. KOVJAZIN 1936). Parmi les articles les plus marquants de cette période, qui traitent des techniques de chasse, de pêche et de renniculture, il y a ceux de I. M. Suslov (1927, 1930), de B.E. PETRI (1930) et de P.G. POLTORADNEV (1932) qui décrivent en détail tous les aspects de la chasse, de la pêche, de la renniculture, de l'occupation et de la gestion des territoires de taïga. Ces auteurs ont travaillé selon les méthodes antérieures à la période soviétique et se sont tous basés sur de longues expériences d'observation de terrain. L'autre courant de recherche de cette période est influencé, d'une part, par les théories évolutionnistes marxistes, et d'autre part, par le développement des sciences exactes, comme la génétique par exemple. Ce courant conduit les chercheurs à vouloir comprendre les différentes étapes de formation des peuples de Sibérie. Ils étudient la littérature orale, les

langues, l'organisation sociale, les systèmes religieux et l'anthropologie physique pour comprendre l'origine des peuples et l'histoire de leur formation.

En ce qui concerne les études toungouses, les travaux les plus importants sont ceux de G.M. VASILEVIČ , A.F. ANISIMOV, M.G. LEVIN (Vasilevič, Levin 1951) et N.N. STEPANOV. Ils publient des matériaux montrant ce qu'ils estimaient être les plus anciennes strates des structures économiques et sociales (A.F. Anisimov 1936 ; G.M. Vasilevič 1936). Seule une infime partie de ces travaux analyse les systèmes de production et d'exploitation de l'environnement (M.G. Levin 1936 ; N. N. Stepanov 1939).

La deuxième période, toujours selon Turov (1990), va des années 1940 à 1990 et correspond à un nouveau courant de recherche. Pendant cette période, il y aurait eu un intérêt en rapport avec l'histoire de l'URSS pour les problèmes de conscience nationale ou identitaire des peuples autochtones. Cette situation conduit les chercheurs à se pencher plus profondément sur l'origine des peuples de Sibérie, cherchant, cette fois, à trouver les éléments qui permettraient de rassembler ou de distinguer les peuples entre eux. Une partie de ces analyses fut publiée dans différents ouvrages d'ordre comparatif et compilatoire (*Narody Sibiri*, 1956 ; Dolgix, 1960 ; *Istoriko-ètnografičeskij atlas Sibiri*, 1961).

Si aujourd'hui cette thématique est relativement passée de mode dans l'ethnologie russe, il ne reste pas moins que selon la tradition académique, tout travail universitaire de troisième cycle et au-delà doit comporter obligatoirement un chapitre présentant les différentes théories sur l'origine du peuple concerné. Cette tradition scientifique soviétique et le terme qui le désigne « ethnogenèse », se sont transmis en héritage, si l'on peut dire, aux intellectuels autochtones de Sibérie (iakoutes, évenks, voire même mongols), qui semble-t-il, se sentent obligés pour exister aux yeux des occidentaux de justifier une origine qu'ils considèrent comme « glorieuse ». Par exemple, les Évenks et les Évènes aiment s'apparenter aux Sien Pei, les Iakoutes aux Saka ou aux Scythes, etc. Ainsi, naissent aujourd'hui, sous couvert de science, des théories des plus extravagantes sur l'origine des peuples. C'est ainsi qu'un courant de recherche ethnologique peut rentrer dans la tradition d'un peuple.

Le courant théorique ci-dessus évoqué conduit à l'organisation de plusieurs expéditions afin de récolter tout type de données qui pourraient éclairer les problématiques en vogue. G.M. Vasilevič effectue des missions en 1949, 1961, 1962, 1964, 1966, 1969, G. M. Vasilevič & M.G. Levin en 1951, A.P. OKLADNIKOV en 1950, 1968, N.N. Stepanov en 1961, V.A. TUGOLUKOV en 1962, 1969, 1970). À la fin des années 1960, on dispose donc d'un matériel relativement suffisant concernant les formes d'économie traditionnelle et les modes

d'exploitation de l'environnement par les différents groupes évenks, ne serait-ce que pour une compréhension globale de l'organisation économique évenke.

Dans les années 1970-1980, l'accumulation des données et leur analyse concernant les modes de production des Évenks, l'intérêt des archéologues et des historiens pour l'étude des sociétés dites « primitives », donnent lieu à bon nombre d'interprétations en termes évolutionnistes. En effet, les historiens évolutionnistes voyaient en ces peuples, de parfaits exemples de société matriarcale ou encore qui pouvaient illustrer d'autres stades d'évolution socio-économique. Certains de ces travaux ont présenté l'hypothèse selon laquelle les facteurs environnementaux conditionnent le passage de ces sociétés d'un stade à l'autre (G.M. Vasilevič 1972*c*, entre autres)

Les historiens se penchèrent davantage sur les sociétés « primitives » et leur forme d'économie, mettant ainsi l'accent sur l'importance de mener des études « d'ethnoécologie » de ces sociétés. Les plus pertinentes de ces études sont sans doute celles de Tugolukov (1962, 1969, 1970*b*, 1974), et de V.V. KARLOV (1982). Ce dernier est particulièrement intéressant, juge Turov (1990), dans son chapitre sur les formes d'économie, où il présente les caractéristiques des différentes chasses (à viande et à fourrure), de la pêche, de la chasse et du transport par renne. Mais malheureusement, sur certains aspects, il se borne à faire état des changements apparus depuis l'entrée des Évenks dans les relations commerciales avec les Russes de l'Empire tsariste. Turov considère donc, en 1990, que les travaux d'ethnoécologie sur les Évenks sont insuffisants en particulier en ce qui concerne les méthodes et la logique d'appropriation et d'exploitation des territoires de forêt. M.G. TUROV a donc consacré sa vie à étudier ces aspects, principalement chez les groupes évenks de la région d'Irkoutsk. Seul un article de 1978 est consacré aux représentations religieuses.

En ce qui concerne l'élevage du renne, l'étude de ses variantes chez les peuples de Sibérie et les hypothèses sur son origine, ce sont, outre les travaux de Bogoraz-Tan, ceux de S.I. VAJNSTEJN (1960, 1971), et de LEVIN (1936, 1958), qui marquent le plus la recherche de l'époque. Les hypothèses sur l'origine de l'élevage du renne s'affrontent. Certaines d'entre elles sont diffusionnistes et estiment que les ancêtres des Toungouses, furent les premiers à domestiquer le renne et que grâce à cette domestication, ils purent se disperser au cours des siècles dans toute la Sibérie, en Mandchourie et en Mongolie.

Quant à l'étude des représentations symboliques et des pratiques rituelles chez les Évenks, A.F. Anisimov (1958) précise que les auteurs qui l'ont précédé se bornaient trop à présenter les données ethnographiques et certaines descriptions de rituels chamaniques, sans vraiment tenter d'organiser les données ou de les analyser pour faire apparaître les éléments

essentiels de la cosmogonie évenke. Il souligne la quantité importante d'objets rituels récoltés, mais également le fait que ces collections ne sont pas analysées. C'est également ce qu'exprime Mazin dans son introduction (1984) et ce fut certainement ce qui le conduisit à faire une analyse approfondie des attributs de chamanes, avec l'aide de ses informateurs.

Il faut préciser que lorsque les remarques susmentionnées sur les recherches ethnologiques consacrées à la cosmogonie des Évenks ont été écrites, les auteurs, comme une bonne partie des scientifiques soviétiques n'avaient pas eu accès aux travaux majeurs de Shirokogoroff, publiés en Chine, aux Pays-Bas ou en Angleterre et uniquement en anglais. Aujourd'hui, les ethnographes rêvent de faire publier une traduction russe des deux ouvrages principaux de Shirokogoroff ([1929] 1966 ; 1935). D'autres études importantes concernant ce sujet ne sont toujours pas publiées, comme par exemple un essai de Bogoraz-Tan sur le chamanisme du début du XX^e siècle (*Sovremennoe šamanstvo*, arx. AN SSSR, f.250, op.1, n°15, L1).

Dans son introduction, Mazin (1984) précise que les croyances et pratiques rituelles ont été relativement bien étudiées chez les Évenks de Cisbaïkalie et de Transbaïkalie dans les ouvrages de S.M. Shirokogoroff (Širokogorov 1919, 1919b), K.M. Ryčkov (1917, 1922), I.M. Suslov (matériaux d'archives et 1931, 1932), A.F. Anisimov (1949, 1950, 1951, 1951b, 1952, 1958) et G.M. Vasilevič (1930, 1957, 1959, 1969).

Une grande partie des recherches sur les rituels et les représentations symboliques des Évenks et sur le chamanisme des peuples de Sibérie, ont conduit à des théories diverses sur la place du chamanisme comme religion dans l'histoire de l'humanité et le tout en fonction de la théorie évolutionniste marxiste. Certains, comme Anisimov, voient au travers du chamanisme évenk les marques du totémisme. G.M. Vasilevič semble vouloir, dans plusieurs de ses articles, classer les pratiques rituelles des Évenks entre des vestiges d'une période pré-chamanique et d'autres qui seraient nées avec l'apparition des chamanes. Néanmoins tous deux, comme d'autres chercheurs, ont su laisser une grande place à leurs propres matériaux de terrain et aux sources.

Les ethnologues de la période soviétique, spécialistes des Évenks, ont tous eu un parcours particulier. Certains d'entre eux prirent part à leur manière à la mise en place du pouvoir soviétique.

GLAFIRA MAKAROVNA VASILEVIČ (1895-1971): Elle fut l'élève de Bogoraz-Tan et de L.Ja. Šternberg. Dès le début de ses études, financées par un emploi de postière, elle participe à des missions d'anthropologie appliquée chez les populations de Sibérie. Lors de ces terrains, elle participe à une école nomade – « campagne d'alphabétisation pour tous ». Ce n'est qu'en

1925 qu'elle se spécialise dans l'étude des Évenks. Elle effectua la majorité de ses missions ethnographiques chez les Évenks de la région du Iénisséï. Au début des années 1930, elle rédige plusieurs manuels en évenk pour favoriser l'apprentissage du russe. C'est elle également qui propose un alphabet pour la langue évenke et qui édite en 1931 le premier livre imprimé en évenk. Elle poursuit longtemps ses publications de manuels scolaires pour les Évenks, dont un recueil d'extraits d'œuvres de littérature classique russe traduits en évenk. Ayant déjà effectué cinq missions en 1934, dans presque toutes les régions habitées par des Évenks, elle publia son premier dictionnaire évenk-russe. Après la guerre, elle publie un dictionnaire russe-évenk et de nombreux articles sur des thèmes très différents. Dans les années 1950-1970, elle fait partie des comités de rédaction de plusieurs revues scientifiques, comme la revue de l'Institut d'Ethnographie et d'Anthropologie de l'Académie des Sciences, et dans la rédaction de la revue du Musée d'Anthropologie et d'Ethnographie. Dans les années 1960, elle offre une aide constante à un petit laboratoire de spécialistes de la langue évenk (dont A.N. Myreeva et A.B. Romanova). Ainsi, elle aide à réviser la rédaction et à organiser les travaux de ces chercheurs. Au cours de sa vie, elle réalise 11 missions, dont la dernière, en 1969, la conduit chez les Évenks du sud de la Iakoutie et de la région de l'Amour, dans les régions de Dželtulakskij (village de Tynda et de Pervomajsk) et dans la région de l'Aldan (village Zolotinka). Dans son testament, elle fait don d'une partie de ses livres à la Bibliothèque nationale de Iakoutsk (*Biblioteka G.M. Vasileviča...*, 1995). Sa monographie n'est publiée qu'en partie en 1969, et le manuscrit dactylographié complet se trouve dans les archives de la bibliothèque de Iakoutsk. Examinant ce manuscrit, je me suis aperçue que certains passages du texte, et des plus intéressants pourtant, ne figuraient pas dans l'édition de 1969. Par ailleurs, la partie non publiée de ce manuscrit est consacrée aux Évenks de la période soviétique. D'après le témoignage de sa collègue E.A. Alekseenko et de ses élèves Myreeva et Varlamova-Kèptukè, Vasilevič a effectué un an de camp de redressement pour avoir voulu s'opposer, sur la demande de ses amis évenks, à la politique de « destruction des villages sans avenir » de la fin des années 1950.⁶ Vasilevič est sans doute, parmi les spécialistes de la culture évenke, celle qui a le plus écrit et publié sur des sujets couvrant tous les aspects de la société.

A.F. ANISIMOV : En 1929, il est nommé instituteur et organise la première école évenke nomade. Il s'installe chez les Évenks de la Toungouska pierreuse, après avoir acheté des rennes pour conduire la toute jeune école nomade. Dans la journée, il enseigne aux

⁶ Pesterev (2001 : 327-329) invoquant d'autres raisons, mentionne, quant à lui, qu'elle aurait effectué trois ans dans un camp de redressement entre 1952 et 1955.

enfants dans sa tente et le soir les adultes viennent lui rendre visite. C'est lors de cette période où il est instituteur nomade, qu'il reconnaît avoir le plus appris sur la langue, les techniques de subsistance, les croyances, et il parle de cette période de trois ans avec la plus grande chaleur et beaucoup d'affection envers les Évenks. En 1936, il publie une monographie détaillant l'organisation sociale des Évenks. En 1937, il revient chez les Évenks de la région de la Toungouska Pierreuse et se consacre entièrement à l'étude des faits religieux. C'est lors de cette mission, qu'il a l'idée de demander à un informateur de lui expliquer les rituels et les déplacements d'esprits entre les mondes, sous forme de dessins dans ses publications (1958, entre autres), souvent repris de nos jours.

Ces dessins, qu'il a inclus dans ses ouvrages consacrés aux représentations symboliques et pratiques religieuses des Évenks, sont devenus une sorte de classique, que l'on retrouve par la suite dans de nombreuses publications. Aujourd'hui, ils sont repris pour composer les illustrations de certains documents écrits par les intellectuels évenks.

Déjà à la fin des années 1950, il remarque que certains Évenks sédentarisés s'intéressent à leur culture ancienne et il écrit très humblement « Je serais heureux, si ce modeste travail [1958] pouvait un jour aider les Évenks à mieux comprendre leur propre société » (Anisimov, 1958 : 12).

Ce souhait fut exaucé, car les intellectuels évenks ont écrit les scénarii des rituels liés au « retour à la tradition », en se basant entre autre sur les œuvres de A.F. Anisimov.

A.F. Anisimov a consacré la majorité de son œuvre à l'étude des croyances, des pratiques rituelles et de la cosmogonie des Évenks. Il s'est particulièrement penché sur le chamanisme, les conceptions des composantes de la personne, le culte de l'ours et les rituels saisonniers de chasse. Dans ses œuvres, il sait particulièrement bien laisser la place à la parole des gens et en particulier à celle des chamanes.

I.M. SUSLOV fut envoyé comme « instructeur politique » chez les Évenks de la Toungouska Pierreuse. Il publia deux articles (1927 et 1930) sur la chasse et la renniculture des Évenks. On perd la trace de Suslov après son ouvrage de 1932 et personne ne sait s'il est mort pendant la guerre ou pendant la répression. Pourtant Suslov semble être un militant communiste des premiers jours. Bien qu'ayant décrit le chamanisme comme un frein au communisme, il connaissait suffisamment bien le chamanisme pour recevoir les confidences de plusieurs chamanes et assister à de nombreuses séances chamaniques. Dans son dernier texte, il met en doute le travail des « instructeurs politiques », dont il faisait partie, les comparant à celui des missionnaires orthodoxes (1931 : 128-129)

Ces trois ethnographes ayant commencé leur travail avant la deuxième guerre mondiale, ayant pu vivre en immersion dans la société évenke sur de longues périodes, ont recueilli un matériel considérable sur la culture, mais ont également découvert des rituels jusque là inconnus. Suslov est le premier à décrire la « tente chamanique » *ševènčedek* des Évenks de la Toungouska Pierreuse. Vasilevič décrit la première le grand rituel collectif *ikènipkè* chez les Évenks de la rivière Sym. Leurs travaux ne furent pas tous publiés, certains même furent détruits pendant la guerre (Anisimov : 1958, 13 ; Beffa & Delaby, 1993 : 95-100).

Notons que, d'après leurs descriptions de voyages, les conditions de déplacements ressemblaient fort à celles des voyageurs du XIX^e siècle, rejoignant les zones d'investigation par de longs et pénibles trajets de parfois plus de 1 000 km en barque, à cheval, à renne et à pied.

Parmi les autres grands spécialistes de la culture évenke, il y a B.A. TUGOLUKOV, qui a écrit sur l'écoethnologie en se basant sur l'étude de nombreux groupes évenks, mais aussi sur les rituels du cycle de la vie et l'organisation sociale. M.G.VOSKOBOJNIKOV qui effectua un travail considérable de récolte de matériaux sur la littérature orale (1967, 1969 entre autres). L'une de ses élèves évenks de l'Institut des Peuples du Nord de St-Pétersbourg, G.I. Varlamova-Kèptukè, m'a raconté qu'il demandait à ses élèves d'écrire les contes traditionnels entendus dans leur enfance, récits qu'il a publiés. V.I. BOJKO étudia tout particulièrement les changements dans l'économie et les structures sociales chez les Évenks sédentarisés (V. I. Bojko, N. V. Vasil'ev 1981) ; N.N.STEPANOV se spécialisa dans l'économie et les relations inter-ethniques chez les Évenks du littoral de la mer d'Okhotsk (N. N. Stepanov 1939, 1961) ; I.S. GURVIČ, qui a analysé les matériaux ethnographiques récoltés chez plusieurs peuples de Sibérie, a publié quelques écrits majeurs pour l'étude des Évenks (1977, 1948, etc.) ; on doit à B.O. DOLGIX plusieurs travaux d'ethnologie comparative sur les peuples de Sibérie, où il inclut plusieurs analyses et synthèses de données sur les seuls Évenks. Son œuvre de 1960, qui se base sur les documents administratifs des XVI^e –XVIII^e siècles, traite de l'organisation sociale et de la parenté des peuples de Sibérie. Elle offre quelques informations détaillées sur l'organisation sociale, la position des groupes régionaux, des clans et sur les mouvements de migration de quelques sous-groupes évenks (Dolgix 1960b). Ju.B. SIMČENKO (1976), A.V. SMOLJAK (1962, 1984) et la très célèbre V.I. CINCIUS (1971-1975), auteur du dictionnaire comparatif des langues toungouso-mandchoues, élève de G.M. Vasilevič, se sont spécialisés dans l'étude des peuples toungouso-mandchous en général et de leurs langues. On leur doit également quelques travaux sur les Évenks en particulier.

1.1.1.3 *La période postsoviétique*

Dès la fin des années 1980, les ethnologues et anthropologues s'éloignent des problématiques liées aux concepts d'ethnies et d'ethnicité. Les années 1980-1990 sont considérées comme une période de crise pour l'anthropologie russe, qui consacre une partie importante de ses écrits théoriques à tenter de redéfinir la discipline et trouver de nouvelles orientations de recherche. S. V. Sokolovskij, qui analyse les courants de recherche entre 1975 et 2000, souligne que cette crise est liée à la transformation politique que subit le pays à cette époque. C'est alors que les problématiques évolutionnistes et l'anthropologie physique disparaissent réellement des axes de recherche. L'anthropologie russe revient alors à des préoccupations plus « culturelles » et la majorité des publications de cette période traite des pratiques rituelles et de la culture matérielle. Dans les années 1990-1994, on remarque dans les publications un regain d'intérêt pour les études d'ethnoarchéologie. Les années 1990 sont également marquées par plusieurs publications sur l'histoire de la discipline (S.V. Sokolovskij, 2003). Enfin, les événements politiques influent sur les choix de recherche anthropologique et ethnologique. À Moscou, en liaison avec les guerres du Daghestan et de Tchétchénie, s'ouvre, au sein de l'Institut d'Ethnologie et d'Anthropologie de l'Académie des Sciences de Russie, une section spéciale pour l'étude des relations inter-ethniques en Asie centrale. Plusieurs études traitent de l'écologie des peuples de Sibérie et des conséquences de la toute nouvelle création de « coopératives familiales » chez certains peuples autochtones.⁷ Ce dernier type d'études a sans doute un rapport avec la mise au grand jour de la grave situation écologique en Russie, avec les nouvelles revendications des peuples autochtones, qui viennent de gagner un peu de pouvoir au travers de leurs associations et qui commencent à s'exprimer sur les scènes internationales.

Quand j'ai commencé mes recherches de terrain, entre 1994 et 1997, j'ai remarqué, chez mes collègues russes, une certaine réticence lorsque je leur expliquais que le but de mes recherches était d'étudier les Évenks contemporains. Ils jugeaient à l'époque, que les jeunes autochtones n'avaient rien conservé de leur culture et lors des expéditions scientifiques, je les voyais se borner à ne choisir pour informateurs que les anciens des villages. Mais entre la fin des années 1990 et les années 2000, je les ai vu changer d'avis et publier des travaux sur des sujets modernes. J'ai pu également observer l'extraordinaire capacité de publication, la force de travail et l'inventivité des chercheurs russes. Je les ai vu passer très vite au système de recherche occidental : dépourvus de moyens pour publier ou organiser leurs missions dès les

⁷ Depuis 1992 en Iakoutie et 2000 dans le reste de la Russie, les ressortissants des peuples minoritaires peuvent créer des coopératives familiales, « *rodovaja obščina* » en russe. Ces coopératives sont des petites structures économiques, correspondant à un groupe de parenté déjà existant, à qui est allouée une terre.

années 1990, ils ont très vite appris à trouver des bourses sur la scène internationale ; alors qu'il y a cinq ans, beaucoup de laboratoires n'avaient pas d'ordinateurs, aujourd'hui presque tous les laboratoires et musées ont leur propre site internet et publient régulièrement en ligne (souvent en russe et en anglais) ; alors qu'il y a peu de temps, la connaissance de l'anglais était rare chez les chercheurs russes, les jeunes générations d'ethnologues connaissent plusieurs langues étrangères, etc. Et aujourd'hui, les revues scientifiques russes imprimées ou en ligne sont de plus en plus nombreuses. Par ailleurs, depuis la fin des années 1990, la plupart des chercheurs intègre à leurs travaux certaines théories anthropologiques occidentales.

Aujourd'hui, les spécialistes des Évenks sont relativement peu nombreux et, fait nouveau, beaucoup sont issus des peuples autochtones de Sibérie. En Russie, il y a Anna.A. SIRINA, jeune docteur de l'Institut d'Ethnologie et d'Anthropologie de Moscou, originaire de la région d'Irkoutsk et qui a effectué de nombreux mois de terrain chez les Évenks de Erbogáčensk. Elève de Turov, elle a consacré ses premiers travaux à l'écoethnologie et à l'appropriation du territoire de forêt chez les Évenks de la région d'Irkoutsk. Plus récemment, elle s'est intéressé aux Évenks et Évènes de Iakoutie à propos des questions d'identité ethnique et de droit à la terre avec la création depuis les années 1990 des Coopératives familiales (Sirina, 2002). Tatiana.Ju SEM, est la fille du célèbre couple d'ethnologues spécialistes des peuples toungouses de l'Amour. Ayant pratiquement grandi sur le terrain, elle consacre une partie de ses travaux à l'étude des objets toungouses des Musées de Russie, en particulier ceux de Saint-Pétersbourg. Elle effectue également quelques missions d'observation chez les Évenks. Ses publications, des plus intéressantes, concernent essentiellement les questions de représentations symboliques et la cosmogonie des peuples toungouso-mandchous (T.Ju. Sem, 1991). A.A BURYKIN, chercheur de l'Institut de linguistique de St-Pétersbourg, dont la thèse porte sur la littérature orale évenke, a consacré une partie de ses recherches à l'étude des terminologies de parenté et des paroles rituelles des Évenks et Évènes (A.A. Burykin 1998, 1999, 2000, 2000b ; Burykin & Šarina 2000). O.V. KUZNECOV est un archéologue de la région d'Irkoutsk, qui mène également une étude ethnologique sur la gestion du territoire et les processus migratoires chez les Évenks éleveurs de rennes et chasseurs des régions montagneuses de Transbaïkalie. D'une génération plus ancienne, N.V. ERMOLOVA, qui connaît parfaitement la langue évenke, a effectué des missions ethnographiques chez plusieurs groupes évenks. Ses articles traitent de sujets très variés, de la langue, et de la renniculture à la chasse. Plus récemment, elle a publié un très court essai qui tente d'envisager les

transformations des représentations symboliques chez les Évenks sédentaires (Ermolova 1984, 1993). Tatiana BULGAKOVA, ayant grandi chez les Nanaïs, est aujourd'hui une spécialiste reconnue des peuples toungouses de l'Amour et surtout des Nanaïs, dont elle a publié plusieurs textes finement analysés sur les séances chamaniques (1994). Nadežda.Ja. BULATOVA est une Évenke de la région de l'Amour, elle travaille depuis de longues années à Saint-Pétersbourg. Elle parle couramment l'évenk, et on lui doit l'une des meilleures grammaires de l'évenk. L'essentiel de ses travaux porte sur l'étude de la langue évenke, des dialectes, de ses transformations et sur la littérature orale de sa région d'origine (N. Ja.Bulatova 1987, 1994 ; Bulatova & Grenoble 1999).

Une autre Évenke, cette fois originaire de Iakoutie du Sud – Anna N. MYREEVA fut l'élève de G.M. Vasilievič. Elle a publié souvent avec une autre Évenke A.V. Romanova plusieurs dictionnaires sur les dialectes de l'évenk et d'autres ouvrages sur la littérature orale évenke. Aujourd'hui, Myreeva fait partie de ces intellectuels évenks partisans du « retour à la tradition » (Myreeva 1990, 1990b, 1995 ; A.V. Romanova 1964, 1968, 1971, 1975). A.A. ALEKSEEV, un Évène, très actif dans les courants intellectuels, a publié plusieurs petits ouvrages, des plus intéressants sur les rituels collectifs et individuels des Évènes de Iakoutie (1993-1994). Une toute jeune Évène de Iakoutie, A. TCHERBOXOVA, consacre ses recherches ethnographiques à l'étude de la perception des problèmes écologiques graves chez les Évenks de l'île de Sakhaline, causés par l'exploitation du pétrole off shore.



En Angleterre, P. VITEBSKIJ, anthropologue, s'intéresse particulièrement aux rapports à la nature des peuples de Sibérie, ainsi qu'à leur chamanisme. À ce titre, il a effectué plusieurs terrains chez les Évenks et particulièrement chez les Évènes. L'une de ses élèves, Gail FONDAHL, a écrit sa thèse sur ce sujet (G. Fondahl, 1998). D. J. ANDERSON, jeune ethnologue, a effectué deux ans de terrain chez les Évenks et Dolganes de la presqu'île de Taïmyr. Il a publié sa thèse sur la relation entre les concepts d'identité et d'écologie chez ces peuples, en russe d'abord (Anderson 1998), puis en anglais. En Hongrie, un jeune doctorant Istvan SANTHA, a consacré ses recherches à l'étude de la situation et du rôle de la langue chez les Évenks de Bouriatie et des relations entre les Évenks et les Bouriates de Transbaïkalie. En Allemagne, F. George HEYNE est un spécialiste reconnu en Europe comme en Russie. Il a consacré une grande partie de sa vie à étudier les groupes évenks de Chine du nord. Ses articles, d'ordre ethnographique, concernent les pratiques rituelles et les représentations symboliques de ces groupes (G.Heine 1999). Ingo NENWIK, un chercheur de Leipzig a

consacré sa thèse à l'étude du rôle social du chamane chez les Solon, les Soïote (ou Touvas) et les Daur. J.JANHUNEN – linguiste mondialement reconnu a consacré une partie de ses recherches aux langues et aux peuples toungouso-mandchous (Janhunén, Helimskij 1990 ; Janhunén 1996). En France, les études sibériennes commencent grâce à Éveline LOT-FALCK qui crée le Centre d'études chamaniques au Musée de l'Homme. Un centre d'études mongoles a été créé en 1969 à Paris X par une de ses élèves, Roberte HAMAYON. É. Lot-Falck consacre ses recherches à différents peuples sibériens et publie quelques écrits sur les Évenks (1953, 1974c, 1977). Une autre de ses élèves, Laurence DELABY, longtemps travaillé à la section Asie arctique du Musée de l'Homme à Paris, parfois de pair avec Marie-Lise BEFFA, a publié ses études des objets et des représentations symboliques des Toungouses, en se basant sur les travaux des chercheurs russes (entre autres, Delaby 1976, 1978, 1980, 1998 ; Beffa & Delaby 1993). Anne de SALES, élève de R. Hamayon, publie un article analysant la fête de l'ours chez les Évenks (Sales 1980). Ping-Tsung LI, doctorant rattaché au Centre d'études mongoles et sibériennes, consacre ses recherches à l'étude des représentations symboliques liées à l'arbre chez les peuples toungouso-mandchous.

Si la littérature ethnographique sur les Évenks en général semble importante, encore aujourd'hui, il y a certains domaines de recherche relativement peu étudiés. Par exemple, on dispose d'assez peu de séances chamaniques retranscrites et certains concepts des représentations symboliques évenkes ont été peu abordés voire même ignorés, comme nous le verrons. Mais, le plus grand vide d'information se ressent à propos du groupe d'Évenks que j'ai eu l'occasion de visiter. Il s'agit d'un groupe d'éleveurs de rennes et de chasseurs des zones de taïga, reconnus par certains comme les Évenks oročon.

.....

1.2 HISTOIRE DES SOURCES SUR LES ÉVENKS OROČON ET SUR LES ÉVENKS DE IAKOUTIE ET DE L'AMOUR

Ce groupe évenk fut longtemps peu connu, sans doute à cause de son inaccessibilité, installé qu'il était dans les profondeurs de la forêt, sur un territoire très accidenté. Depuis le XVII^e siècle, rares sont les voyageurs et ethnographes qui ont consacré leurs travaux à ce groupe.

Le premier à avoir approché la région qui nous intéresse fut POJARKOV. En 1643, accompagné de 130 cosaques, il remonte le cours de l'Aldan, puis arrive au confluent de l'Učur et rejoint le Gonam. Ayant passé l'hiver sur cette rivière, il rejoint les affluents de l'Amour pour rejoindre la Mandchourie. Il a rencontré quelques groupes évenks dans les terres qui nous concernent, mais n'a laissé aucun écrit à leur sujet (N. Sverbeev 1857 : 6). Il faut attendre

ensuite le XIX^e siècle, pour trouver de nouvelles expéditions qui s'approchent de notre territoire. En 1828-29, le lieutenant français DOUÉ, dont on sait qu'il parlait très mal le russe, dirige une expédition qui remonte le cours de l'Olëkma dans le but de rechercher les gisements de mica. Dans son récit de voyage, il décrit brièvement la vie des populations locales (B.P. Polevoj 1965 ; F.G. Safronov 1978 : 225). Dans les archives de la Bibliothèque Nationale de Iakoutsk, j'ai découvert l'article d'un géographe S. PODJAKONOV, qui décrit son voyage entre l'Aldan et l'Olëkma, publié en 1901, par la Section Sibérie Septentrionale de la Société de Géographie. Sa mission se déroule de 1896 à 1898. Aidé d'Évenks locaux, il sillonne toute la région du réseau hydrographique Olëkma-Aldan-Timpton. Ce territoire correspond en partie à l'aire géographique occupée par le groupe évenk que j'ai visité. La mission de Podjakonov fut financée par la Société des Chercheurs d'or de Russie. Il doit donc trouver dans cette région des mines d'or. Il a sans doute contribué à identifier une partie des 20 gisements de la région, dont seule une partie est exploitée aujourd'hui. Dans son article, il publie une carte de la région très détaillée, qu'il dit avoir réalisée avec l'aide des Évenks. Il donne également quelques données intéressantes sur les Évenks qu'il a rencontrés dans cette région. Dans son introduction, il précise que le territoire du sud de la Iakoutie qu'il a exploré était jusqu'alors assez mal connu :

« Ce n'est que dans les années 50-60 du XVIII^e siècle, que les scientifiques et les administrations ont commencé à s'intéresser vivement au territoire de la Iakoutie. Quelques expéditions sont alors envoyées vers le sud de la Iakoutie : En 1844, MIDDENDORF effectue un parcours depuis Iakoutsk jusqu'à la Ud ; de 1849 à 1852 a lieu l'expédition AXTE ; de 1855-58 a lieu l'Expédition Sibérienne de Švarc (SWARTZ) ; et enfin, en 1866, KRAPOTKIN effectue une mission d'exploration depuis le Bassin de la Léna jusqu'à l'Amour. Pour nous, c'est l'expédition de Axtè qui représente le plus grand intérêt. Cette expédition, composée de deux ingénieurs des mines, de deux typographes et de quelques guides évenks, a pu sillonner en de multiples parcours tout le sud de la Iakoutie. Le trajet emprunté par l'un des typographes, Krutikov, correspond en partie à la région que j'ai moi-même explorée. Les données géographiques recueillies lors des expéditions de Šwartz et de Axtè ont permis de constituer la fameuse Carte de Sibérie Orientale (*Karta Vostočnoj Sibiri*). Après la parution de cette carte, les chercheurs ont détourné leur attention du sud de la Iakoutie, pour centrer leurs intérêts sur l'Asie Centrale. (...) La première carte relativement complète de la Iakoutie est celle de MAJDEL (1894-1895), mais elle ne me fut pas d'un grand secours tant elle comportait d'erreurs. (...) Que ce soit Krapotkine ou le Français J. MARTIN, personne avant moi, n'avait pu trouver ni inscrire correctement sur une carte, les monts Iablonovyï. Pour la partie de mon parcours qui couvrait un territoire appartenant au réseau hydrographique Olëkma-Njukža, j'ai utilisé les indications de route de N.O. GRENBORG, l'un des participants de l'Expédition d'Aldan » (Podjakonov 1901 : 42-44).

L'article confirme bien que la région qui nous intéresse fut longtemps mal connue et très peu visitée. Le français Joseph MARTIN, a collecté chez les Évenks oročon de la région des monts

Stanovoï, quantité d'objets, qui se trouvent aujourd'hui au Musée du Quai Branly, dans le Musée de Bordeaux 2 et au Musée d'Histoire Naturelle de Lyon.⁸ Ces objets furent présentés lors d'une exposition au Trocadéro à Paris en 1887. La plus célèbre de ces pièces est sans doute le costume de chamane toungouse (collection du Musée de l'Homme). Ingénieur des mines, J. Martin partit à Saint-Pétersbourg pour compléter ses études. Dès 1879, il fut envoyé par l'Etat-Major russe pour trouver des territoires aurifères sur une zone répartie entre la Léna et l'Oussouri. Entre 1882 et 1886, il se consacre à l'exploration du territoire du Bassin de la Léna, celui de l'Amour en passant par la rivière Tchita, les Monts Stanovoï et frôlant de peu les Monts Iablonovyï. Après plusieurs années d'expéditions harassantes en Sibérie et en Asie Centrale, il décède à l'âge de 43 ans en Ouzbékistan. A ma connaissance, il ne laissa aucune publication derrière lui. Les premiers explorateurs de cette région, peu connue et peu accessible, éprouvèrent tous les mêmes difficultés pour traverser cette zone très accidentée d'épaisse taïga. Réalisant leurs missions en solitaires, mais équipés de rennes, de chevaux et de chiens, accompagnés de guides iakoutes et évenks avec femmes et enfants, ils manquèrent tous de périr à maintes reprises et perdirent de nombreux rennes et chevaux :

« L'expédition a duré plus de six mois avec 125 journées de marche ; l'itinéraire pendant les six derniers mois est de 2500 verstes dont 600 sur lesquelles il a fallu se forger un chemin la hache à la main...L'itinéraire de 1882-1883 est d'environ 4 000 verstes (...) Nous avons perdu tous nos chevaux et sept chiens ; deux hommes sont morts, un est devenu fou ; nous avons construit quatorze radeaux et six ponts... » (Extrait d'une lettre de J. Martin écrite à Irkoutsk en 1884)⁹

.....

J'ai pu remarquer sur mon terrain que les Évenks qui nomadisent dans les hauteurs des Monts Stanovoï, sont très admirés par les Évenks des vallées. On admire leur hardiesse lorsqu'ils chassent de sommet en sommet ; leurs nomadisations en altitude, faisant passer leurs caravanes chargées sur de petits chemins étroits à flanc de montagne. J'ai plusieurs fois entendu ces pétrifiants récits de nomadisation, où on interdit aux enfants juchés sur leur renne de monter, de regarder vers le bas.

À propos des Évenks de Iakoutie, la 4^e Expédition Nord-Est de BILLINGS-SARYCEV (de 1785 à 1792) apporte quelques renseignements, mais pas sur les Oroçon du sud-est sibérien. (*Putešestvie flota kapitana...* 1802). En 1846, ORLOV dirige une expédition commerciale par

⁸ Le lecteur trouvera sur le site www.necep.net, des représentations en trois dimensions et des fiches détaillées de plusieurs de ces objets.

⁹ in *Les sociétés de l'Eurasie et de l'Arctique dans les collections du Musée de l'Université de Bordeaux II*, 1994, 10-11).

voie de terre dans le but d'explorer le littoral sud de la mer d'Okhotsk. Dans cette expédition, il rencontre des Évenks, dont il parlait la langue, et différents peuples toungouso-mandchous. Il décrira les Oročon qu'il a rencontrés dans la région de l'Amour, dans un article publié dans la revue de la Société de Géographie. (Orlov 1857). Dix ans plus tard, il participe à une expédition (de 1855 à 1862), dont font partie G. Raade et Usol'cev. Orlov choisit un parcours qui le conduit à rencontrer les Oročon et les Manègre évoluant dans les régions de Bauntovskij (Bouriatie actuelle) et des sources de l'Aldan (Iakoutie du sud), soit la région qui nous intéresse (Orlov 1857b). USOL'CEV a rencontré les Évenks, que l'on pourrait supposer aussi Oročon, installés sur les rivières Oldoj et Giliuj (Usol'cev 1858). En 1851, A. MORDVINOV organise une expédition dont le but est d'étudier un groupe évenk oročon évoluant en Transbaïkalie (Mordvinov 1851) et dans la région de Pargačevskij (sources de l'Amour) (*Poezdka po zimnim putem...* 1857). Dans les années 1844-1845, A.F. MIDDENDORF rencontre plusieurs groupes évenks jusque-là ignorés, dont un pourrait s'apparenter au groupe qui nous intéresse. Ce groupe évoluait sur le cours inférieur de l'Aldan (Middendorf 1860-1869). R. MAAK, en 1854, dirige une expédition en Iakoutie chez les Évenks et les Iakoutes de la rivière Viljuj (Maak 1859). Il organise une autre expédition sous l'égide de la Société de Géographie russe de 1855 à 1856, qui lui permet de rencontrer les Évenks du cours moyen et des sources du fleuve Amour (*Putešestvie pu Amuru i Vostočnoj...*, 1868). L'un de ses assistants, GERSTFELD, publie ses observations détaillées sur les Évenks du cours moyen de l'Amour, les Manègre et les Birare (Gerstfeld 1857). Dans les archives de Iakoutsks, j'ai trouvé un article de N. SVERBEEV de 1857 relatant son voyage le long de l'Amour. Il y évoque au passage les Oročon et les Manègre (N. Sverbeev 1857). En 1865, P.KRAPOTKIN, lors de son voyage en Mandchourie rencontre des Évenks oročon, des sédentaires vivant dans les Bassins des rivières Nonni et Gan (Krapotkin 1865). Krapotkin a effectué une mission dans la région de Vitimo-Olëkma dans les années 1870 et publia quelques données générales et peu conséquentes (Krapotkin 1876). De 1894 à 1896, a lieu une expédition en Iakoutie dont le but est d'étudier les conséquences des exploitations minières sur les Évenks et les Iakoutes. L'un des participants de cette expédition, I.I. MAJNOV, publie ses travaux sur les Évenks rencontrés dans la zone se situant entre les rivières Vitim et Olëkma et publie ses observations en deux articles et un livre (Majnov 1898, 1901, 1927). L'article de 1898 sur les Évenks du cours inférieur de l'Olëkma traite particulièrement bien des relations entre les Iakoutes et les Évenks. È. PEKARSKIJ, que l'on connaît surtout pour ses écrits sur les Iakoutes, a également publié trois articles sur les Évenks de la Maj (1906, 1911, 1913). On trouve aussi les travaux de N.L. Gekker, un autre membre de cette expédition qui étudia les Évenks de la région

d'Olekminsk (1898). Dans les archives de Iakoutsks, j'ai trouvé un article de PASVIK, de 1883, sur les Évenks éleveurs de rennes des sources de l'Amour et de la région de l'Amour (Pasvik 1883). Il donne quelques informations ponctuelles sur l'habitat, les vêtements et les clans en présence, les attributs du chamane, etc., mais la zone géographique qu'il a étudiée est fort éloignée de la nôtre.

L'un des plus importants spécialistes des peuples Toungouso-mandchous, P. ŠIMKEVIČ a publié ses observations sur les Évenks oročon de Transbaïkalie (Šimkevič 1894).

G.E. Grum-Gržimajlo a intégré dans son ouvrage de 1894 la description de quelques groupes évenks de la région de l'Amour. N.M. Dobromyslov publie un court article sur les Évenks oročon de la région de Bargouzine (Dobromyslov 1902). S. Patkanov, dans son ouvrage en deux tomes de 1906, qui recense les peuples toungouses et les groupes évenks de Russie, offre quelques données sur les Évenks du nord de la Iakoutie et sur les Évenks oročon de l'est de la région de l'Amour, mais ne dit rien du groupe qui nous intéresse. Dans l'article de M.I. GUBEL'MAN, qui ne fut publié que sous la période soviétique, on trouve quelques données sur les Évenks du cours inférieur de l'Olëkma, déjà iakoutisés et que l'auteur considère comme « en train de mourir » (Gubel'man 1925). SCHRENK publie une description des peuples de la région de l'Amour (Šrenk, 1903). Un des grands spécialistes de la Mandchourie, A.GREBENŠČIKOV décrit deux groupes évenks évoluant le long de la rivière Nonni et ses affluents, les Oročon et les Solon (Grebenščikov 1910). Il existe aussi une publication de S.M. ŠIROKOGOROFF et de sa femme, qui donne quelques informations sur les Évenks et Oročon de la région de Transbaïkalie, qu'ils avaient rencontrés dans les années 1912 et 1913. Mais on n'y trouve que des données sur le groupe régional de Nerčinsk, bien éloigné du nôtre (Širokogorov S.M. E.N., 1914). Un autre de ses articles est publié en anglais en 1926 et traite des migrations des Toungouses (Širokogoroff S.M 1926). V. DOROGOSTAJSKIJ (Darogostajskij) a effectué une mission dans les monts Iablonovyï et donne quelques rares informations sur les Évenks de cette région (Dorogostajskij 1915) que je n'ai pas pu trouver. I.A. LAPOTIN (LOPATIN), spécialiste des Nanaïš, effectua une mission chez les Évenks de la région de Vitim, dont il publia deux courts rapports que je n'ai pu trouver. (Lopatin 1867).

Au XX^e siècle, E.I. TITOV a effectué une mission chez les Évenks de la région de Transbaïkalie et rencontré les Évenks le long de la rivière Vitim, Nerča et Kirenga et ceux du cours moyen de Vitim. Il a publié quelques données à propos de certains aspects des techniques et des rituels de chasse, dont le culte de l'ours chez les Évenks de Nerčinsk dans un article que je n'ai pas trouvé (Titov1924). Un article de G.N. Gasovskij (Gosovskij) traite des Évenks oročon de la rivière Giljuj (région de l'Amour) et de leurs techniques de chasse.

Cette région est légèrement plus au sud que celle qui nous concerne (1927). On trouve également trois articles de P.P. MALYX, consacrés aux Évenks oročon de la région de Bargouzine (1924a, 1924b, 1925).

Mais ces données sont, pour la plupart, d'ordre très général et par ailleurs concernent des groupes bien éloignés de celui qui nous intéresse.

Dans son introduction, Mazin (1984) insiste sur le fait que le groupe qui nous intéresse a été d'une part très peu étudié et d'autre part, certains aspects de leur culture ont été quasiment laissés dans l'ombre. Il indique qu'il a pu trouver quelques données sur les représentations symboliques de ce groupe évenk dans quelques rares publications de R. Maak (1859), Grum-Gržimajlo (1894) et G.N. Gosovskij (1927).

Pendant la période soviétique, la majorité des recherches, on l'a vu, portaient sur les groupes évenks, qu'ils soient oročon ou non, du Iénisséï et de Transbaïkalie. Les plus célèbres des spécialistes des Évenks ont publié quelques rares articles sur des groupes évenks proches de celui qui nous intéresse.

Il est aujourd'hui difficile de reconstituer de manière précise l'histoire sur un passé proche des migrations des différents groupes évenks d'une région à l'autre (à mille kilomètres près). Il est donc quasiment impossible de savoir où évoluaient exactement les Évenks nomades à un moment donné. En effet, avec l'installation des premières mines d'or sous l'Empire et plus tard avec l'arrivée du pouvoir soviétique, de nombreux groupes nomades ont entrepris des migrations importantes pour fuir les nouveaux arrivants. Suite à la construction des premiers villages autochtones, des groupes nomades d'origines très diverses ont été rassemblés sur une même aire géographique. La politique de « destruction des villages sans avenir » des années 1960, qui consistait à réduire le nombre de villages autochtones, a conduit à une nouvelle répartition des groupes nomades et a contribué à redessiner la position territoriale des différents sous-groupes. Les informateurs évenks peuvent, aujourd'hui encore, réaliser une carte précisant la position des différents groupes de parenté et des sous-groupes régionaux évenks, sur le siècle dernier, mais pas au-delà. Par ailleurs, au cours des siècles, les noms de régions administratives et le mode de désignation des groupes évenks ont changé maintes fois. Ainsi, pour identifier dans les publications des différents siècles, les groupes évenks, il faut connaître par cœur la géographie (noms de villes anciennes et modernes, noms des fleuves, rivières et affluents) de toute la Sibérie (voire de Mandchourie et de Mongolie). C'est bien la difficulté

d'étudier un peuple nomade éparpillé sur un immense territoire. Par conséquent, j'ai décidé de ne pas restreindre mes recherches bibliographiques aux écrits concernant uniquement les Évenks que j'ai visités, soit ceux des rivières Aldan, Olëkma, Njukža, Tungurča, Timpton, Gonam, Algoma, etc.. J'ai donc considéré également les données concernant les Évenks des zones géographiques voisines et celles sur les Évenks chasseurs et éleveurs de rennes.

G.M. VASILEVIČ publie en 1930 un court article consacré aux Évenks répartis sur le réseau hydrographique Vitim, Tungir et Olëkma. Il s'agit de ses propres observations de terrain, recueillies lors d'une mission en 1929 effectuée essentiellement à dos de renne à cause de l'absence totale de transport. Elle ne donne dans cet article que des données d'ordre général, mais non moins intéressantes, comme des informations sur les infrastructures de la région, le type d'achats que font les nomades, la taille des troupeaux de rennes, etc. Et certaines informations émanent de familles dont j'ai rencontré les descendants lors de mes terrains.

Pour comprendre l'histoire des Évenks de cette aire géographique, je me suis aussi appuyée, faute de mieux, sur des articles de journaux divers, qui décrivaient la vie des nomades (A. Efremova 1935 ; T. Pabotnov 1935 ; Kjashko 1932). J'ai également étudié les archives des régions d'Aldan et d'Olëkma des années 1920 à 1960, pour y trouver quelques données concernant les Évenks nomades et leurs chamanes. Mais les archives de ces régions ne sont pas rangées et triées dans les réserves, « personne ne s'y intéresse ! », justifient les responsables des archives, ce qui fait que je n'ai pu consulter que très peu de documents. Par ailleurs, je n'ai rien trouvé qui concerne les Évenks de mon groupe avant la fin des années 40. La plupart des données précédentes traitaient des mines d'or de la région et de leur main d'œuvre russe, chinoise et coréenne. Visiblement les autorités de l'époque ne se préoccupaient pas des Évenks nomades, mais je traiterai de cette partie de leur histoire plus loin (voir liste des documents d'archives).

Presque vingt ans plus tard, Vasilevič publie son rapport de mission chez les groupes évenks des rivières Učur, Aldan (cours supérieur), Algoma et Sutam (Vasilevič 1949). Cet article est frustrant à deux points de vue : d'une part, le parcours de son expédition, qui dura un an entier, laisse ignorée l'une des zones géographiques où j'ai nomadisé avec les Évenks et d'autre part, elle y évoque un matériel recueilli chez ce groupe qu'elle identifie comme particulier, qui semble d'une grande richesse et d'une grande rareté. Malheureusement ces matériaux n'ont jamais été publiés, et aucun chercheur ne sait où ces notes de terrain sont entreposées. Les seules archives relatives à ces expéditions que j'ai pu consulter, sont

certaines de ses photos de terrain. Mais ils ne constituent pas vraiment une base de données précises. G. M. Vasilevič effectue, dans la même aire géographique, une mission de longue durée chez les Évenks des Monts Iablonovyï, des Monts Stanovoï, de la montagne Džugdyr, des sources de l'Aldan et du Giljuj (Vasilevič 1950). Cet article ne contient que quelques données géographiques et informations sur la situation des Kolkhozes (fermes d'état) et des populations évenkes. Lors de cette mission, elle a sans doute récolté des matériaux ethnographiques importants, mais elle ne fait état d'aucune publication à ce sujet. Lisant son œuvre, on retrouve quelques éléments dans des articles thématiques. En 1961 et 1963, elle publie deux articles relatifs à nos groupes évenks. Le premier traite d'une forme particulière d'habitat chez les Évenks des Monts Stanovoï et Iablonovyï – l'*Ugdan*. Le deuxième étudie, sur la base de données de terrain et documents d'archives, l'auto-appellation *oročon* (Vasilevič, 1961 1963).

Dans tous ses articles, elle remarque que ces groupes évenks n'ont jamais fait l'objet d'études approfondies et même certains ont été jusque-là totalement ignorés.

S. I. NIKOLAEV, un ethnologue iakoute, consacre un court article à ce groupe évenk évoluant sur la rivière Timplon (S.I. Nikolaev 1961). Il précise que ce groupe d'Évenks chasseurs et éleveurs de rennes sont particulièrement isolés du reste du monde, vivant pauvrement, connaissant régulièrement la disette et chassent encore avec des armes « du moyen-âge ». Il donne dans cet article quelques données ponctuelles sur les fermes d'Etat, sur les clans nomades et offre quelques petits détails sur leur vie quotidienne. Il précise que la région administrative de Timplon, qui fut renommée Aldan, puis Nerungri en 1974, a une superficie de 82 000 km² et précise que cette région est particulièrement accidentée et difficile à parcourir.

Il publie ensuite un livre consacré aux Évenks et Évènes du sud de la Iakoutie. Visiblement, il a travaillé essentiellement dans les villages et ne donne sur le groupe qui nous intéresse que quelques pages. Le reste du livre est consacré aux Évènes du Nord de la Iakoutie. Les informations qu'il donne sur les clans et les sous-clans évenks sont intéressants mais comportent des erreurs, comme j'ai pu le remarquer sur le terrain. Il prête une attention particulière à l'étude de la composition ethnique de la population et au mariage interethnique et décrit dans les grandes lignes le type de renniculture. Mais ce qui m'a le plus été utile est la liste des préceptes et interdits notés chez les Évenks. Il fait également une synthèse des croyances et rituels chez les Évenks et les Évènes de Iakoutie (S.I. Nikolaev 1964)

Le spécialiste des peuples de Sibérie, B.O. DOLGIX, publie dans son colossal ouvrage de 1960 sur la composition ethnique des peuples de Sibérie, deux chapitres consacrés aux

Évenks et Iakoutes de la Iakoutie. Mais, les sous-groupes régionaux d'Évenks qu'il étudie sont relativement éloignés de ceux qui nous préoccupent. Par ailleurs, il se fixe principalement sur un clan, les *Kindigir* du cours inférieur de l'Olëkma et fait quelques rares mentions des Évenks oročon du cours supérieur de l'Olëkma et de la Njukža (Dolgix, B.O. 1960 : 442-491 ; 491- 512).

En 1962, l'un des spécialistes des Évenks qui a le plus publié, V.A.TUGOLUKOV, a publié un article sur les Évenks de la zone géographique Vitim-Olëkma. Dans cet article, il fait une très bonne synthèse des sources ethnographiques concernant de près ou de loin ce groupe et se réfère principalement aux sources anciennes. Cependant, il apparaît que dans cette aire géographique, ne furent étudiés que les Évenks de Nerčinsk. Il donne par ailleurs des informations précises sur les clans évenks de cette région qui reste très éloignée de celle que j'ai visitée (Tugolukov V.A. 1962). En 1975, Tugolukov se rend dans l'une des zones géographiques de la région de l'Amour qui nous intéresse et publie la même année un très court article concernant les Évenks de l'un des villages que j'ai visités. Il offre quelques précisions sur la situation socio-économique de ce groupe, sur les fermes d'Etat, mais aussi quelques petites informations sur l'usage rituel que font les chamanes des peintures rupestres (Tugolukov V.A. 1975).

Une spécialiste russe des danses traditionnelles chez les peuples de Sibérie, M.Ja. ŽORNICKSKAJA, publie un ouvrage consacré aux danses traditionnelles des Évenks et Évènes de Iakoutie (Žornickskaja 1964). V.S. EVDOKIMOV, publie un ouvrage sur les Évenks de la région de l'Amour (Evdokimov 1967).

En 1971, deux Évenkes, Romanova et Myreeva spécialistes de la littérature orale de leur peuple et élèves de G.M. Vasilevič, publient un ouvrage considérable, contenant une vingtaine de récits de tous les genres en évenk et en russe, dont certains furent enregistrés chez les groupes Évenks que j'ai étudiés (Romanova, Myreeva 1971).

A.I. ARBATSKIJ a écrit deux articles sur les rituels des Évenks de la région de Vitim (1978 ; 1982), dont un court article qui décrit une pratique religieuse que j'ai étudiée sur le terrain et que peu d'auteurs ont notée : les usages rituels des peintures rupestres (Arbatskij 1978).

Mais la seule œuvre qui se consacre pleinement aux Évenks oročon est le livre de A.I. MAZIN. Ce livre qui se consacre aux croyances et pratiques rituelles des Évenk oročon a été écrit sur la base d'une observation détaillée des objets de musées en Russie et Sibérie, sur les sources ethnographiques et sur les données de terrain de l'auteur, qui s'est rendu dans des villages que j'ai visités. Ce travail est considéré aujourd'hui en Russie comme en Europe,

comme une œuvre majeure que l'on retrouve partout comme référence (A.I. Mazin 1984). Il publie également en 1992, un ouvrage sur la vie quotidienne et les techniques de subsistance des Évenks oročon (A.I. Mazin 1992). En 1999, paraît un article qu'il a écrit avec A.V. Pen'kov sur la signification des chiffres et des astres dans les attributs chamaniques (A.I. Mazin 1999). Mazin a aujourd'hui 70 ans et travaille comme chercheur au laboratoire ethnographique de Novossibirsk. Ce laboratoire est l'un des plus actifs de Russie et publie régulièrement des ouvrages très pertinents concernant les peuples de Sibérie.

On trouve aussi un petit article d'une page concernant les représentations symboliques du feu chez les Évenks du sud de la Iakoutie (S.V.Dmitriev1989). En 1984, N.V.ERMOLOVA, Č.M. TAKSAMI et Ju.V. ČEKANOV, publient un petit rapport de terrain sur les Évenks de la région de Džugdyr (région de l'Amour). V.I. DJAČENKO et N.V. ERMOLOVA publient en 1994 un livre sur les Évenks et les Iakoutes du sud-est sibérien (XVII-XX^e siècles) (Djačenko & Ermolova 1994).

Les chercheurs autochtones évenks ou iakoutes de la République de Iakoutie ont effectué un travail considérables sur les peuples de leur région. G.I. VARLAMOVA-KEPTUKE, une Évenke spécialiste de la littérature orale, qui à mon avis est aujourd'hui le spécialiste le plus complet sur les Évenks, publie en 1994 avec l'ethnomusicologue iakoute A.P. REŠETNIKOVA, un article majeur sur une chamane évenke de notre groupe régional M. Kulbertinova (Varlamova & Rešetnikova 1994). La même année, Varlamova publie un article proposant de nouveaux textes de séances chamaniques évenkes, qu'elle a récoltés auprès des chamanes de la région que j'ai visitée (Varlamova 1994). Un Iakoute, I.I. VINOKUROV, soutient une thèse en 1997 qui est consacrée à l'histoire récente des Évenks évoluant non loin de la ligne de chemin de fer Baïkal-Amour, ce qui correspond à notre territoire. Il exprime dans son travail, les difficultés qu'il a rencontrées à rassembler les données (Vinokurov 1997). Sa jeune élève, S.S. ATLASOVA, une Évenke de la région de Maj a soutenu une thèse à Iakoutsk en 1999, sur l'évolution au siècle dernier de la situation socio-démographique et économique des Évenks du sud de la Iakoutie. Elle y exprime aussi sa grande difficulté à travailler sur les sources d'archives (Atlasova 1999). Deux Évenks de la région de la Maj (Iakoutie du sud-est) publient en 1993 un article sur la situation sanitaire des enfants dans la région d'Aldan (S.I. Zaxarova & N. S. Trofimov 1993).

Et enfin, en 2001, paraît le recueil d'articles de P.S. MAKSIMOV, B.I. LEXANOV et N.A. RUMJANCEV consacré uniquement aux Évenks de la région de Nerungri (une des régions

qui nous intéresse). Cet ouvrage donne essentiellement des renseignements sur l'histoire d'un village évenk et sa situation socio-économique, mais constitue une base de données utile.

Malheureusement, il reste encore des matériaux de terrain qui dorment dans les archives. Je pense surtout à ceux de G. M. Vasilevič recueillis lors de son expédition chez les Évenks de la région d'Algoma en 1949, mais aussi à ceux de G.I. Varlamova. Ces matériaux et ceux d'une Évenke qui a rassemblé un matériel considérable lors de ses voyages d'interview pour l'émission de radio des autochtones de Iakoutie (Gevan), ne sont pas publiés, ni retranscrits sur papier. Ces femmes sont sans doute les dernières à connaître parfaitement tous les dialectes de l'évenk. Elles ont acquis cette connaissance lors de leurs nombreuses missions, et les chercheurs de la jeune génération ont, semble-t-il, peu de chance de posséder un jour la même quantité et qualité de savoir.

Ainsi, la littérature disponible qui traite tout particulièrement des groupes régionaux que j'ai rencontrés, est assez peu conséquente et ne donne que des informations éparses et incomplètes. Ce n'est qu'au retour de mes cinq années de terrain que j'ai pu leur trouver sens et les associer à mes propres données comme un puzzle que l'on achève.

1.3 LES ÉVENKS ET LEURS GROUPES REGIONAUX EN RUSSIE, CHINE ET MONGOLIE

Pour saisir le peuple évenk dans son ensemble, il faut prendre en compte plusieurs paramètres. Premièrement, les Évenks sont répartis en tous petits groupes sur un territoire immense s'étendant sur toute la Sibérie, le nord de la Chine et une partie de la Mongolie. Deuxièmement, si tous ces groupes régionaux de Russie et certains de Chine portent officiellement le nom d'Évenk, ils se désignent eux-mêmes ou sont désignés dans les ouvrages ethnographiques, par des ethnonymes différents. Et troisièmement, ces groupes évenks ont des activités économiques différentes. Ainsi, on peut trouver au sein d'une même aire géographique, des groupes évenks portant des ethnonymes différents et pratiquant des activités économiques différentes. La chose se complique lorsque, comme c'est le cas en Chine, les autorités administratives désignent les groupes évenks par plusieurs noms génériques officiels, tandis que dans la littérature ethnologique, ces groupes sont identifiés par différentes appellations (bien souvent issues de nom de clan ou de nom de lieu). De plus, ces appellations ne correspondent pas toujours au nom que se donnent les Évenks eux-mêmes.

Bien loin de produire ici un inventaire exhaustif de tous les groupes évenks de Russie, de Chine et de Mongolie, j'en présente ici les principaux. Nous verrons d'abord leur

répartition géographique, puis les appellations les plus rencontrées en même temps que leurs activités économiques principales. J'évoquerai ensuite les principales théories existant sur l'origine des Évenks et des peuples toungouses.

1.3.1 REPARTITION GEOGRAPHIQUE¹⁰

On pourrait voir la répartition géographique des groupes évenks à la manière des Évenks eux-mêmes, qui traditionnellement ne comprennent pas les frontières et conçoivent l'espace comme codé par les cours d'eau et leurs enchaînements. L'espace des Évenks de l'ouest du Baïkal s'organise principalement autour du fleuve Iénisséï et de la rivière Angara. L'espace des Évenks du sud-est sibérien et du nord de la Chine, à grande échelle, certes, s'organise autour des affluents du cours inférieur du fleuve Léna et de son affluent principal – l'Aldan, etc. et au-delà, jusqu'aux rives de l'Amour et au littoral d'Okhotsk. Il s'agit d'immenses cours d'eau qui traversent plusieurs territoires géographiques. Pour identifier les groupes évenks, on ne cite bien souvent, dans la littérature, que le nom des rivières ou des régions que ces rivières traversent. Or, il me semble important pour comprendre un peuple nomade qui s'oriente dans l'espace grâce aux rivières, de visualiser leur répartition géographique selon le réseau hydrographique.¹¹ Parmi les Évenks du sud-est sibérien (dont fait partie le sous-groupe régional qui nous intéresse) on trouve donc des groupes évenks sur presque tous les systèmes hydrographiques des affluents de l'Aldan et du cours supérieur de la Léna. Il s'agit, d'ouest en est, de la Kirenga, du Vitim, de l'Olëkma (affluents de la Léna), de l'Amga, du Timpton, de l'Učur, de la Maj (affluents de l'Aldan). Passant de l'un à l'autre de tous ces cours d'eau, habités par les Évenks, on traverse toute la Sibérie, la Cisbaïkalie (administrativement Oblast' d'Irkoutsk) et la Transbaïkalie (administrativement République de Bouriatie et oblast' de Čita), la Iakoutie du Sud, l'oblast' de l'Amour et le kraj de Khabarovsk, etc.

Mais, dans la littérature ethnographique, on divise géographiquement les Évenks de Russie en plusieurs grands groupes, définis par rapport au lac Baïkal (Cisbaïkalie, Transbaïkalie), à l'Amour, mais aussi aux points cardinaux (ouest, est, sud-est, etc.). Chacun de ces grands groupes se subdivise en sous-groupes qui portent des noms de régions, de cours d'eaux, de monts, etc. Pour présenter les groupes régionaux évenks, j'ai choisi les grands groupes, « Évenks de l'Ouest » et « Évenk de l'Est ».

¹⁰ Pour suivre ce sous-chapitre, je recommande de consulter parallèlement la carte « Répartition géographique des Évenks en Sibérie, Chine et Mongolie » qui se trouve en annexe.

¹¹ À propos du système d'orientation spatial chez les Évenks du sud-est sibérien, voir A. Lavrillier 2004b.

1.3.1.1 *Les Évenks de l'ouest de la Russie*

Bien que l'on trouve quelques groupes évenks à l'ouest de l'Ob et de l'Oural, le long du fleuve Pečora, la majorité des Évenks de l'Ouest est située sur le fleuve Iénisséï et ses affluents :

- sur la Toungouska inférieure et la région des grands lacs du nord (ville actuelle de Norilsk) ; la région de Touroukhansk (confluent de l'Iénisséï et de la Toungouska inférieure) ; - la Toungouska pierreuse ; - l'Angara. ; - la Pit
- sur la Sym (région administrative actuelle de Krasnoïarsk).

On trouve aussi des groupes évenks sur le littoral arctique entre les embouchures des fleuves Iénisséï et Léna :

- dans la région de Taïmyr et sur les fleuves Olenëk (cours inférieur de la Léna), Anabar, et Khatanga. Les Évenks de cette région vivent non loin des Dolganes (population métisse d'Évenks et de Iakoutes).

Bien plus loin dans les terres, au nord de la Cisbaïkalie, on trouve des Évenks sur les rivières Viljuj, Čona et Erbogačensk et proche de la « ville » de Nakanno. Ces rivières prennent leur source dans la même région que la Toungouska inférieure, dans ce qui est actuellement le nord de la région d'Irkoutsk. Ces Évenks sont souvent définis par l'appellation « Évenks de Katanga », du nom de la région de la région d'Irkoutsk dans laquelle les Évenks évoluent. On trouve aussi, au sud de la région de Erbogačensk (nord de la région d'Irkoutsk) un groupe dit « Évenks de Tokminsk ». Cette appellation vient d'un site urbain, Tokma, situé sur la rivière Nepa, un affluent des sources de la Toungouska inférieure (G.M. Vasilevič 1930c).

Au sud de la Cisbaïkalie, dans la région des sources de la Léna (toutes proches du Baïkal) et de la Kirenga : à la fin du XIX^e siècle, ces Évenks sont identifiés comme des sédentaires éleveurs de chevaux et de gros bétail vivant « à la russe » autant dans des maisons que dans des yourtes. Les Évenks des sources de la Léna vivaient essentiellement de pêche, mais ils ont migré à la fin du XIX^e siècle vers le nord-Baïkal, pour rejoindre de nouveaux territoires de pêche, où se trouvaient déjà d'autres Évenks.

1.3.1.2 *Les Évenks de l'est de la Russie*

Le long des côtes arctiques entre la Léna et la Kolyma, on trouve aussi quelques groupes évenks qui vivent aux côtés des Évènes, des Ioukaghirs, des Tchouktches et des Iakoutes.

Au nord et au sud du lac Baïkal : dans la littérature ethnographique, on trouve les dénominations « nord-Baïkal » et « sud-Baïkal » :

- Dans le sud Baïkal, on trouve principalement des Évenks chasseurs à pied, dont un groupe sur la rivière Selenga (affluent sud du lac Baïkal). On trouve dans les Saïans, sur la rivière Džida, des Évenks Khamnigan déportés au XVIII^e siècle pour défendre la frontière russe, qui ne parlaient déjà plus que bouriate ou russe et vivaient dans des maisons en bois ou des yourtes. Ils seraient venus de l'Angara et du Baïkal (Rybakov 1903). Ces Évenks-là étaient en contacts proches avec les Iakoutes plus qu'avec les Bouriates (Dobromyslov 1902). On y trouve aussi des Évenks éleveurs de bétail et des groupes de chasseurs sur le territoire défini par les rivières Armaka et Iro. Sur la rivière Iro, on trouve aussi des Khamnigan (des éleveurs de bétail) de langue bouriate. Les récits historiques les font venir des Saïans, où ils vivaient en voisinage avec les Touvas (également éleveurs de rennes).

En Transbaïkalie, ce qui correspond, aujourd'hui, à peu près à la Bouriatie et à la région de Čita réunies, on trouve de nombreux groupes évenks :

-aux sources de l'Angara (cette rivière prend sa source à l'est du lac Baïkal) et aux sources du Vitim (en Bouriatie actuelle, région Bauntovskij)

- dans la région de Bargouzine (nom d'un affluent du Baïkal) et sur la Ud (affluent du Selenga)

- On trouve aussi des Évenks le long de la grande rivière Vitim en particulier sur son cours supérieur (région de Bauntovskij). D'autres groupes sont situés sur le cours inférieur du Vitim et le long de la rivière Čuj (au nord-est de la région actuelle d'Irkoutsk actuelle).

- un peu plus à l'est, on trouve les « Évenks de Nerčinsk » (Région de Čita). La rivière Nerča est un affluent du cours supérieur de la Šilka, elle-même affluent de l'Amour. Certains Évenks de cette région sont éleveurs de chevaux. Safjannikov (1898) émet l'hypothèse que les Évenks des régions des steppes de Nerčinsk et d'Urul'ginskiji seraient en partie composés d'Évenks venus des rivières Onon et Ingoda (sud de l'oblast' de Čita actuel). La majorité des Évenks de la région de Nerčinsk et une partie des Évenks de la région de Čita sont éleveurs de gros bétail. Les Évenks évoluant sur l'aire géographique définie par les sources des rivières Vitim, Kirenga (affluents de la Léna, sources) et Nerča, ont été vus comme un groupe socialement significatif (Titov 1924).

- au sud, on trouve aussi des Évenks dans la région d'Aginsk (okrug autonome bouriate de Aginsk, sud de l'oblast de Čita).

- au sud-est, on trouve aussi des groupes évenks le long des rivières Argun' et Šilka, des affluents gauches de l'Amour, coulant tout près de la frontière chinoise. C'est à l'ouest du fleuve que l'on a mentionné aux V^e et VII^e siècles, les Kidan. Au VII^e siècle, c'est dans cette

région également et plus précisément sur les cours supérieurs du Vitim et de l'Olëkma, que les Uvan, des chasseurs à dos de rennes sont identifiés.

- au nord des terres occupées par les Mongols, Rubrouk signale au XIII^e siècle la présence de chasseurs à skis, se disant *Ornjgaja* (déformation de *Urankai*, *Uraangkaj*), des chasseurs à ski. Dans la même région et à la même époque, Marco Polo et Abul'-Gazi mentionnent des chasseurs transportés par des rennes, les Merki, et note que ce peuple se différencie des Mongols et des Ouïghours (Abul'-Gazi 1906 : 38-52 ; Vasilevič 1969 : 18).

Dans l'aire géographique de l'Amour, on trouve des Évenks le long des rivières Argun', Gan et Eravin. Au XVII^e siècle, Kamenskij-Dlužik rencontre sur l'Argun' des Évenks nomades éleveurs de gros bétail (B.P. Polevoj 1965).

- sur le cours inférieur de l'Olëkma et de Vitim-Bauntovskij, vivent des Évenks éleveurs de rennes et chasseurs.

- En Mandchourie on trouve des Évenks-orotchones¹² sur la rivière Nonni, qui vivent aux côtés des Solon (Grebenščikov 1910 : 150-157).

Dans le littoral de la mer d'Okhotsk (région actuelle de Khabarovsk), on mentionne les sous-groupes évenks des rivières Nel'kan et Maj (cours moyen de l'Aldan avec ses affluents droits – le Nel'kan et la Maj, jusqu'aux rives de l'Ajan). On trouve aussi des groupes évenks le long du fleuve Ud. Ce fleuve se jette dans la mer d'Okhotsk (relativement non loin, selon les proportions sibériennes, de l'embouchure de l'Amour) et donne sur les îles Šantar. On trouve à l'embouchure de l'Ud, les « Évenk de Čumikan », du nom du lieu.

- au sud-est de la région de Khabarovsk et au-delà de la frontière de la région de l'Amour, on trouve des groupes évenks le long des affluents de l'Amour – le Tugur, l'Amgun'(ils rejoignent l'Amour au niveau de son embouchure). Des groupes évenks vivent également le long du cours supérieur du Zej et de son affluent, la Selemdža. On trouve aussi des groupes évenks, le long de la Burej – un autre affluent de l'Amour et sur la Bira dans la même région.

- On avait déjà identifié comme un groupe social uni, les Évenks évoluant dans la grande zone géographique définie par les rivières Učur (affluent de l'Aldan), Burej (affluent de l'Amour) et Tugur (littoral d'Okhotsk, sud de la région de Khabarovsk actuelle).

- À l'extrême sud de la région de Khabarovsk, on trouve aussi des Évenks le long de l'Urmï (affluent de l'Amour).

¹² J'utilise ici une autre orthographe pour ces Orotchones de Chine, car ce nom correspond à la classification chinoise des peuples, qui, comme nous le verrons, ne rejoint pas tout à fait celle utilisée par les ethnographes ou les administrations russes.

- à l'ouest de l'oblast' de l'Amour, le long des affluents du Zej, les rivières Oldoj, Giljuj et Ilikan, on trouve aussi des groupes évenks. Ces derniers, situés à la frontière de la Mandchourie semblent avoir toujours entretenu des relations commerciales avec les Chinois et avec les Iakoutes (Dadeškalaini 1888).

- sur l'île de Sakhaline, on trouve aujourd'hui des groupes évenks éleveurs de rennes, mais ils se sont installés récemment, car on n'y notait pas d'Évenk dans la première moitié du XIX^e siècle (Tixmenev 1863)

Sur le cours inférieur de la Léna, le long du Viljuj, on trouvait autrefois une implantation compacte d'Évenk éleveurs de rennes. Mais aujourd'hui, ils ont tous été iakoutisés jusqu'à leur faire perdre une mémoire évenke et la renniculture. Lors de ma mission de 1994, j'ai pu visiter un village de cette région (Kutana). Il ne restait qu'un ancien capable d'évoquer vaguement le passé évenk. R. Maak, fut l'un des premiers à parler de la pression des Iakoutes sur les Évenks dans cette région (Maak 1886, 1887).

Le sud de la Iakoutie et le nord-ouest de la région de l'Amour est une zone assez largement occupée par les Évenks. C'est d'ailleurs en Iakoutie du sud que résident 14 000 d'entre eux (soit la moitié des Évenks de Russie). Dans les ouvrages ethnographiques, les Évenks de cette large aire géographique sont désignés par des noms différents, car ces Évenks correspondraient, socialement parlant, à des ensembles culturels différents. Dans cette région, les Évenks étaient majoritairement chasseurs et éleveurs de rennes. Aujourd'hui, suite aux événements historiques des trois derniers siècles, les sous-groupes régionaux évenks se sont déplacés, mélangés et la répartition actuelle diffère peut-être de celle d'autrefois, du moins au niveau de la position des clans dans les régions.

- Dans la littérature ethnographique qui concerne cette zone géographique, on voit mentionné le groupe « évenk de l'Aldan », qui correspond plus exactement aux Évenks évoluant sur l'Aldan, au nord de ses sources et sur son affluent majeur : l'Amga. Ces Évenks sont aujourd'hui majoritairement iakoutisés. Ils parlent tous le iakoute et le russe, et seuls certains d'entre eux, ont conservé la renniculture et la chasse comme mode de subsistance. Dans cette zone, on trouve aujourd'hui les sites urbains de Tommot et Aldan, les villages évenks de Xatystyyr et Xatymi (noms iakoutes). Dans ces deux derniers villages, il reste quelques groupes familiaux qui ont conservé l'élevage du renne. Au nord de cette région, on trouve une population iakoute. À ma connaissance, qui se limite à la rencontre de quelques ressortissants de cette région, les Évenks de l'Aldan et ceux de la région que j'ai sillonnée, ne rentrent en contact que rarement, dans la taïga, en milieu nomade, lorsque leurs campements se trouvent

proches. Mais on ne peut parler ici de vraie relation de groupe social. Les Évenks de notre groupe régional, qui ont résisté à la iakoutisation nomment les Évenks d'Aldan – *jakol* (les Iakoutes).

- On trouve aussi dans la littérature un groupe désigné comme les « Évenks de l'Olëkma ». Il s'agit des Évenks qui nomadisent le long de cet affluent de la Léna. Mais, en réalité, les Évenks qui nomadisent sur cette rivière et sur ses affluents ne forment pas un groupe socialement uni. On peut en revanche les diviser pour trouver des groupes socialement signifiants. J'ai pu observer des similitudes culturelles et des relations étroites entre les différents Évenks du cours inférieur de l'Olëkma – ceux de la rive droite et ceux de la rive gauche. Les Évenks évoluant sur les affluents gauches de cette rivière correspondent aujourd'hui aux campements nomades des villages Tjanja, Tokko (noms évenks) et Küdü-Küël (nom iakoute), ont des relations étroites entre eux, partagent cette double culture du renne et du cheval. En 1994 et 1995, j'ai pu remarquer qu'à Tjanja et Küdü-Küël, à part quelques rares anciens, la population était exclusivement iakoutophone et parlait assez mal russe. J'ai observé également que la chasse semblait occuper une place plus importante que l'élevage du renne ou du cheval dans leur culture. En revanche, c'est l'une des rares régions où une grande partie de la population sait encore fabriquer les skis toungouses. Ces Évenks ne rentrent que rarement en contact avec les Évenks de notre groupe et ce en milieu nomade, lorsqu'en été par exemple, leurs campements se trouvent relativement proches. Ici aussi, ces relations ponctuelles, limitées à de rares visites de voisinage, ne peuvent être prises pour de vraies relations de groupes et ces Évenks sont appelés par les nôtres – *jakol* (les Iakoutes).

- Remontant le cours de l'Olëkma (vers le sud), on trouve un autre groupe évenk socialement signifiant, mais qui ne fut pas étudié comme tel dans la littérature ethnographique. Ce groupe est réparti sur une aire géographique importante, qui s'étend sur les affluents droits du cours de l'Olëkma (au niveau de son cours supérieur) et sur son affluent, la rivière Njukža (cours inférieur). De là, partant vers l'est, on débouche sur les sources de l'Aldan et de Timpton, et de l'Učur (affluents de l'Aldan). Entre ces deux cours d'eaux, on trouve les sources des rivières Gonam, Gynym, Sutam et Algoma (affluents de l'Učur). Ces quatre dernières rivières se trouvent au sein des monts Stanovoï. La partie méridionale de cette zone se trouve sur les contreforts des monts Stanovoï et Iablonovyï. Voici donc définie l'aire géographique où évolue le groupe évenk socialement signifiant que j'ai étudié. Ce groupe évenk diffère de ses voisins par sa résistance à la iakoutisation, par l'excellente conservation de sa langue et de sa culture.

J'ai eu longtemps du mal à reconnaître mon groupe évenk dans les désignations géographiques des groupes évenks au sein des ouvrages ethnographiques. C'est sans doute parce qu'il ne fut jamais étudié en tant que groupe socialement signifiant. En effet, dans les ouvrages ethnographiques russes, différentes parties de ce groupe ont été étudiées, mais jamais l'ensemble. Très schématiquement, la zone géographique dans laquelle évolue ce groupe évenk pourrait se définir par des « rivières-frontières ». Il s'agit d'un territoire s'étendant d'ouest en est, depuis la rive gauche de l'Učur jusqu'à la rive droite de l'Olëkma et du nord au sud, depuis la rive droite de l'Aldan jusqu'à la Njukža.

Dans la littérature ethnographique, on trouve les noms de groupes régionaux suivants, qui correspondent en partie aux Évenks qui nous intéressent :

- Les « Évenks de Vitim-Olëkma » : il s'agit d'un autre groupe socialement signifiant, nomadisant dans les sources des affluents gauches de l'Olëkma au niveau de son cours supérieur. Il s'agit plus précisément des « Évenks de Tungočensk » (Transbaïkalie, sud de la région de Kalar, entre le site urbain de Čara et le village de Čapo-Ologo). Selon les informations orales de O. Kuznecov, il reste aujourd'hui quelques groupes de parenté évenks, installés aux alentours de Čapo-Ologo, qui mènent une vie de renniculteurs privés, isolés dans les hauts plateaux Stanovoï.

- On trouve aussi la désignation « Évenks de Vitim-Tungir-Olëkma ». Il s'agit de la désignation qui se rapprocherait le plus de notre région : Cette aire géographique s'étend d'ouest en est, entre le Vitim (affluent de la Léna) et le Timpton (affluent de l'Aldan), et du nord au sud, des sources des rivières Tokko et Čara (cours moyen de l'Olëkma) jusqu'aux monts Iablonovyï. Cette zone géographique recouvre une partie de l'oblast' d'Irkoutsk, de la Iakoutie du sud et l'oblast' de Čita. À l'époque où Vasilevič a écrit son article sur ce groupe (1930b), les Évenks de cette région étaient encore totalement ignorés et la région complètement isolée. La seule ville était alors Tupik sur la rivière Tungir (au sud de cette zone) et elle était desservie par le train. Tous les Évenks de cette région sont éleveurs de renne et chasseurs (à la manière des Oročon).

- J'ai trouvé aussi la désignation d'un groupe évenk du « Cisamour du Nord ». En réalité, il s'agit des Évenks de l'Oblast de l'Amour, région de Dželtulakskij (aujourd'hui région de Tynda). Ce sont des Évenks nomades évoluant autour des fermes d'État (kolkhoze) de Ust-Njukža et de Ust-Urkimi (villages et campements que j'ai visités en partie)

- L'appellation « Évenk de Timpton » se rapporte à l'appellation administrative – région de Timpton. Cette région fut renommée ensuite « région d'Aldan » et depuis les années 1970, « région de Nerungri ». Elle couvre le sud-est de la Iakoutie, cette région très vallonnée des

monts Stanovoï. Avant la construction de la ligne de chemin de fer (dans les années 1970), cette région était inaccessible et désertique ; les Évenks éleveurs de rennes et chasseurs vivaient dans la misère et chassaient avec de vieux fusils à poudre (Nikolaev 1961).

- On trouve aussi dans la littérature ethnographique la désignation des « Évenks de Džugdyr ». Ces Évenks se trouvent dans une aire géographique définie, d'ouest en est, depuis les sources de l'Aldan et du Giljuj (affluent du Zej) jusqu'au littoral de la mer d'Okhotsk. Ce groupe régional est installé dans les monts Stanovoï et Iablonovyï jusqu'aux contreforts de mont Džugdyr. Ce groupe régional, tel qu'il est défini, correspond, en partie, à celui qui nous intéresse. S'il ne correspond pas vraiment à un groupe évenk socialement signifiant, il correspond à un ensemble culturel, celui des Évenks chasseurs et éleveurs de rennes (mode de vie qualifié par l'ethnographie d'oročon).

En somme, ce groupe évenk, situé entre les rivières Olëkma, Učur et Njukža est constitué, on l'a vu, des Évenks évoluant sur les affluents droits de l'Olëkma au niveau de son cours moyen, et sur les affluents de la Njukža, dans la région des sources de l'Aldan et plus à l'est, vers les sources de Timplon et de Gonam, Sutam, Gynym et Algoma qui traversent les monts Stanovoï. Ils sont donc répartis sur le sud de la Iakoutie et le nord-ouest de la région de l'Amour. Notons au passage, que jusqu'en 1933, tout ce territoire appartenait à la Iakoutie (*Ob izmenenii v sostave i granicax Vitimo-Olëkminskogo (Évenkijskogo) okruga... 1933*).

Ces Évenks sont aujourd'hui répartis dans les villages de Iengra (Iakoutie du sud) et de Ust'-Njukža (oblast' de l'Amour, région de Tynda) et dans les campements nomades alentour.

Certains Évenks de la région de Ust'-Njukža entretiennent des relations ponctuelles avec les Évenks des villages Urkimi et Zaja (ex ferme d'État de Pervamajskoe), mais ne rencontrent pas les rares groupes familiaux restés éleveurs de rennes, qui évoluent le long du Giljuj et des sources de la Njukža.

1.3.2 QUELQUES CHIFFRES DE POPULATION ÉVENKE EN RUSSIE AUJOURD'HUI

Selon le recensement de 2002, on comptait 35 000 Évenks en Russie.¹³ 44 % des Évenks de Russie (soit 15 400 individus) vit en Iakoutie. 4 382 Évenks vivaient dans la région de Krasnoïarsk, dont 3 480 dans l'okrug autonome évenk. Au nord-est, l'oblast de Tjumen comptait 174 Évenks, celui de Tomsk – 89 Évenks. En République de Bouriatie, il y avait

¹³ Dans le recensement de 1926-1927 on comptait en Russie 17 500 Évenks (www.chinadata.ru).

1 679 Évenks, l'oblast' de l'Amour – 1 691, l'oblast' de Čita 1 271, l'oblast' d'Irkoutsk – 1 617. Le kraj de Khabarovsk comptait 3 691 Évenks et l'oblast' de Sakhaline- 138.

En Iakoutie, Bouriatie, dans les régions de Krasnoïarsk et de Čita, en moyenne, 85 % de la population évenke est villageoise ou nomade. Les Évenks sont aujourd'hui encore très peu installés dans les villes.

Au sein même de la Iakoutie, les Évenks sont présents dans les 33 régions administratives et dans trois villes de cette république. Les régions où les Évenks vivent de manière compacte, sont au nord, la région de Olenëk (2 179 individus), la région voisine de Bulun (2 086 individus), de Žigansk (1 836 individus), de Anabar (372 individus) et plus au sud, celle de Ust-Maj (1 945 individus), d'Aldan (1 890 individus), de Olëkminsk (942 individus), le territoire administratif de Nerungri (904). Dans les autres régions administratives de Iakoutie, le nombre d'Évenks varie de 4 individus (comme dans la région évène de Èveno-Bytantajskij, au nord), à quelques centaines. C'est dans la ville de Iakoutsk que l'on trouve la plus grande communauté urbaine évenk (2000 individus) (Maksimov, Lexanov & Rumjancev 2001 : 15).

Au sein du Kraj de Krasnoïarsk, où se trouve l'okrug autonome évenk (créé en 1927) – l'Èvenkija, on ne compte que 4 382 Évenks. Dans les subdivisions de ce kraj, on trouve 1 270 Évenks dans la région de Ilimpij ; dans celle de Bajkit, 1 558 individus ressortissants des peuples de Sibérie (Évenks, Évènes, Kèts et Dolganes) et dans celle de Tungiro-čunskij, on en trouve 484 individus. La majorité des Évenks sont nomades ou villageois.¹⁴

Plusieurs recensements ont eu lieu en Russie, depuis 1989, dont le dernier en 2002, mais tous les résultats, en particulier ceux qui concernent les populations minoritaires, ne sont pas encore ni analysés, ni publiés. Pour trouver des chiffres récents, il faut chercher dans les publications ou sur les sites internet des administrations régionales. Le recensement de 1995 a trouvé 29 900 Évenks en Russie. Quelques données éparses sont disponibles : en 2002, on compte 439 Évenks dans la région de Bauntovskij de la Bouriatie ; dans l'oblast' d'Irkoutsk, on compte 1 400 Évenks en 2001, alors qu'en 1993, on n'en comptait que 1 250 individus.

1.3.3 LES ÉVENKS DE CHINE ET DE MONGOLIE

1.3.3.1 *Chiffres de population et classement officiel des sous-groupes évenks*

Les Évenks sont 35 000 en Chine (d'après le recensement de 1995). Les recensements précédents de 1992 ne montraient que 26 400 Évenks. Longtemps la Chine n'a fourni aucunes

¹⁴ Informations trouvées sur le site de l'Okrug autonome évenk (www.evenkiya.ru).

statistiques fiables sur ses populations minoritaires.¹⁵ À la fin du XIX^e siècle, on comptait en Chine 10 500 Évenks et 2 000 en Mongolie.¹⁶ Aujourd'hui, les sous-groupes ethniques évenks sont installés dans le nord-est de la Chine sur les contreforts des monts Khingan, en Mongolie près du lac Buir-Nuur, sur les sources de la rivière Iro, sur le cours moyen et supérieur de l'Amour, sur la Nonni, sur l'Argun', le Mergel, le Shineken (*Xini He*) et l'Imin. On trouve des communautés appartenant aux sous-groupes ethniques évenks dans différentes bannières, dont les noms anglais sont Ewenki Sumun of Old Bargut Banner of Hulun Buir, Orochen Autonomous Banner (Huluu Nuir, Région de Grand Khingan), Morin Dawa Dagur Banner (J. Janhunen 1996 : 67-72).

Selon un article de Bilik, on trouve aujourd'hui un groupe d'Évenks éleveurs de rennes situé à une vingtaine de kilomètres de Mongui, dans le village évenk de Oluguya (*Aoluguya*), au sein des monts boisés du Khingan, dans Argun' Left Wing Banner of Hulun Buir. En liaison avec le conflit imminent, ce groupe évenk fut déplacé en 1965 (38 des 166 familles d'Évenks éleveurs de rennes) avec 600 rennes, par le gouvernement chinois, depuis la frontière russo-chinoise Qiqian (Uschilov) pour être réinstallé dans leur région actuelle. Plus de 300 maisons en bois furent construites à cet effet et des points de santé et de commerce furent installés, ainsi que des écoles etc. Ces Évenks font partie, selon le classement officiel des autorités chinoises, du sous-groupe ethnique évenk appelé les Évenks-Yakut. Ce sous-groupe ethnique évenk avait pour habitude de chasser sur la frontière russo-chinoise. Parmi ces Évenks, qui furent très soutenus par le gouvernement chinois, on trouve encore aujourd'hui des familles éleveurs de rennes et la taille du cheptel n'a pas baissé depuis 1965. En 1992, 34,5 % de la population évenke de Oluguya élevaient des rennes (Naran Bilik 1996 : 63-66).

Mais pour comprendre la situation ethnique, fort complexe, des Évenks de Chine, il faut tout d'abord prendre en compte, la classification officielle chinoise des groupes ethniques évenks.¹⁷ L'administration chinoise divise les Évenks en deux groupes ethniques distincts, ce qui ne correspond pas à la situation culturelle. Il s'agit des Ewenke (transcription chinoise) et

¹⁵ Les chiffres récents sont tirés des sites internet officiels des régions et pays concernés.

¹⁶ (Naran Bilik 1996 : 64).

¹⁷ Lors de mes expériences de terrain, j'étais trop impliquée dans l'étude d'un seul groupe régional, pour pouvoir percevoir les Évenks dans leur ensemble géographique et historique et mesurer ce que leur répartition si particulière pouvait avoir d'intrigant. Je pris réellement conscience de la pertinence des Évenks de Chine et de Mongolie pour la compréhension des Évenks en général, et des peuples toungouso-mandchous, lors des collaborations avec mon collègue et ami, Ping-tung Li. Croisant ses recherches pan-toungouses et mes données de terrain chez un petit groupe évenk situé non loin de la frontière chinoise, nous avons pris conscience de certains liens culturels persistants et semble-t-il fondamentaux, entre les populations cousines que nous étudions.

des Eluntchun (*id.*).¹⁸ Le premier terme vient de l'ethnonyme *èvèn*, *èvènki*, le deuxième, vient d'une déformation de Oročon (en chinois le r roulé n'existe pas et a donc été remplacé par le l). Ces deux groupes ethniques officiels correspondent à plusieurs sous-groupes évenks, dont certains sont des classifications ethnographiques ou purement administratives. Le groupe ethnique officiel des Ewenke, comprend les sous-groupes ethniques évenks appelés Khamnigan, Solon, et ce qu'on appelle en anglais *The Manchurian Reindeer Tungus*, (les Toungouses du renne de Mandchourie), qui sont les seuls Évenks de Chine à pratiquer l'élevage du renne. Les Chinois appellent ces toungouses du renne, *Yoko* (iakoutes).

Le groupe ethnique administratif des Eluntchun, comprend les sous-groupes ethniques suivants : Les Oročen (*Elunchun* ou encore *Oroqen*) des monts du Grand Khingan ; les Kumarčen (qui sont des Manègre de Kumara (*Huma He* en chinois)) et qui vivent dans le bassin du cours supérieur de l'Amour ; les Birarčen (des Birare de la rivière Xun (*Xun He* en chinois) et du Zhan (cours moyen de l'Amour)). Par le passé, les Oročen (*Elunchun*) étaient connus par les noms de leurs régions, on les désignait donc par les termes Naunchen, Ganchen et Numinchen. On leur attribuait aussi les appellations génériques de Toungouses du Khingan et Toungouses de Mergen (J. Janhunen 1996 : 69).

Les Elunchun étaient 7 000 en 1990 (4 100 en 1982 ; 2 300 en 1953).

En chinois, le mot *tunggusi* (tougouse) est venu de l'Occident et n'est utilisé qu'en contexte scientifique pour désigner l'ensemble des peuples toungouso-mandchous. En revanche l'appellation *elunchun* (oročen) était connue sous la dynastie des Qing (1644-1911) sous sa forme *elunchu*, tandis que Ewenke (forme chinoise de Évenki), n'est connue en Chine que depuis les années 50 du XX^e siècle. Les Chinois désignent les Évenks de Russie, par le terme *aiwenji* (communication personnelle de P-T. Li).

Précisons que la plupart des Évenks appartenant au groupe ethnique de l'administration chinoise Ewenke, considère comme autoethnonyme l'appellation *Èvènki*.

Parmi les groupes évenks de Chine, certains sont linguistiquement et culturellement très proches des Évenks du sud-est sibérien. Ils se trouvent dans l'est de la Mongolie Intérieure et dans la Province de Heilongjiang. Les groupes évenks dits Ewenke (constitué des Solon, des Khamnigan et des Toungouses du renne de Mandchourie) se trouvent dans des régions différentes sur le plateau de Hulun-Buir (est de la Mongolie Intérieure). Parmi ce groupe, ce sont les Solon les plus nombreux (25 000 en 1990). Ils sont d'ailleurs le seul groupe

¹⁸ À partir de maintenant et pour éviter les confusions, je conserve les orthographes « Évenk » pour désigner l'ensemble culturel international, et « Ewenke », « tungus », etc., en somme, les transcriptions chinoises pour désigner les groupes de Chine.

réellement autochtone. Les Toungouses du renne de Mandchourie sont arrivés en Chine au début du XIX^e siècle. Quant aux Khamnigan, ils sont arrivés en Chine entre 1918 et 1934, en traversant l'Argun' et se sont installés dans la région de Hulun-Buir. Les Solon comme les Khamnigan sont des éleveurs de gros bétail et parfois des agriculteurs. En revanche, le groupe des Eluntchun est constitué exclusivement de chasseurs (Janhunnen 1996 : 68-69).

Le lecteur aura compris la complexité inhérente à l'extraordinaire diversité et à la répartition des Évenks sur les territoires de Russie, de Chine et de Mongolie. Cette large répartition, l'enregistrement ou l'étude de ce peuple dans des pays différents et selon des critères variés (noms de clan, auto-ethnonymes, exo-ethnonymes, activités économiques, noms de régions, etc.) ; le fait que des sous-groupes de ce peuple se soient déplacés d'une région à l'autre ou d'un pays à l'autre et qu'ils se soient parfois mélangés aux populations locales, les diverses investigations quant à leur ethnogénèse, etc., sont à l'origine de cette profusion impressionnante d'ethnonymes différents pour le désigner. On retrouve ces ethnonymes dans les sources ethnographiques russe et chinoise, mais aussi dans le discours des autochtones.

Pour aider à la lecture de mon exposé, je propose ici une nomenclature non exhaustive des principaux ethnonymes des Évenks rassemblant les principales données pour chaque entrée, quitte à reprendre ou préciser parfois quelques informations citées dans les pages précédentes.

1.3.4 NOMENCLATURE DES ÉVENKS DE RUSSIE, DE CHINE ET DE MONGOLIE

Les auto-appellations les plus répandues chez les Évenks sont par ordre d'importance : *èvèn*, *èvènki*, mais aussi *oročon*, *ilè*, *urankaj* (dans la littérature orale), *khamnigan*, *xundysal*, on trouve aussi d'autres noms de sous-groupes, dont j'envisage les principaux. Parmi les exo-ethnonymes des Évenks, on trouve Khamnigan (par les Mongols), *kaldžakšin* (par les Bouriates de l'ouest), *kuellem*, *kellem* (par les Khantes), *džumal kup* (par les Selkoupes), *fuŋdau*, *feambe* (par les Kètes), *oročon* (par les Mandchous) et *kilen* (par les peuples toungouso-mandchous de l'Amour) (Vasilevič 1969 : 9-10).

1.3.4.1 *Toungouses* (exo-ethnonyme)

En russe, et par extension dans les langues occidentales, le terme « toungouse » a plusieurs sens : -une acception linguistique dans laquelle « toungouse » s'oppose à « turque » et « mongol », comme branche de la famille altaïque ; -une acceptation plus restreinte que l'on

trouve dans la littérature pré-révolutionnaire pour désigner, au sens strict, les Évenks et plus largement, les Évenks et les Évènes (et même parfois les Néghidales). La deuxième appellation des Évènes, « Lamoute », vient du terme *lamu* (la mer) en évenk et évène.

En Russie, le mot « toungouse » est attesté pour la première fois au XVI^e siècle. Ce terme figure comme ethnonyme en 1581-1583 dans *O sibirskom carstve. Izbrannik...* (1869 : 398-464). Dans les sources du XVII^e siècle, « toungouse » figure comme un nom de clan. Au XVIII^e siècle, « toungouse » désigne les Évenks et les Évènes réunis, mais aussi parfois l'ensemble des peuples toungouso-mandchous de Russie. Ce terme est connu en Europe depuis le XVIII^e siècle, à travers les récits des voyageurs comme Ysbrand Idès, Witsen, Gmelin. Ce dernier a publié en 1767, une œuvre en deux volumes en français.

Les théories sur l'origine et la signification de ce terme sont variées, mais celle qui revient le plus souvent, et qui me semble la moins valable, fait venir « toungouse » du turc *tungus*, *tungus* sigifiant « sanglier » ou « porc » (entre autres, Georgi 1775-1779, II : 33). Les autres explications font venir le terme du iakoute *tongus*, qui selon les dérivés signifierait « chien », « gelé » (dans le sens « qui ne comprend pas ») (A. Šimanskij 1905). Les interrogations à propos du terme « toungouse » commencent déjà au XVIII^e siècle : on estimait que le terme venait de la langue des Tatars de Tobolsk (Strahlenberg 1730 : 51) ; du chinois *dun-xu* (Y. Klaproth 1823 : 289), du turc *tengiz*, la mer (C. Hiekisch 1879). È. K. Pekarskij émet l'hypothèse que la présence du terme *tungus*, dans les langues tatares et en iakoute signifie que ces trois peuples étaient en contact. Le suffixe *-gus* serait l'une des marques pour désigner les noms de clan dans les langues altaïques et *tun* serait alors le réel ethnonyme (È.K. Pekarskij 1906 : 206-216). Une autre hypothèse, bien plus récente et qui me paraît la plus probable, fait venir ce terme du nénékse (peuple samoyède) du Iénisséï. C'est par ce terme, que les Nénékses auraient désigné pour la première fois les Évenks aux Russes (E. Helimskij & J. Janhunen 1990).¹⁹

En Chine, le terme *tungus* était inconnu jusqu'au XX^e siècle et est employé aujourd'hui sous sa forme *tunggusi*, dans les ouvrages scientifiques pour désigner l'ensemble des peuples toungouso-mandchous ou dans certaines appellations composées de petits sous-groupes ethniques évenks de Chine (voire les entrées « Solon » et « Ewenke »)

¹⁹ Sans pouvoir me prononcer sur l'origine et la signification du terme « toungouse », j'ai remarqué que parmi les hydronymes toungouses de Russie, on en trouve dans des régions très différentes, dont plusieurs construits autour de la racine *tuj-* : *tujguzka*, *tujgir*, *tujgurča*, *tujgurčikan*, *tungočen*, *tungor*, *tugur*, *turuxan*. Sur le terrain, ces hydronymes sont traduits comme « qui a des formes rondes », « qui tourne ». Cependant, je ne pense pas que l'on puisse en faire une quelconque conclusion sur l'origine du terme « toungouse ».

1.3.4.2 *Évenk, Urankij, Ilè*
(auto-ethnonymes).

Depuis les années 1930, c'est l'ethnonyme officiel de tous les groupes évenks. Et il est aujourd'hui considéré par tous les Évenks de Russie et certains groupes de Chine ou de Mongolie comme auto-ethnonyme. Ce terme, *èvèn*, *èvènki* faisait partie des auto-ethnonymes des différents groupes évenks. Il est aussi à l'origine du nom officiel des Évènes – peuple tOUNGOUSE le plus voisin des Évenks. L'auto-ethnonyme *èvèn*, *èvènki* était répandu chez tous les groupes tOUNGOUSES (évenks), à l'exception des *oročèn* des monts Khingan, du sous-groupe *ilè* de la région de Katanga²⁰, des groupes évoluant dans l'ouest de l'okrug autonome évenk (Iénisséï), des groupes des sources de la Léna, des groupes renniculteurs des régions de taïga Vitim-Olèkma et Aldan-Zej qui se nommaient *oročon* et des groupes renniculteurs du sud de l'oblast de Magadan et du Kamtchatka.

Èven est aujourd'hui le nom officiel des anciens Lamoutes situés au nord de la Iakoutie, de la Tchoukotka et du Kamtchatka.

L'auto-appellation *èvèn* fut notée pour la première fois au XVII^e siècle, mais sous sa forme *Ovyn* (*Kolonjal'naja politika moskovskogo...*, 1936 : 95) ou encore *èvjan*, *èvjanki* (*Dopol'nitel'naja k aktam...*, 1872-1875, VII : 279-280). Ph.J. Strahlenberg notait cette appellation au XVIII^e siècle sous sa forme *wonki*, tout comme Georgi chez les Évenks de Transbaïkalie. Cette appellation fut également notée comme auto-ethnonyme chez les Évenks du Iénisséï et ceux de la Sym. Cette appellation était également reconnue chez les actuels Évènes des rivières Jana, Indigir, du Kamtchatka, du littoral d'Okhotsk. Ceci semble confirmer l'hypothèse selon laquelle les Évenks et les Évènes (Lamoutes) étaient un seul et même peuple. On trouve aussi cette appellation comme autonome chez les Solon, chez les Manègre et chez les Birare des affluents droits (en Chine) de l'Amour, ce qui souligne l'ancienneté de ce terme comme auto-appellation de plusieurs groupes aujourd'hui dispersés (G. M. Vasilevič 1936 : 4).

Au XIX^e siècle, on relève encore l'auto-ethnonyme *Oven* chez un groupe d'évenk éleveurs de rennes et chasseurs du Iénisséï (A.P. Stepanov 1835 ; I. Pestov 1833) (Vasilevič 1969 : 23).

²⁰ Le terme *ilè* signifie en évenk littéraire « être humain », voire même « citoyen » et « société » (A. A. Kudri, 1988 : 266 ; B. V. Boldyrev, 1994 : 481, 2000, I : 242), mais dans la langue courante, il sert à désigner le corps humain et le corps en général. Dans la langue courante, les dérivés issus de la même racine sont : le verbe *il-da* signifie « se mettre debout », *ilgima-da*, « être debout », *ilgi-da*, « grandir » et *ila-da*, « allumer le feu ». G. M. Vasilevič est la seule à opérer une distinction entre *ilè*, le corps, l'organisme et *illè*, l'être humain, – distinction que les Évenks que j'ai rencontrés ne font pas (terrain A.L. et Vasilevič, 1958 : 162-164, 166). Il est donc probable que *ilè* qui fut enregistré comme une auto-ethnonyme, n'était en réalité que le simple terme signifiant « homme », dont le premier sens pourrait être « celui qui est debout » ou « celui qui détient le feu ».

Dans des sources anciennes du VI^e –VII^e siècles, on voit figurer l’ethnonyme *Uvan*, comme auto-appellation d’un peuple d’éleveurs de rennes du cours supérieur du Vitim (Okladnikov et Bernštein cité dans Vasilevič 1969 : 11).

Quant à la signification de ce terme, on trouve des explications très variées, certains le voient faire partie des dérivés de la racine évenk *èvi-*, « jouer, faire des rituels », mais l’analyse des différents dérivés dans les dictionnaires ne montre rien de tel. Cependant, on trouve les dérivés *èvgigèn* et *èvgidèdu* qui dans deux dialectes seulement signifient « ici », « d’ici ». En revanche, la grande majorité des dérivés de cette racine *èv-*, signifie dans leur forme *èvg-* une orientation spatiale vers la bas, ceux en *èvi-* donnent quantité de termes liés au jeu et aux rituels, et les termes en *èvè-* ont pour seule signification « Évenk » (Vasilevič 1958 : 542-544 ; Cincius 1977 : 433).

Certains évenks traduiraient cet ethnonyme par l’expression « qui traverse les monts » (P.S. Maksimov, B. I. Lexanov & N. Ja. Rumjancev 2001 : 15). Dans les dictionnaires de l’évenk, j’ai pu trouver les mots *èvunki*, *èvunkèki*, *èvunipty* qui signifient « au travers de » et « partir dans différentes directions », « se disperser » et le verbe *èvu-da*, qui signifie, dans certains dialectes, « transporter sur soi », « transporter des affaires » (Cincius 1977 : 435 ; Vasilevič 1958 : 544). En 1994, un doyen du village évenk de Tjanja (région Olekminsk de Iakoutie), me donna encore une autre explication : le mot *èvènki* viendrait de l’un des noms du mélèze, car, comme il me l’expliqua, « cet arbre accompagne notre peuple de sa naissance à sa mort, du berceau à la tombe, de la tente à la selle de monte, des instruments de travail au feu ». Mais, si la symbolique exprimée dans cette version est parfaitement représentative des Évenks, je n’ai trouvé aucune donnée correspondante dans les dictionnaires.

On rencontre ce terme dans de nombreux récits historiques ou épiques des Évenks de la région de l’Amour et souvent la forme *uraŋkaj-èvenki*. Certains comprennent cette appellation comme « évenk-anciens » ou « ancêtres des Évenks », comme G. I. Varlamova-Kèptukè (Kèptukè 1996 ; Varlamova 2002). D’autres y voient le nom d’un ancien sous-groupe évenk (Vasilevič 1966b ; 1946).

Si ce terme, sous sa forme *uraanxaj* est, depuis les années 1990, considéré comme une composante de l’auto-ethnonyme ancestral des Iakoutes (*uraangxaj-saxalar*),²¹ dans la langue courante et populaire iakoute, le terme *uraanxaj* désigne « quelqu’un qui vit sans confort, éloigné des autres, sale et mal habillé ». Dans la langue courante évenke, on rencontre aussi ce mot, sous la forme *uraŋkaj*. Mes informateurs me traduisaient ce terme par « quelqu’un qui

²¹ *Uraanxxaj-saxalar* est d’ailleurs le titre d’un ouvrage de G. V. Ksenofontov (*ibid.*, 1992b) sur l’origine des Iakoutes, qui fait aujourd’hui référence auprès des nationalistes iakoutes.

vit de manière sauvage, sans organisation, qui est mal habillé, qui ne se lave pas, qui vit isolé dans la forêt ». *Urąnkaj* s'entend aujourd'hui comme surnom ou qualificatif pour certaines personnes qui se comportent de manière négligée ou ensauvagée, mais sans connotation péjorative. Mes informateurs nomades d'âge mur me précisait que le sens premier de ce mot évenk venait de *urè* « montagne boisée » et « taïga » dans le sens « territoire, éloigné des villes et villages », qu'on le trouvait dans les contes pour désigner les ancêtres des Évenks, mais qu'on l'utilisait aussi parfois, de manière non péjorative pour parler de quelqu'un d'isolé des autres et du monde moderne. Vasilevič précise que les jeunes Évenks des années 1950 n'utilisaient *urankaj* que comme surnom péjoratif (Vasilevič 1966b : 65) et elle ne voit en cela qu'une preuve de l'oubli complet des traditions chez les Évenks.

D'après Liuda A. Alekseeva, une Évenke, âgée d'une cinquantaine d'années, originaire de Bodajbo (région d'Irkoutsk) et qui a été élevée par sa grand-mère en contexte nomade, donne une information qui correspond au savoir évenk d'il y a une centaine d'années. *Unrankai*, correspondrait donc à une appellation évenke d'un sous-groupe de ce peuple qui vivait très isolé, errant sans organisation dans les montagnes, dans des conditions de grande pauvreté et évitant les contacts avec les autres groupes évenks. Vasilevič, analysant certains récits historiques et épiques recueillis chez les Évenks de l'Amour en 1948, se penche sur les ethnonymes rencontrés dans ces textes, comme Mekri, Évenki, Mata et Urankaj, etc., et précise que, outre les usages rencontrés chez d'autres peuples (chinois, coréens, mongols, etc.), le terme *urankaj* désigne, selon les siècles, différents sous-groupes évenks. Par exemple, au XVII^e siècle, est enregistré dans les Saïans, un groupe tungusy-urankaj (B.O. Dolgix 1960 : 298). Dans la littérature orale, *unrankaj* désigne certains groupes évenks (Vasilevič 1966b : 63). Pour expliquer le fait que l'on rencontre cet ethnonyme chez des peuples très différents, elle avance que *urè* (et ses formes *ujè*, *uè*) recouvrent les significations « montagne » et « forêt » chez tous les peuples toungouso-mandchous. Elle ajoute qu'on le retrouve sous sa forme *uula* en mongol, *urli* en Kazak, etc. (Vasilevič 1966b : 56-57, 66-79).²²

²² Le terme *urjankaj* représente à lui seul un véritable casse-tête tant il a été utilisé par différents peuples, tantôt comme auto-ethnonyme, tantôt comme exo-ethnonyme. Très schématiquement, on trouve mentionné ce terme dans des sources chinoises, chez les Mongols, en Russie pour désigner des groupes mongols, les Touvas, certains groupes toungouses et d'autres groupes répartis sur un immense territoire s'étendant depuis la Corée jusqu'au Iénisséï, en passant par la Mandchourie (Vasilevič, 1966b : 73). L'ethnonyme *Urankhai* est plus connu en Europe comme un terme désignant les populations d'origine turque mongolisées, non islamisées (restées chamaniques ou devenues bouddhistes). Le nom est aussi employé pour des populations non mongolisées de Mongolie, qui se disent Touva. Il aurait été porté par des tribus proches de Gengis Khan (mongolisées ou mongoles ?) (*Dictionnaire des peuples...*, 1998 : 252).

1.3.4.3 *Ewenke*

(en chinois) Ce terme est connu en chinois depuis les années 1950 et vient de l'auto-ethnonyme *èvènkil*. En Chine, selon le classement de l'administration chinoise, cet ethnonyme désigne un ensemble de sous-groupes ethniques évenks : les Khamnigan, les Solon et les Toungouses du renne de Mandchourie (ou encore *Yoko* ou *Yakute* en chinois). Les Chinois désignent les Évenks de Russie par le terme *aiwenji*.

1.3.4.4 *Ilè*

(auto-appellation)

Cette appellation, qui signifie en évenk « être humain », était répandue chez les Évenks de la région de Katanga et chez ceux du cours supérieur de la Léna. Vasilevič considère que ce terme vient du mot turc *il-*, *el-*, utilisé dans le sens « peuple » par les Ouïghours, les Čagataj et les Téléoutes ; dans le sens « peuple », « tribu », « famille » par les Altaïens, les Lénédins et les Téléoutes ; dans le sens « les autres », « le pays », par les Tatars de Crimée ; dans le sens « clan », « peuple », « pays » et « État », par les Ouzbeks, ce mot turc aurait pu être importé par les groupes turcs arrivés dans la région de la Léna dans les premiers siècles de notre ère (Vasilevič 1969 : 12-13).

1.3.4.5 *Oročon*

(auto-ethnonyme et terme de classification ethnographique)

En Russie : Oročon est l'autoethnonyme de certains groupes évenks éleveurs de rennes du sud-est sibérien. Cet ethnonyme, sous sa forme *oročen*, *oročol*, est attesté dans la littérature pour la première fois en 1686 comme nom d'un groupe situé dans le Bassin de l'Amour (côté Chine), qui ne possédait pas de rennes (*Dopolnitel'naja k aktam istoričeskim...*, 1872-1875 : 107 ; Du Halde 1735 : 37). Dans les sources du XVII^e siècle, *oročol* est attesté comme l'ethnonyme d'un groupe évenk de la région d'Okhotsk par I. Moskvitin et S. Petrov (N. N. Stepanov 1959 : 196). Au XVIII^e siècle, Messerschmidt note l'ethnonyme *orotong* chez un groupe évenk de Touroukhansk, tandis qu'au XIX^e siècle, Mordvinov note chez les mêmes Évenks l'auto-appellation *oročon*. C'est Georgi qui introduisit le premier cet ethnonyme dans la littérature russe (Vasilevič 1969 : 11-12). Orlov (1857 : 165-166) fut le premier à identifier et étudier le sous-groupe évenk oročon de manière plus large. Il trouva ces groupes à l'auto-ethnonyme oročon, à l'est du Vitim, le long de l'Olëkma, sur le Tungir, la Njukža, l'Oldoj et l'Amour et les identifia comme éleveurs de rennes et chasseurs. Il est attesté également que certains groupes oročon ont migré à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, le long du

fleuve Vitim, Olëkma et Aldan, vers le cours moyen de la rivière Maj et le long des affluents gauches du cours supérieur de l'Aldan (Mazin 1984 : 3-4). Aujourd'hui, une partie des Évenks oročon s'est mélangé aux populations voisines, en particulier aux Bouriates, aux Yakoutes, mais aussi aux Russes. Cependant, une partie non négligeable des Évenks oročon a conservé son mode de vie traditionnel nomades de chasseurs – éleveurs de rennes. Cette forme d'économie mêlant un élevage de rennes en petit troupeau, dont les rennes très apprivoisés sont utilisés essentiellement pour le transport, est qualifiée depuis la fin du XIX^e siècle par les ethnographes de « renniculture de type oročon ». Ainsi l'auto-ethnonyme devenait aussi une catégorie anthropologique.

Cet ethnonyme, viendrait du mot évenk et évène *oron*, le renne domestique et du suffixe -č+voyelle, marquant la possession de quelque chose. Sur le terrain, j'ai entendu maintes fois l'emploi de ce suffixe, par exemple dans l'expression *oroči bihinne* (es-tu quelqu'un à rennes ?). L'interprétation selon laquelle l'ethnonyme *oročon* viendrait de *oron* (renne domestique), est reconnue par les Évenks oročon contemporains et par la plupart des sources. Mais d'autres remettent en question cette hypothèse, comme R. Maak (*ibid.* 1859 : 165). Schrenk considère que ce terme vient du mandchou, mais l'analyse des dictionnaires montre que cette langue n'a pas de mot propre pouvant s'assimiler à *oron*. En mandchou, le renne domestique se dit *oron' bugu* (cerf élaphe domestique), tandis que le mot *oron'čo* est un nom de clan signifiant « gens du renne », « éleveur de rennes ». Maak avance l'argument selon lequel, dans les dialectes des Évenks du Zej et de l'Amour, il existe le suffixe *-čen*, qui signifie « habitant de... » ; et l'un des affluents de l'Amour s'appelle Oro (*Putščestvie na Amur...* 1859 :165-166). Ainsi, selon Maak, *oročon* signifierait « habitant de la rivière Oro ». Et pour preuve, il avance que dans le Bassin de l'Amour, le terme *oročon* servant à désigner un être selon son lieu de vie est encore en pratique chez les éleveurs de gros bétail de la région des monts Stanovoï et Iablonovyï. Vasilevič estime voir en ces faits la preuve que, dans un passé fort lointain, les Évenks n'étaient pas éleveurs de renne. Elle donne pour exemple qu'en Transbaïkalie le terme *oročen* s'est formé sur le même modèle que *murčen* (gens du cheval) grâce au suffixe mongol *-čen*, qui marque l'action.²³

²³ Les Oročon des sources de l'Amour et de Bauntovskij ont été étudiés par Orlov ; - Mordvinov (1851, 1851b) a étudié ceux de Transbaïkalie (région de Pargačevskij aux sources de l'Amour). - Dobromyslov, ceux de Bargouzine ; - Krapotkin a pu observer les Oročon de Mandchourie – des sédentaires vivant sur la Nonni (Nonni) et du Gan (Krapotkin, 1865) ; - Grebenščikov (*ibid.*, 1910 : 150-157), ceux de Mandchourie, vivant sur la rivière Nonni et ses affluents ainsi que les *Solon* ; - Saryčev en 1785, étudie ceux du sud-est sibérien et fut suivi par Orlov qui étudia ceux de l'Amour (*ibid.* 1857) ; - Usol'cev et Gasovskij (*ibid.* 1927), des Évenks assimilables aux Oročon dans les rivières de l'Oldoj et du Giljuz (affluent du Zej).

En Chine, les Oročon (ou Orochen en anglais) sont appelés *èlunchun* ou *oroqen*, ce terme est connu depuis le XVII^e siècle en Chine. Ce terme à deux usages selon la classification des ethnies par le gouvernement chinois : l'un sert à désigner le groupe ethnique évenk oročon à proprement parler ; l'autre, que nous désignerons *Èlunchun* pour éviter les confusions, sert de nom générique pour désigner plusieurs sous-groupes ethniques évenks : les Oročon à proprement parler (mont du grand khingan), les Kumarčen (Manègre de Kumara (*Huma He*), cours supérieur de l'Amour), les Birarčen (Birare de la Xun (*Xun He*) et du Zhan (cours moyen de l'Amour). Pour désigner le groupe des *Èlunchun*, on rencontre également les appellations régionales de Naunchen, Ganchen et Numinchen ou encore Toungouses du Khingan et de Mergen.

L'ethnonyme *Oročon* est le même que celui des Évenks du lac Baïkal et la question de l'origine de ce terme, en liaison avec le mot renne reste ouverte en Chine aussi. Et ce, d'autant plus que les Elunchun de Chine n'ont semble-t-il jamais connu l'élevage de rennes et que d'après la classification des Évenks, les Elunchun de Chine font partie des *Murčen* (du mot évenk et mongol *morin*, cheval). Cependant, les différences culturelles entre les Oročon de Chine et ceux de Russie ne sont pas si importantes qu'il faille les considérer comme des groupes ethniques différents, c'est pourtant ce qu'à fait le gouvernement chinois et aujourd'hui la plupart des Oročon de Chine se sentent comme un groupe ethnique bien à part des Oročon de Russie. Autrefois, l'appellation Oročon ne s'employait que pour désigner les groupes évenks vivant au nord du Grand Khingan, tandis que les groupes vivant à leur est étaient désignés par des noms de clans ou de rivières. Avant la création du Mandchoukouo (1932-1945), la plupart des groupes classés aujourd'hui comme oročon menaient une vie nomade, vivaient dans des tentes coniques. Ils furent assez vite sédentarisés, notamment par le gouvernement communiste avec la construction de villages nationaux. Aujourd'hui, il y a le territoire ethnique Orochen Autonomous Banner dans la région de Huluu Nuir. Aujourd'hui, tous les Eluntchun (orochen) sont sédentarisés, mais la chasse occupe encore une place majeure dans leur économie, bien plus que chez les peuples voisins. Ils comptent 7 000 individus en 1990, répartis entre les régions de Huluu Buir et Heilongjiang. Certains villages elunchun sont aujourd'hui complètement sinisés (par exemple, les villages Selpechen et Birarchen). La langue évenke des Elunchun est en voie de disparition certaine, à quelques exceptions près, comme dans certains villages kumarčen où l'on pratique encore un peu l'évenk (J. Janhunen 1996 : 68-70).

1.3.4.6 *Birare, Birarčen, Birarchen*

Birare : (Birary en russe, *Biragir* en évenk, Birarčen en Chine, Birarchen en anglais) :

(auto-appellation)

Cette appellation est connue en Russie depuis le XVII^e siècle, comme nom d'un groupe évenk (tougouse) à l'est du cours supérieur de l'Olëkma (Vasilevič 1969 :10). Il est fort possible qu'il s'agisse en réalité d'un nom de clan, formé sur le mot *bira*, la rivière dans tous les dialectes évenks (Patkanov 1906 : 162).

Les premiers Cosaques qui les rencontrèrent, les appelaient les *tungus-Biraly*. C'est Pojarkov qui rencontra le premier les Birare en 1646 sur les sources de la Selemdža et les identifia comme des éleveurs de rennes. Trente cinq ans plus tard, le fils de Pojarkov, Ignatij Milanov, rencontrait ce même groupe sur le cours inférieur de la Selemdža en 1681, ils étaient déjà éleveurs de chevaux. Middendorf les indique comme des éleveurs de chevaux au XIX^e siècle. À l'époque, la frontière russo-chinoise courait le long de l'Argun' et continuait le long des monts Stanovoï, et de fait les Birare se trouvaient en Chine et ne laissaient pas passer dans cette région les Toungouses éleveurs de rennes, avec qui pourtant ils se rencontraient lors des foires commerciales sur la rivière Byse (affluent du Selemdža) et Tyrma (affluent du Burej). Dadeškilaini, qui vécut avec les Birare en 1887, indiqua qu'ils s'appelaient aussi *oročon* et fait venir leur nom *birary* d'un hydronyme local. L'appellation Birare disparaît peu à peu des ouvrages ethnographiques russes dès la fin du XIX^e siècle pour parler de peuples de la région de l'Amour. On ne parle donc plus de Birare que comme population de Chine entre les rivières Burej et le Khingan. Déjà en 1897, on ne trouve plus de Birare en Russie. Ce recensement ne parle dans le territoire autrefois occupé par les Birare, que de groupes errants toungouses et iakoutes à hauteur de 700 âmes. Selon Patkanov, cette disparition des Birare du territoire de Chine serait due à des mouvements de populations toungouses. Les Oročon et les Manègre, qui se sont déplacés en masse en direction de la frontière chinoise, auraient pu contraindre les Birare à s'enfoncer dans les terres chinoises. Il envisage aussi comme facteur de migration l'installation dans la région concernée d'une population relativement importante de Cosaques russes. Patkanov évoque encore une autre raison à la migration des Birare : éleveurs de chevaux, ils auraient tenté de rejoindre les zones de steppes plutôt que la taïga. Les Birare vivaient essentiellement de chasse. Certains Birare vivant près des Daur et des Mandchous se sont mis à l'agriculture. Dans toutes les sources où les Birare sont mentionnés, il est fait état de leur capacité au combat à ce point qu'au XVII^e siècle, les Cosaques jugeaient qu'il serait impossible de récolter chez eux le iassak tant ils étaient vindicatifs et prompts au combat (Patkanov 1906, II : 162-168).

(voir aussi l'entrée Oročon (Èlunchun) de Chine)

1.3.4.7 *Manègre*

Manègre (Manegiry, Manegry en russe, *managir* en évenk) (auto-appellation):

Cette appellation et celle de **Kilèn** se sont formées sur les noms de clan toungouses, *managir* (évenks de la région Zèj-Amour) et *kilègir* (évenks d'Okhotsk) (Vasilevič, 1969 : 10)

La première mention en russe de l'appellation Manègre, attribuée à un commerçant, date de 1647, il les vit nomadiser à renne le long des rivières Tungir, Njukža, Ur (Urkan) jusqu'à la Šilka et l'Amour. Les premières informations détaillées que l'on a de ce groupe nous viennent de Schrenk au XIX^e siècle, ainsi que Maak et Orlov, qui les observèrent plus à l'ouest, sur les affluents gauches de l'Amour et les rivières Oldoj. Leurs nomadisations les conduisaient sur les rivières Zej, Selemdze et Ur. Usol'cev les vit principalement sur le cours inférieur et moyen de la Selemdze et entre les rivières Zej et Dep. À la fin du siècle, ils sont observés sur les affluents droits du Zej, non loin de la ville de Blagoveščensk, jusqu'à la rivière Ura et jusqu'à l'Amour. Ces Manègre sont notés en 1887 par l'administration de la région de l'Amour au nombre de 1 000 et leur passage constant de la Russie vers la Chine, d'une rive à l'autre de l'Amour pendant leur chasse, était connu des autorités. Patkanov estime qu'entre 1887 et 1897 (recensement), une grande partie des Manègre étaient installés sur la rive chinoise de l'Amour. Cette pratique de passer d'un bord à l'autre de la frontière était celle aussi des Oročon et des autres groupes toungouses. Selon Schrenk, les Manègre auraient commencé leur migration vers le sud depuis le XVII^e siècle, du nord-ouest du Giljuj vers le nord de la Chine. On note les Manègre de Russie au XIX^e siècle, comme des chasseurs (viande et fourrure). Ils vendaient leurs peaux à la foire sur la rivière Goluboj (115 verstes de l'embouchure du Zej). Quant aux Manègre de Chine, ils ajoutent à la chasse l'élevage du cheval. Selon Schrenk, les Manègre de la région de Kumar (Chine), menaient une vie nomade dans des villages où, à l'image de leurs voisins les Daur et les Chinois, ils pratiquaient l'agriculture (Patkanov 1906 : 155-161).

(voir au Oročon (Èlunchun) de Chine)

Les **Manègre** et les **Birare** furent étudiés au XIX^e siècle par Gerstfeld (*ibid.* 1857) sur le cours moyen de l'Amour et par Usol'cev (*ibid.* 1858, 1896) sur les sources de l'Amour. Ils furent alors identifiés comme des Évenks mongolisés. Orlov a étudié les Manègre de la région de Bauntovskij et des sources de l'Amour (Orlov 1857b). On trouve aussi une description détaillée de ces deux groupes évenks dans Patkanov (1906, II : 155-161, 162-172) et dans Sverbeev (N. Sverbeev 1857). Dans *Putešestvie po Amuru i Vostočnoj Sibiri...*(1868), on

trouve quelques indications précieuses sur les Oročon et les Manègre des sources de l'Amour (*ibid.* : 215-232), sur les Toungouses et les Birare de la Burej (*ibid.* : 241-250) et les Manègre des sources de l'Amour (*ibid.* : 301).

1.3.4.8 *Khamnigan*

(exo-ethnonyme et aujourd'hui auto-ethnonyme)

Ce terme est employé comme exo-ethnonyme par les Mongols et les Bouriates pour désigner les Évenks. On compte aujourd'hui, 2 000 Khamnigan en Russie (recensement 1989) et 1 000 en Mongolie. Selon la littérature ethnographique russe, les Khamnigan sont aujourd'hui considérés comme un sous-groupe mongol, vivant en Mongolie dans la région de Xentej et à l'est de Xajmak, ainsi qu'en Bouriatie dans l'oblast' de Čita. Toujours selon ces sources, le terme « Khamnigan » viendrait de l'évenk et signifierait : « qui vit dans les montagnes ». ²⁴ Selon les données linguistiques et ethnographiques, la culture khamnigan est un mélange entre plusieurs composantes ethniques. Mais on y trouve plus d'éléments évenks. Les ancêtres évenks des Khamnigan auraient commencé à migrer (au XVII^e siècle ou avant), en tous petits groupes depuis la Transbaïkalie, jusqu'aux collines sud de la Selenga et de l'Onon. Là, ils se sont alors trouvés sous l'influence de leurs voisins, les Bouriates de Zakamensk et les Mongols de Khorinsk. Durant les XVII^e et XVIII^e siècles, les Khamnigan nomadisaient avec leurs familles à l'intérieur de la Mongolie et à l'est (sur la Šilka et l'Argun'). Après la mise en place de la frontière russo-chinoise en 1727, les Khamnigan se sont répartis dans leurs régions actuelles. On trouve donc aujourd'hui deux groupes, l'un au nord de la Mongolie, l'autre au sud de la Transbaïkalie. Les deux groupes ont alors adopté l'élevage de gros bétails et de chevaux. Certains Khamnigan adoptèrent plus tard l'agriculture. Ils gardent cependant aujourd'hui leur activité traditionnelle évenke de chasseur comme moyen principal de subsistance. Les différents groupes khamnigan ont adopté le bouriate et le mongol, tout en conservant un petit pourcentage de mots évenks dans leur lexique (*Narody Rossii...* 1994 : 380). Aujourd'hui, les Khamnigan de la région d'Irkoutsk, se sentent autant bouriates, qu'évenks et joueraient de cette double identité selon les circonstances (Communication personnelle de O. Kuznecov).

On voit donc que le terme « khamnigan » est aujourd'hui utilisé comme auto-appellation chez certains groupes.

²⁴ En évenk, on trouve pour désigner les montagnes deux mots : *urè* désigne les monts boisés, tandis que *jaŋ*, désigne les hautes montagnes. On pourrait donc penser que *xamnigan* pourrait venir de *jaŋ-nigan*, *jaŋ-nigar* (haute-montagne + suff. marquant un nom de clan). Cette proposition n'engage que moi.

Dans les premières mentions de cet ethnonyme, – chez Abul'-Gazi (vraisemblablement au XIII^e siècle) et chez Ph. J. Strahlenberg (au XVIII^e siècle) –, ces groupes évenks étaient attestés comme des Toungouses du cheval de Bouriatie et de Mongolie. D'autres sources mentionnent des Khamnigan sur la rivière Iro (sud-Baïkal). Ce groupe khamnigan fut identifié à des Évenks de langue bouriate, éleveurs de bétail, qui, d'après leurs récits historiques, seraient venus des Saïans, où ils étaient en contact avec les Touvas (Tal'ko-Gruncevič 1904). S. Šestin (1898), mentionne un groupe khamnigan dans la région des Saïans, sur la rivière Džidy, qui serait venu de l'Angara et du lac Baïkal. Ces Khamnigan étaient déjà à l'époque de langue bouriate et russe et vivaient de manière sédentaire dans des maisons en bois ou dans des yourtes.

Dans la littérature ethnographique, on distingue les Khamnigan de Sibérie, de ceux de Mandchourie.

En Chine, le terme Khamnigan désigne un sous-groupe ethnique évenk, qui fait partie, selon le classement de l'administration chinoise, du groupe ethnique des Ewenke. On compte, aujourd'hui, 2 000 individus. Ils sont bilingues : – certains parlent un dialecte dit archaïque du mongol, qui diffère fortement des dialectes mongols de Mongolie ; – les autres, plus importants en nombre que les premiers, parlent deux dialectes de l'évenk. Les Khamnigan mongolophones vivent dans les steppes à la lisière de la taïga, et la chasse occupe une part bien plus importante chez eux que chez les Mongols. Leur territoire d'origine serait situé entre les sources de l'Onon en Mongolie jusqu'aux sources de l'Argun' en Chine. Ils sont arrivés en Chine après la Révolution d'Octobre en même temps que les Cosaques de Transbaïkalie, dont ils étaient économiquement dépendants. Ils s'installent ensuite sur la rivière de Mergel. Leur région administrative est Ewenki Sumun of The Old Bargut Banner of Kulun Buir. Le plus petit groupe khamnigan se trouve sur la rivière Shineken (*Xini He*) à l'est de Imin, au sein même de la bannière évenke de Hulun Buir. Les Khamnigan de Russie et ceux de Chine ont une parenté commune, ce qui prouve que certains groupes familiaux sont restés en Russie. Cependant, les Khamnigan de Russie et de Mongolie sont souvent considérés comme un sous-groupe mongol ou bouriate (J. Janhunen 1996 : 52-54).

1.3.4.9 *Solon, oŋkor* (auto-ethnonyme)

D'après G.M. Vasilevič, l'appellation *solon* serait une très ancienne appellation d'une population de Buxta en Mongolie et n'aurait aucun lien, comme cela a pu s'écrire, avec le mot évenk *sologon* (habitant des sources). Sa formation viendrait donc du mongol, car les Évenks

solon ont toujours vécu très près des Mongols. On trouve encore une autre appellation pour d'autres groupes évenks vivant près des Mongols – *oŋkor*. Il est possible que cette appellation vienne du mot *ongut* (nom d'un groupe mongol, vivant dans la région de Ongu au XII^e siècle) (Vasilevič 1969 : 10).²⁵ Patkanov, qui se base sur les informations de Schrenk, donne une autre image des Solon : En 1897, le recensement ne comptait plus que 15 Solon sur le territoire de Russie, sur les rivières Imi et Imanu (affluents droits de l'Oussouri) et leur langue est à l'époque considérée comme très proche de celle des Nanaïs (Goldes à l'époque). Selon Schrenk, qui fut le premier et le dernier chercheur russe à rencontrer des Solon en terre russe, la terre natale des Solon se trouverait au nord de la Mandchourie, sur la rivière Nonni et ses affluents de gauche, où ils vivent en relations étroites avec les Daur et les Mandchous. Dans certaines régions, on voit les Solon nomadiser avec les Mongols. En 1860, de nombreux Solon ont été notés en Džungarie, sur la rivière Ili, où ils avaient été déplacés depuis la Mandchourie. Selon Radlow (*ibid.*), les populations de cette région, étaient les Sibe (de racine mandchoue), et les Solon, qui se divisaient en deux groupes, les *Daxor* (Daur) et les **Oŋkor**.²⁶ Les premiers, comme les autres Daur, parlaient un dialecte du mongol, comportant un lexique relativement important de mots évenks. Les Oŋkor, en revanche, parlaient un dialecte évenk très proche de celui des Manègre. Les Oŋkor, se divisaient à leur tour en quatre clans : les *oročon*, les *jakus*, les *dagor* et les *oŋkor*. Le premier clan venait sans aucun doute des Évenks éleveurs de renne de la région de l'Amour ou des Oročon, eux-mêmes ; tandis que les derniers viennent peut-être du clan évenk de la rivière Ud, les *Ankagir*. Quoi qu'il en soit, les Oŋkor, ont d'indéniables liens de parenté avec les Évenks, situés au XIX^e siècle dans le sud de la Sibérie. Quant au clan *dagor*, il est probable qu'il s'agit d'une branche daur solonisée. Ainsi, conclut, Patkanov, les Solon, les Mandchous et les Daur, ne seraient pas des entités ethniques bien définies, mais un conglomérat de différents sous-groupes ethniques d'origines culturelles différentes, réunis de manière artificielle. Les Solon, tout comme leurs voisins, les Mandchous et les Daur, se mélangent par les voies de l'alliance aux Mongols. Les Solon sont au XIX^e siècle agriculteurs, éleveurs de bétail. Et Patkanov souligne que « tout comme les autres Toungouses de Chine, les Mandchous, les Daur et les Manègre, ils sont employés par l'armée comme soldats » (Patkanov 1906, II : 25-26).

En Chine, les Solon constituent le seul sous-groupe ethnique évenk véritablement autochtone. Selon la classification des autorités chinoises, ils font partie du groupe des Ewenke. Les Solon

²⁵ Les Solon et les Mandchous furent étudiés, entre autres, par Palladij en 1871.

²⁶ Notons au passage, que selon Patkanov (*ibid.* 1906, II : 26), les Sibe étaient parfois appelés « Solon », par les autres peuples.

de Chine se considèrent comme culturellement ewenke. Cependant, les Solon sont aujourd'hui plus différents linguistiquement et culturellement des ethnies Ewenke ; – (dont ils font officiellement partie) –; que les groupes ethniques des Elunchun. Cette situation est sans doute due à la volonté politique de la Chine de considérer comme minorités ethniques séparées, les Solon et les Elunchun. En 1990, on comptait 25 000 Solon en Chine (18 000 en 1982 et 7 200 en 1957). Le classement actuel des sous-groupes ethniques évenks par les autorités chinoises ne correspond pas à la situation réelle. En effet, le regroupement ethnique actuel Ewenke, unit trois sous-groupes ethniques (les Solon, les Toungouses du renne de Mandchourie et les Khamnigan), qui sont très différents les uns des autres dans leur appartenance à l'ensemble culturel évenk. Le groupe Ewenke de Chine est donc une création artificielle. Pour contrecarrer cette erreur d'association, on voit dans la littérature ethnographique qu'une distinction est opérée au sein du groupe Ewenke, entre les Solon, désignés « Ewenke-Solon », les Toungouses du renne de Mandchourie désignés « Ewenke-Yakute » et les Khamnigan qui sont affublés de l'appellation « Ewenke-Tungus ».

Pendant la période coloniale, les Solon étaient considérés comme des « satellites » des Daur, du fait du bilinguisme des Solon. Entre les deux peuples, les confusions furent nombreuses : l'ethnonyme Solon a été utilisé pour désigner les Daur et inversement sous l'ethnonyme Daur, on comprenait non seulement les Daur eux-mêmes, mais aussi les Solon. Mais, les Solon ont gardé, malgré tout, la conscience d'être un peuple différent des Daur. Dans les territoires où les Solon et les Daur cohabitent, les Solon sont encore considérés comme satellites des Daur.

Les deux communautés solon principales se trouvent sur la rivière Nonni et la région Hailar. Dans ces deux localités, les Daur sont plus importants en nombre et proportionnellement, la plus forte concentration de population solon se trouve dans la région de Hailar. Les Solon disposent d'un territoire officiel, le Morin Dawa Dagur Banner. Sur le territoire officiel Ewenke, la Banière autonome évenke (région de Hailar), on trouve une population solon de 8 300 individus (recensement de 1987), plus précisément sur les rivières Imin et Hui (*Hui He*). On trouve aussi des communautés solon dans le Hulun Buir, dont un tout petit groupe de 10 familles qui nomadisent sur la Mergel, territoire principalement occupé par des Khamnigan (J. Janhunen 1996 : 70-71). Dans la région de Heilongjiang, (bannière Daur), les Ewenke sont très acculturés. En revanche, les Solon situés dans le bassin de l'Amour, (région où l'on trouve assez peu de Daur), ont relativement bien conservé leur culture. Mais d'une manière générale, les Solon ne semblent réellement conserver leur langue évenke que dans certains villages du bassin de la Nonni. Néanmoins, par rapport aux autres sous-groupes évenks de

Chine, c'est dans la population solon que l'on trouve le plus de locuteurs de l'évenk. J. Janhunen présente une classification des dialectes évenks pratiqués en Chine en deux groupes principaux : -l'évenk sibérien et, -l'évenk de Mandchourie. Les dialectes évenks des Elunchun (Oročon, Kumarčën, Birarčën) et du sous-groupe des Toungouses du renne de Mandchourie feraient partie du groupe dialectal « évenk sibérien », tandis que l'évenk des Solon ferait partie du groupe dialectal « évenk de Mandchourie ». Quant aux Khamnigan, ils pratiquent deux dialectes différents de l'évenk, dont l'un rentre dans le groupe dialectal sibérien et l'autre dans le groupe mandchou (Janhunen 1996 : 70-72).

1.3.4.10 *Samagir*

(Šamagry en russe) (auto-appellation) :

Les Samagir se trouvaient au XVIII^e siècle, dans le bassin de la rivière Gorina (affluent gauche de l'Amour). Dans cette région, Schrenk identifie une dizaine de villages samagir d'une demi-douzaine de tentes coniques chacun. Au confluent de la Gorina et de l'Amour, se trouvaient des Nanaïs avec qui les Samagir se retrouvaient pendant les chasses hivernales. Non loin, sur le lac Udył', vivaient des Néghidales (aujourd'hui officiellement reconnus comme peuple toungouse de l'Amour, mais ethnographiquement reconnus comme un sous-groupe évenk). Selon le recensement de 1897, les populations samagir ne sont pas considérées comme un groupe ethnique à part entière, tant ils étaient peu nombreux, mais comme un clan nanaï (*samagir*, *samèr*, *samagi*, *samagèr*), se basant sur le fait que la langue samagir est très proche de celle des Nanaïs. Néanmoins, selon Schrenk, la langue samagir serait plus proche du néghidale (et donc de l'évenk). Si l'on additionne les populations samagir de la région sus-mentionnée, notées en 1897, on trouve un total de 425 personnes, mais les sources de cette époque ne sont pas véritablement fiables. Patkanov soutient l'hypothèse de Schrenk, selon laquelle, les Samagir seraient en réalité issus de la rive est du lac Baïkal, où l'on trouve au début du XVII^e siècle, des Évenks au nom de clan *šamagir*.²⁷ Les Samagir vivaient de chasse et de pêche. Selon Middendorf, les Samagir vivaient de la vente de bois coupé aux bateaux à vapeur et faisaient du commerce, en particulier avec les Néghidales de la rivière Amgun' (Patkanov 1906, II : 149-154).

Vasilevič (1965) étudie l'auto-ethnonyme *saman*, *samaï* chez les peuples de Sibérie. Si l'on rencontre cet ethnonyme chez plusieurs peuples de Sibérie, c'est principalement chez les peuples toungouso-mandchous, qu'on le rencontre le plus souvent, en particulier chez les Évenks. Au XVII^e siècle, on a noté des Évenks au nom de clan *šaman* dans plusieurs régions

²⁷ Les Évenks du clan *samagir* furent étudiés par Mordvinov dans le village de Bogorodskij.

de Sibérie : le long de l'Angara et de ses affluents, le long du Viljuj, mais aussi sur l'Ilim, la Toungouska inférieure et ses affluents, la Nepa et la Tètèe. Une partie des Évenks du clan *samagir* sont partis vers l'est du Baïkal pour s'installer dans les sources du Vitim et de l'Olëkma et une autre partie fut identifiée au XVII^e siècle sur le Zej et l'Argun'. On trouve cet ethnonyme noté chez les Orotches aux XVI^e - XVII^e siècles dans la liste des armées. Au XVIII^e siècle, on a noté des Évenks de ce clan vers les sources de l'Angara, dans les régions de Bargouzine et de Bauntovskij. Au XIX^e siècle, R. Maak rencontre des représentants de ce clan sur la rivière Kur. Ainsi, aux XVIII-XIX^e siècles, on trouvait le clan *samagir* répartis sur un immense territoire, depuis le lac Baïkal jusqu'au littoral sud de la mer d'Okhotsk. Quant à Shirokogoroff, il cite des Évenks de Russie et de Chine portant ce nom de clan, dans les régions de Nerčinsk et de Mergen et l'un des villages de la région de Mergen, sur la rivière Gan, s'appelle Samagir. Des légendes furent récoltées chez les Samagir de Cisbaïkalie, selon lesquelles ce clan serait arrivé au nord de la Cisbaïkalie par deux voies : - l'une, depuis la région du cours supérieur de la Selenga ; descendant son cours, ces Évenks seraient arrivés sur le Baïkal pour remonter vers le nord ; - l'autre, aurait fait traverser la taïga aux membres de ce clan évenk pour arriver jusqu'à l'Angara et longeant cette rivière, ils auraient rejoint le Baïkal. Quant aux Samagir qui nomadisaient sur les affluents gauches de l'Amour (Burej, Amgun', Kur et Gorina), en descendant le fleuve Amour, ils auraient débouché sur les territoires des Nanaïs, avec qui ils se seraient confondus. C'est ainsi que serait apparu le clan nanaï *samar*. Ce n'est qu'au XX^e siècle, lorsque les Samagir arrivent sur la Gorina, qu'ils deviennent un clan nanaï. Avant cela, selon leurs récits historiques, ils faisaient partie des Samagir du renne, nomadisant au XIX^e siècle sur la Burej et l'Amgun'. Au même titre que les Kilè, les Manègre et les Birare, en descendant sur les collines de l'Amour, non propices à l'élevage du renne, les Samagir auraient changé de mode de vie. Certains se sont alors mis à nomadiser en barque (tout comme les Kilè et les Birare) ; les autres se sont mis à l'élevage de chevaux (comme les Manègre) ; d'autres encore ont opté pour la vie sédentaire, rentrant ainsi dans le corps des populations toungouso-mandchoues de l'Amour. V. Dioszegi (*ibid.* 1952) a analysé en détail les matériaux d'archives sur les dialectes des différents groupes *Samar*, *Samagir* et conclut que les Évenks du clan *samagir* se sont fondus parmi les Nanaïs à différentes époques. Il identifia les premiers Évenk du clan *samagir* à avoir fusionné avec les Nanaïs comme étant ceux venus du sud-est (affluents droits de l'Amour), tandis que les derniers à s'être intégrés aux Nanaïs seraient venus de la Burej. Une légende nanaï sur l'origine des Samagir raconte qu'ils seraient arrivés sur le cours inférieur de l'Amour depuis sa source, en passant par l'Argun' et le cours inférieur de la Nonni et par le Sungari. Au

passage, certaines familles samagir restèrent dans les régions traversées. Il n'est donc pas étonnant que la liste des tribus armées mandchoues du XVI^e siècle compte un clan appelé *samargi*, considéré à l'époque comme « mandchoue ». Les Évenks du clan *samagir* se sont également fondus avec les Orotches. Les Orotches de ce clan auraient donné naissance au clan oudéghé – *samadiņa*. L'ethnonyme *samar* était peut-être connu des groupes évenk solon et onkor, que l'on envoya au XVII^e siècle défendre la frontière de la Chine dans la région de Ilijsk. Sur leur territoire, l'un des villages avait pour nom : *samar* (W. Radlow 1893). Ainsi, Vasilevič conclut que l'ethnonyme *samagir* serait arrivé chez les Évenks depuis la région de Selenga. Néanmoins, on a noté, aux XVIII^e et XIX^e siècles, ce nom de clan chez les Évenks et les Dolganes du littoral arctique entre les embouchures de la Léna, de l'Anabar et celui de l'Olenëk.

On rencontre encore cet ethnonyme chez les Samoyèdes (Nénètses, Nganassanes, Énètses et Sélkoupes). Vasilevič conclut en disant qu'on ne peut en aucun cas comprendre l'ethnonyme *samaj*, *saman* comme issu du terme *saman*, *xaman*, « chaman » dans les langues toungouso-mandchoues contemporaines, comme le fait B.O. Dolgix (1960 : 199), mais qu'il viendrait d'une langue ancienne disparue aujourd'hui (Vasilevič 1965 : 139-142, 145).

1.3.4.11 *Kili*

(auto-appellation, exonyme)

Selon Patkanov, les Kili sont un sous-groupe ethnique de Sibérie. Le premier et dernier ethnographe à les avoir vus est Schrenk, qui n'a rencontré que deux individus sur le fleuve Amour et ses affluents, le Kur et la Tunguska, mais qui a obtenu des renseignements à leur sujet par d'autres peuples, en particulier des Nanaïs. D'après quelques données linguistiques, il les identifia comme un sous-groupe évenk particulier. Dans les années 1860, les Kili nomadisaient sur la rivière Kur et vivaient aux côtés des Nanaïs. Le recensement de 1897 n'a enregistré aucune population nommée Kili dans les régions concernées. En revanche, dans cette région, des noms de clan relativement similaires ont été notés, comme *kelendiga* (d'origine probablement nanaï). Mais, si l'on examine les noms de clan des Nanaïs et des peuples de la région où les Kili ont été observés, on trouve : *kilè*, *kilèny*, que Schrenk a sans doute identifié comme Kili. Les clans sus-mentionnés étaient sur les affluents gauches de l'Amour. Schrenk avait noté les Kili comme fort proches des Nanaïs par leurs mœurs et leur culture matérielle. Patkanov en conclut que les Kili décrits par Schrenk et le clan nanaï du même nom seraient en fait un seul et même groupe de population qui aurait nomadisé en aval de l'Amour. Il précise que Schrenk avait entendu le terme Kili de la bouche des Nanaïs et il

considère que ce terme serait arrivé chez les Nanaïs par les Chinois, qui désignent les Évenks par le terme *kili*. Mais, à ceci s'oppose le fait que les Évenks vivant sur la rivière Kur menaient une vie nomade, tandis que les Kili de Schrenk, du moins ceux du sud, étaient sédentaires dans des villages. De tout ceci, Patkanov conclut que les Kili n'ont jamais été un peuple ou un sous-groupe ethnique à part entière, mais des Évenks ou encore un clan nanaï. Ce groupe, identifié autrefois comme Kili, au même titre que les Oročon, les Birare et les Manègre, serait passé de l'autre côté de la frontière russo-chinoise et aurait ainsi disparu des recensements russes (Patkanov 1906, II : 169-172).

Selon le linguiste Janhunen, les Kili serait officiellement un sous-groupe d'une centaine d'individus, appartenant au peuple nanaï. On trouve aujourd'hui des Kili sur la rivière Urmi et son affluent le Kur (affluents gauches de l'Amour, tout près de la ville de Khabarovsk). Ce terme viendrait du nom de clan nanaï, *kiler*. Leur langue est vue comme un « dialecte évenk du nanaï ». La mixité culturelle des Kili (entre nanaï et évenk) se retrouve dans leur mode de vie. Ils sont en effet éleveurs de rennes, tandis que les Nanaïs n'ont jamais connu cet élevage. Et les Kili ont conservé dans leur conscience un sentiment d'appartenance culturelle évenke. Aussi il est difficile de savoir si les Kili sont des Évenks influencés linguistiquement par les Nanaïs ou un groupe nanaï influencé culturellement par les Évenks. Officiellement, ils sont considérés comme un sous-groupe nanaï (J. Janhunen 1996 : 61-62).

1.3.4.12 *Xundysal* (auto-appellation)

Cette appellation se rencontre très rarement dans la littérature sur les Évenks. Elle est notée pour la première fois en 1723 par Messerschmidt, chez les Évenks éleveurs de chiens de la Toungouska inférieure, plus précisément sur son affluent le Kočomo. Sa signification serait : « maître de chien ». Il ne s'agit pas vraiment d'une véritable auto-appellation. Ainsi s'appelaient les Évenks chasseurs à pied avec des chiens, pour se différencier des Évenks éleveurs de rennes. Cette appellation s'est conservée jusqu'à nos jours, comme une variante de nom de clan chez les Évenks de la rivière Nepa (affluent du cours supérieur de la Toungouska inférieure). Cette appellation est importante dans la mesure où elle souligne l'importance de l'élevage du chien chez certains groupes évenks que quelques premiers voyageurs avaient observés. Au XVII^e siècle, Ysbrand Idès, avait décrit des sacrifices de chiens chez les Évenks de la rivière Angara ; Kamenskij-Dlužik avait rencontré en 1659-1660 sur la rivière Angara, des Évenks qui se déplaçaient sur des traîneaux à chiens (B.P. Polevoj

1965), ainsi que des sacrifices de chiens lors de rituel funéraire. On trouvait encore des Évenks nomadisant à chiens jusque dans les années 1930 (Vasilevič 1969 : 13).

En guise de conclusion sur la nomenclature des groupes évenks, je crois pouvoir me prononcer sur quelques points : Tout d'abord, on constate une complexité impressionnante des ethnonymes, entre exonymes et auto-appellations qui a tendance à unir ou diviser souvent artificiellement des populations. Parmi les auto-appellations, on voit qu'au cours de l'histoire, se sont confondus noms de peuple, (si l'on peut dire), nom de clan, classifications ethnographiques, etc. Et tout ceci est rendu encore plus complexe et déroutant, d'une part, à cause des mouvements de ces groupes nomades qui ne connaissaient pas de frontière, et d'autre part, parce qu'ils furent, et sont encore gérés, par les politiques ethniques de trois pays différents, la Russie, la Chine et la Mongolie. Néanmoins, on croit entrevoir ce lien commun et très ancien entre les différents groupes évenks et les autres toungouso-mandchous.

Au travers de ces informations sur les différents groupes évenks, dont la majorité vivent à califourchon sur la frontière russo-chinoise, on constate plusieurs choses :

– d'une part, sur les trois derniers siècles, il y a eu une fuite relativement massive de ces populations nomades vers l'Amour et les territoires de Mandchourie (de l'autre côté de l'Amour ou des monts Stanovoï). On voit alors certains de ces groupes passer très rapidement de l'élevage du renne, à celui du cheval, du bétail ou encore à l'agriculture et à la vie sédentaire, tout en se mêlant, outre aux autres Toungouso-Mandchous, à des populations très différentes, comme les Mongols ou les Chinois, mais tout en gardant ne serait-ce que de manière vague la mémoire d'un passé évenk.

À la même époque, on observe des mouvements de migration d'autres sous-groupes évenks vers les territoires inaccessibles du nord et des montagnes boisées d'une épaisse taïga.

– Par ailleurs, certains sous-groupes évenks ont été utilisés, tant côté chinois que côté russe, comme « mercenaires » pour défendre la frontière ou encore étaient engagés dans les armées locales.

1.3.5 A PROPOS DES THEORIES PRINCIPALES SUR L'ORIGINE DES TOUNGOUSES

Les hypothèses sur l'origine des Toungouses (Évenks et Évènes) opposent deux provenances territoriales principales : -l'une fait venir les Toungouses de la Mandchourie actuelle ; l'autre les fait venir de Cisbaïkalie, de Transbaïkalie ou de l'ouest de l'Amour. A.P.Okladnikov

(1968 : 25-42), G.M. Vasilevič (1946, 1957, 1958, 1969), E.M. Zalkind (1947), penchent pour l'origine baïkalique ou de l'ouest de l'Amour des Toungouses.

– Selon la théorie qui fait venir les Toungouses de la Cisbaïkalie, de Transbaïkalie ou de l'ouest de l'Amour, les éléments culturels des Toungouses se sont déjà formés au néolithique (6 000 à 3 000 av. JC), dans les monts Saïans et sur la Selenga. Á cette époque sont déjà apparus les berceaux en bois, les pots en céramique pour faire des feux de fumée, les arcs en forme de W, les skis en bois, objets si caractéristiques de la culture toungouse. Á la fin du néolithique, une partie des « proto-toungouses » se seraient déplacés vers l'ouest de l'Amour, où ils deviennent la plus importante des composantes ethniques des Djourtchètes et des Mandchous. Á la fin du néolithique, selon Vasilevič, les proto-toungouses se seraient installés à l'est et l'ouest du Baïkal. Au début de notre ère, les groupes éleveurs de bétail seraient arrivés sur le Baïkal, faisant fuir les Toungouses vers le nord. Ce serait dans les cinq premiers siècles de notre ère, que la renniculture serait apparue chez les Toungouses de l'ouest de l'Amour, ainsi que la monte du renne. Au début de notre ère, l'arrivée plus massive de tribus mongoles, pousse les Toungouses à se déplacer de plus loin en plus loin. C'est principalement sur le territoire de la Iakoutie actuelle que les Toungouses auraient migré.

Mais cette théorie a quelques maillons faibles, en particulier celui de se baser sur la trouvaille dans des sépultures de Cisbaïkalie, de costumes avec plastron, qui ressemblent à l'habit toungouse du XVIII^e siècle. Mais ce type d'habit et d'ornement se retrouvent aussi aujourd'hui chez d'autres peuples, en particulier chez les Ioukaghirs, et d'autres habits de même type avaient été retrouvés dans des tombes de la même époque, mais dans des régions très éloignées de la Cisbaïkalie (Levin 1958 : 201).

– L'hypothèse selon laquelle les Toungouses (Évenks et Évènes réunis) se seraient formés en tant qu'ethnie sur le territoire de l'actuelle Mandchourie, est partagée par Georgi (1776-1779), Hiekisch (1879), Schrenk (1883), Bogoraz (1900), par Shirokogoroff, qui les voit venir tout particulièrement du Khuankhè et du Jantsy et par Tugolukov (1980, 1985) qui les voit venir des contreforts du Grand Khingan, Majnov (1898), Levin (1958), etc.. Ces auteurs estiment que, pour des raisons inconnues, les Toungouses auraient quitté leurs terres natales par vagues successives pour s'éparpiller dans toute la Sibérie.

– L'hypothèse de Tugolukov se base sur des études d'anthropologie physique. Selon sa théorie, les Toungouses seraient apparentés à un groupe de Huns, cité par N.Ja. Bičurin, les Xi (Si) (ou encore Xiscy) ou encore les Kumoxi (Kumosi). Aux environs du VII^e siècle de notre

ère, il restait un petit sous-groupe Xi, les Uvan, qui nomadisaient sur le lac du Grand-Khingan, sur les monts Uvan. Selon Tugolukov, ces Uvan, poussés par d'autres populations, auraient migré au VII^e siècle, depuis l'Amour vers les contreforts des monts Stanovoï, où ils se seraient alors installés sur les rivières Olëkma et en amont du Zej et de l'Učur. Au VI^e siècle (en l'an 499) de notre ère, les chroniques chinoises mentionnent les Uvan comme un peuple qui se déplace sur des traîneaux à rennes. Or, dans d'autres chroniques, les Uvan apparaissent comme éleveurs de bétail. Ils auraient donc, lors de leurs migrations vers le nord en débouchant sur les zones montagneuses de Cisbaïkalie et Transbaïkalie, troqué leur bétail contre des rennes, élevage qu'il auraient emprunté à des populations locales. C'est donc, selon Tugolukov, de l'ethnonyme Uvan-xi que viendrait, l'ethnonyme Èvèn et Èvènki. Cette théorie suppose que les Toungouses auraient quitté la Transbaïkalie et l'ouest de l'Amour à partir du XII^e siècle, lorsque les réserves de gibier y furent épuisées ou encore à cause de l'expansion des Djourtchètes. Ces derniers auraient fusionné avec des tribus situées sur l'Amour et auraient exercé une forte pression sur les Bouriates. Tugolukov choisit pour preuve de ceci, les légendes bouriates, parlant de l'envahisseur qui les aurait poussés en dehors de la Mongolie, sous les noms Zurtchzen ou de Niutchà.²⁸ La division des Toungouses en deux groupes, qui par la suite seront considérés comme les deux peuples évenk et Évène, daterait du XIV^e siècle, lorsqu'une partie des Toungouses serait partie vers l'ouest du Baïkal, tandis que d'autres, se seraient orientés vers le nord pour rejoindre les monts de Verkhoïansk et le littoral arctique.

- Levin (1958 : 58-61), se basant également sur les études d'anthropologie physique, considère que le type anthropologique du Baïkal correspond en tout point à celui des Évenks et Évènes de l'est, qu'ils voient prendre leurs origines dans une population très ancienne, celle des ancêtres des Ioukaghirs.

Cette théorie se base sur l'identification, dans les années 1930, de deux types anthropologiques : -type mongoloïde et type européen. Cette étude se basait sur l'examen de plusieurs crânes trouvés dans les sépultures de la région de Cisbaïkalie. Une bataille théorique commença alors entre Levin, qui considérait ces crânes comme ceux des ancêtres des peuples paléoasiatiques (ou ioukaghir) d'aujourd'hui et Okladnikov, qui voyait en eux ceux des ancêtres des Toungouses ou de tribus assimilables.

²⁸ Aujourd'hui, un terme similaire est employé couramment par les Iakoutes (dans sa forme *nu:ča*), par les Évenks et Évènes (sous sa forme *lu:ča*) et par les Bouriates, pour désigner les Russes et les Occidentaux, en sommes les étrangers au vrai sens du terme.

- A.P. Okladnikov considère qu'au paléolithique (en Sibérie : 40 000 à 10 000 av. J.C.) et au néolithique, les ancêtres des Toungouses étaient installés en Cisbaïkalie. Et il explique le fait que, aujourd'hui, la majorité des Évenks soient en Iakoutie, par le fait que les Toungouses étaient la population de la Iakoutie actuelle déjà au néolithique.

- Shirokogoroff estime que les ancêtres des Toungouses se trouvaient sur Khuankhe et le Jantsy et qu'ils furent poussés à migrer vers le nord par les ancêtres des Chinois entre le III^e et les I^e siècles avant notre ère. Les Toungouses se seraient déplacés vers le nord de la Mandchourie et de l'Amour, où ils auraient adopté la renniculture.

Le deuxième type d'hypothèses se base sur des matériaux archéologiques.

– Selon A.N. Alekseev, l'un des archéologues les plus reconnus de Iakoutie, la présence des Toungouses en Iakoutie serait marquée par l'apparition de céramique à fond plat et à ornement en vaguelettes, que l'on retrouve à des dates plus anciennes dans l'ouest de l'Amour et en Transbaïkalie. Quant aux Iakoutes, on identifie leur présence sur un territoire par la présence de céramique à fond rond. Les fouilles archéologiques au confluent entre l'Aldan et le Timplon, montrent la présence de céramique à fond plat, que l'on retrouve dans tout le sud de la Iakoutie et que l'on date du néolithique (6 000 à 3 000 ans av. JC). Ceci prouverait les contacts étroits entre les autochtones de l'époque du sud de la Iakoutie et des populations venues de Chine où ce type de céramique est très largement répandu. Selon A.N. Alekseev, la théorie selon laquelle les Toungouses sont les premiers habitants de la Iakoutie, n'est pas valable, car elle se base « sur de vagues données d'anthropologie physique et des conclusions hâtives d'ethnologues » (A.N. Alekseev 1996 : 39-43).

Quoi qu'il en soit, selon la plupart des ethnologues, les grandes migrations des Toungouses n'ont été possibles que grâce à l'élevage du renne, qu'ils estiment pouvoir affirmer en tant que renniculture de monte, chez les Toungouses vers la fin du premier millénaire ou le début de deuxième millénaire de notre ère. C'est sans doute de cette époque que datent les pétroglyphes observés par Mazin et Okladnikov, montrant un homme à dos de renne (A.P. Okladnikov & A. I. Mazin 1976 : fig. 34).

En somme, on voit que les hypothèses s'accordent sur une origine méridionale des Toungouses, qu'il s'agisse de la Mandchourie ou du Baïkal ; sur le fait que c'est l'élevage du renne et en particulier sa monte, qui ont permis l'extension des Toungouses sur un immense territoire actuel ; que les Toungouses se seraient subdivisés en deux groupes, au sud (les Évenks actuels), au nord (les Évènes actuels) entre la fin du I^e et le début du II^e millénaire de

notre ère. Selon Vasilevič (1969), entre autres, déjà au XII^e siècle, les Toungouses étaient répartis entre le Iénisséï et le littoral d'Okhotsk, entre l'Angara et l'Amour, des sources de la Jana jusqu'à l'Indigir et entre ses embouchures de l'Olenëk et de la Léna.

Les hypothèses russes sur l'apparition de la renniculture en Sibérie proposent plusieurs datations : 10 000 et 5 000 av. JC chez E.A. Bogoraz. Ce dernier estime que l'élevage du renne est apparu en Sibérie, bien avant la domestication du cheval (Bogoraz 1937 : 47). Les chercheurs contemporains proposent une date bien plus ancienne pour la domestication du renne – 35 000 à 10 000 av. JC. L'une des théories diffusionnistes que l'on rencontre assez souvent dans la littérature russe estime que l'élevage du renne est apparu en Sibérie pour la première fois dans les Saïans et l'Altaï ou encore sur la Toungouska (S.B. Pomišin 1990 : 40-86).

On voit également, au travers de ces théories, que certains liens de parenté sont proposés par les chercheurs russes entre des populations anciennes et les Toungouses. Il s'agit principalement des Uvan, mais il y en a d'autres. Je ne les cite ici que parce que les Toungouso-mandchous de Russie contemporaine aiment à y faire référence dans leurs recherches d'identité et de passé glorieux. Les intellectuels évenks aiment, principalement, à se trouver des relations d'origine avec les Sien-Pej (Sien-Pi, Xianbei selon les diverses transcriptions du chinois). Ces derniers ont vaincu les Hiong-Nou (des hordes mongoles originaires du Khingan) en 155 et ont fondé un royaume en Mandchourie en l'an 310 (Grousset 1980 : 93-97).

L'association entre les populations anciennes des chroniques chinoises et les Toungouses se rencontre dans presque tous les ouvrages scientifiques du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle et aujourd'hui encore dans certains ouvrages scientifiques russes. E. M. Zalkind, qui semble avoir travaillé directement sur les sources chinoises, est l'un des premiers en Russie à remettre en question ces associations entre les Toungouses et les tribus mentionnées dans les chroniques chinoises – les Hiong-Nou, les Tong-Hu (*dun-xu*, *tung-xu* dans la littérature russe), les Sian-Bi (Sien-Pei) et les Chi-Wei. K. Shiratori, un scientifique japonais, crut reconnaître des éléments toungouses dans la culture des Hiong-Nou (Shiratori, 1900). Se basant sur la simple ressemblance de consonances entre *dun-xu*, *tun-xu* et le soi-disant ethnonyme *tungus*, beaucoup d'auteurs des XIX^e et XX^e siècles, et les chercheurs russes, en particulier, ont rapproché les Tong-Hou des Toungouses. L'archéologue russe V. I. Sosnovskij a rapproché les ethnonymes Sianbi (Sien-Pei) et Èvènki. Et enfin, plusieurs orientalistes connus, dont Klaproth, considéraient les Chi-Wei comme des Toungouses. Mais ces hypothèses ne se basaient que sur des éléments faibles (renseignements sommaires des

chroniques chinoises et monuments linguistiques occasionnels). Les Tong-Hou seraient en fait un sous-groupe des Hiong-Nou et la volonté du Japonais R. Torii (*ibid.* 1915) de rapprocher les Tong-Hou (*tun-xu, dun-xu* en russe) et les Toungouses par une ressemblance supposée de leur traits culturels, n'est mue, selon Zalkind, que par une orientation impériale de la science japonaise de l'époque, qui cherche à justifier une politique d'expansion. Cette hypothèse est également rejetée par Shirokogoroff (*ibid.* 1929 : 146). Quant aux Sien-Bi (Sien-Pei) et selon les matériaux de Klaproth (*ibid.* 1826), ils étaient un peuple de pasteurs nomades. M.P. Pelliot les considère comme des tribus de race turque (1934). En Russie, c'est Sosnovskij (1929), se basant sur la similarité des ethnonymes, qui est à l'origine de cette idée, reprise aujourd'hui par les intellectuels évenks, que les Évenks ne seraient autres que les descendants des Sien-Pei. Chi-Wei ne serait en réalité pas un nom de formation ethnique ou politique, mais un terme utilisé par les Chinois pour désigner des populations très différentes les unes des autres, habitants les régions du nord de la Chine. Zalkind conclut donc, que les associations entre les Toungouses et les tribus mentionnées dans les chroniques chinoises se basent sur des éléments de preuve très insuffisants, voire douteux et ne sont donc pas recevables (E.M. Zaldkin, 1937).

1.4 LES AUTRES PEUPLES TOUNGOUSO-MANDCHOUS

Dolgane²⁹ : 6 945 individus (1989) uniquement en Russie dans la Presqu'île de Taïmyr et dans le nord de la Iakoutie. Ne sont reconnus en tant qu'ethnie qu'au début du XIX^e siècle. Leur auto-ethnonyme est *dolgan* (l'un des noms de clan évenk de la région), *tya-kihi* (gens de taïga, en iakoute), *saxa* (auto-ethnonyme des Iakoutes). Ce peuple est le résultat d'un métissage, principalement entre les Évenks locaux et les Iakoutes arrivés dans cette région au XVII^e siècle. De petits groupes énétses et nénétses sont également entrés dans la composition ethnique des Dolganes. Ils sont essentiellement éleveurs de rennes, chasseurs (viande et fourrure) et pratiquent également la pêche. Ils parlent un dialecte du iakoute (langue turque). Ayant eu à traduire des chants évenks et dolganes, j'ai pu constater que la connaissance de l'évenk ne permettait de comprendre de cette langue que quelques mots épars, mais également, que les Iakoutes locuteurs étaient incapables de comprendre le dolgane.³⁰ (en russe : *pl. dolgany, masc. dolgan, fem. dolganka* ; en anglais Dolgan).

Évène : 17 200 individus (1989) uniquement en Russie dans le littoral de la mer d'Okhotsk et dans le nord-est de la Iakoutie (8 700 Évènes), le nord de la Tchoukotka et du Kamtchatka. Dans la littérature, on les désignait, jusque dans les années 1930 par le terme générique « toungouse », en même temps que les Évenks. On les trouve

²⁹ Ce peuple n'est pas considéré comme faisant partie du groupe des Toungouso-Mandchous, car il parle un dialecte particulier du iakoute. Il n'est pas considéré non plus comme sous-groupe évenk. J'ai choisi cependant de l'intégrer dans cette nomenclature car ; par son mode de vie et une partie de son lexique, il est très proche des Évenks.

³⁰ Les textes des 28 chants que j'ai traduits de l'évenk se trouvent dans le livret du CD « Chants rituels des nomades de la taïga » (A. Lavrillier et H. Leconte, 2002)

aussi désigné par le terme « Lamoute ». Ce terme fut noté, (sous sa forme *lamu*, la mer, en évenk et évène), comme ethnonyme, pour la première fois en 1638, chez un sous-groupe toungouse du cours supérieur de la Jana (littoral arctique) et à la même époque, chez un autre sous-groupe toungouse du littoral de la mer d'Okhotsk (rivière Ul'ja).³¹ Dès le XIX^e, « Lamoute » est couramment employé pour désigner ceux que l'on appelle aujourd'hui les Évènes, face à « Toungouse » pour désigner les Évenks. Dans les ouvrages ethnographiques, « Toungouse » renvoie aussi souvent aux Évenks et Évènes réunis. Leur ethnonyme officiel est Évène depuis 1931. Ils sont essentiellement éleveurs de rennes, chasseurs (viande et fourrure) et pêcheurs. Par leur langue, leur culture matérielle et leurs croyances, ils sont extrêmement proches des Évenks, mais ils ont emprunté quelques éléments culturels à leurs voisins les Tchouktches, les Koriaks, etc. Mais certains, ceux du littoral de la mer d'Okhotsk, sont aussi chasseurs de mammifères marins. L'élevage de rennes des Évènes ressemble à celui de leurs voisins arctiques, les Tchouktches avec des troupeaux de grande taille, où l'on pratique régulièrement des abattages pour sa propre consommation. Selon le recensement de 1989, 44 % des Évènes pratiquent l'évène. (en russe : *pl.* èveny, *masc.* èven, *fem.* èvenka ; en anglais : Even, Ewen).

Nanaï : 12 023 individus en Russie (1989) et 4 200 individus en Chine, où ils sont connus sous le nom de Hedze (1990).³² En Russie, on les trouve sur le cours inférieur de l'Amour, dans le kraj de Khabarovsk (région nanaï et Komsomol'sk) et sur l'île de Sakhaline. En Chine, ils sont appelés Hedze, (du terme mandchou *Hejen*) et vivent de pêche et de chasse dans la région nord-est de la Mandchourie, le long de la frontière avec la région russe de Primor'e (région de Tongjiang, au nord-est de Heilongjiang), sur le bassin du Sungari et dans la ville de Jiamusi. Ils étaient également présents dans le bassin de l'Oussouri des deux côtés de la frontière russo-chinoise. Les Nanaïs de Chine comptent seulement aujourd'hui 200 à 300 locuteurs. Les dialectes des Nanaïs de Russie et des Nanaïs de Chine sont très proches.³³ L'ethnonyme « nanaï », vient du nanaï *nanè* « homme d'ici ». En Russie, leur langue reçoit un alphabet en lettres latines dans les années 1920 et ce n'est qu'en 1963, qu'un nouvel alphabet est créé sur la base de cyrillique. Traditionnellement, ils sont chasseurs et pêcheurs. Comme les autres peuples du Bassin de l'Amour, ils sont connus pour leur poisson séché, le ioukola. Les Nanaïs sont composés de deux groupes, l'un d'eux, dit « de l'amont » est culturellement et linguistiquement plus proche des Oultches. Au XVIII^e siècle, une partie des Nanaïs et des Oultches vivaient du commerce avec les Oroks, les Orotches, les Oudéghés, les Mandchous et les Chinois. Les Russes ne s'installent vraiment sur leur territoire nanaï qu'au moment de l'annexion à la Russie du Bas Amour, de Primor'e et du kraj de l'Oussouri en 1860. Au contraire des autres peuples de Sibérie, les Nanaïs (Goldes à l'époque) n'étaient pas soumis au iassak-l'impôt en fourrure de l'Empire russe. Dans la littérature russe des trois siècles précédents, les Nanaïs sont appelés Goldes³⁴. Ils partagent avec les autres Toungouso-Mandchous un artisanat aux ornements en forme de volutes que l'on retrouve dans des vaisselles en bois sculpté et sur les vêtements aux riches couleurs en tissus ou en peaux de poissons. Traditionnellement, ils vivaient l'hiver dans de grandes maisons en bois d'une seule pièce où se trouvaient plusieurs familles nucléaires. Plusieurs feux entretenaient le système de chauffage central. Ils se déplaçaient dans de longues barques en écorce de bouleau, aux extrémités relevées. Selon les sous-groupes, ils pratiquent la fête de l'ours (capturé petit, élevé, puis sacrifié) ou le culte du tigre. Les Nanaïs et les Oultches sont

³¹ V. A. Tugolukov, 1984 : 35-37.

³² J. Janhunen, 1996 : 59-60.

³³ Communication orale de P.T. Li.

³⁴ Les Nanaïs (Goldes) sont connus en Russie, puis en Occident par le livre de V.A. Arsen'ev (*ibid.* 1936), dont Kurosawa a fait un film.

connus pour leurs nombreuses représentations d'esprits en bois, portant le nom générique de *sèvèk*.³⁵ (en russe : *pl. nanajcy, masc. nanaec, fem. nanajka* ; en anglais Nanai).

Néghidale : 622 individus en Russie (1989). Uniquement en Russie dans le kraj de Khabarovsk, sur le cours inférieur de l'Amour et de l'Amgun'. Cette appellation vient de *nègda, nègida*, « gens de rive », « gens du bout de » en évenk. On a noté chez ce groupe les auto-appellations *amgun bèjènin* (gens de l'Amgun'), *na bèjènin, ilkan bèjènin* (gens d'ici, gens de la terre). On rencontre souvent l'idée que les Néghidales ne seraient en fait qu'un groupe évenk qui se serait installé le long du fleuve Amgun' et qui avec le temps se serait mêlé aux Nivkhs et aux Oultches. Ils sont chasseurs et pêcheurs nomades. Certains groupes néghidales sont éleveurs de rennes avec de petits troupeaux et chassent pour la viande et les fourrures à la manière des Évenks du sud-est sibériens. Les groupes chasseurs et pêcheurs vivent l'hiver dans le même type de grandes maisons en bois, que les Nivkhs, les Oultches et les Nanaïs. Ils partagent les mêmes artisanats et les mêmes motifs que les autres peuples toungouso-mandchous du Bassin de l'Amour. On retrouve chez eux aussi la fête de l'ours à la manière des Évenks (consommation rituelle après l'abattage d'un ours à la chasse). (russe : *pl. negidal'cy, masc. negidalec, fem. negidal'ka* ; anglais : Neghidal)

Oroks : 179 individus en Russie (1989), sur l'île de Sakhaline. Orok n'est pas leur auto-appellation, mais le nom par lequel les désignaient les Aïnous et les Nivkhs en liaison avec le mot toungouse *oron* « renne domestique ». Leur auto-ethnonyme est *Ujl'ta, Ul'ta, Ul'ča, Ol'ča* et vient de *ul*, le renne dans leur langue. Dans les divers recensements, une partie de ce groupe de population fut parfois compté tantôt parmi les Évenks éleveurs de renne de l'île de Sakhaline, tantôt parmi les Orotches. Aussi, selon A. V. Smoljak, le chiffre réel des Oroks serait aux alentours de 400 individus. Selon Schrenk, qui étudia les peuples de cette région, les Oroks, comme les Oultches, étaient autrefois des éleveurs de rennes, nomadisant dans les monts Stanovoï il y a trois ou quatre siècles. Descendant vers l'Amour, ils se seraient dispersés en deux groupes : les Oroks seraient partis vers l'île de Sakhaline, les Oultches auraient abandonné l'élevage du renne. Selon les documents historiques, les Oroks ont migré depuis l'Amgun', pour rejoindre XVII^e siècle³⁶ l'île de Sakhaline. Traditionnellement, ils sont éleveurs de rennes, chasseurs et pêcheurs. Les Oroks du nord, sont éleveurs de rennes et chasseurs nomades, tandis que ceux du sud sont des sédentaires vivant de pêche et de chasse aux mammifères marins. Ils pratiquent le culte des animaux marins, celui de l'ours (capturé, élevé, puis sacrifié) et une série de petits rituels de chasse. Les groupes nomades vivaient en été dans des tentes coniques recouvertes d'écorce de bouleau ou de peaux de poissons. (en russe : *pl. oroki, masc. orok, fem. oroka*).

Orotche : 915 individus en Russie dans le kraj de Khabarovsk. Cette appellation vient de la leur *oročèl* (gens du renne). On compte parmi eux un groupe qui se dit *nani* et qui ethniquement fait partie des Nanaïs. Traditionnellement, ils sont des sédentaires chasseurs et pêcheurs. Au XVII^e siècle, ils furent déportés près du lac Kizi, puis peu à peu, ils migrèrent vers l'Amour où ils s'assimilèrent aux Oultches. Ils pratiquaient la fête de l'ours (sacrifice d'un ours élevé dans le village ou consommation rituelle d'un ours tout juste abattu à la chasse). Leurs chamanes portaient une jupe et une ceinture à sonnailles en forme de serpent. Certains groupes orotches utilisaient les traîneaux à chiens, mais le moyen de transport principal était la barque en bois (en mer et sur les

³⁵ On trouve une analyse détaillée de ces figures d'esprits en bois, réalisée par T. A. Kubanova (*ibid.* 1992). *Sèvèk*, le nom générique de ces représentations d'esprits se retrouve de manière récurrente, comme nous le verrons, chez les Évenks, pour désigner les esprits où ce qui se rapporte à eux.

³⁶ *Narody Sibiri*, 1956 : 856.

rivières). En été, ils chassaient les animaux marins au harpon. (en russe : *pl.* oroči, *masc.* oroč, *fem.* oročka ; en anglais Oroch).

Oudégheï : 2 011 individus en Russie dans les kraj de Khabarovsk et de Primor'e (littoral de la mer du Japon). Ce terme vient de leur auto-appellation *udè, udèxè, udixè*. Traditionnellement, ils sont des sédentaires vivant de chasse et de pêche. Comme les autres Toungouses du bassin de l'Amour, ils croient en l'existence d'une série d'esprits des eaux, des montagnes, du feu, etc. Les Oudégheï de l'Oussouri étaient surtout chasseurs (tigre, élan, ours). En plus de la vente des fourrures, ils vivaient du commerce du ginseng sauvage avec les Chinois et les Mandchous, contre du tissu, de la farine et des bijoux. Ils vendaient également leur poisson séché, le ioukola. Ils se déplaçaient beaucoup à pied, mais aussi en barque, à skis et en traîneaux à chiens. Ils vivaient dans des maisons souterraines, mais aussi dans les grandes maisons en bois d'une seule pièce, comme d'autres peuples du bassin de l'Amour. (russe : *pl.* udègejcy, *masc.* udègeec, *fem.* udègejka ; anglais : Udeghe).

Oultche : 3 173 individus en Russie dans la région oultche du kraj de Khabarovsk (cours inférieur de l'Amour). Leur auto-appellation est *nani* (homme d'ici, homme de la terre). Ce n'est que dans les années 1970-1980 que fut créé un alphabet pour cette langue et ce directement en cyrillique. Autrefois, on les appelait Mangun. Ils sont notés au XVII^e siècle comme des pêcheurs sédentaires et pratiquent une chasse d'appoint. Ils pêchaient le long des lacs. Ils chassaient le renne sauvage, l'élan et l'ours, mais aussi les animaux à fourrure, dont ils troquaient les peaux contre des bijoux et des aliments. Ils se déplaçaient en barques en écorce de bouleau, en traîneau à chiens et à skis. Ils vivaient comme les autres Toungouses du bassin de l'Amour dans de grandes maisons en bois composées d'une seule pièce.³⁷ En été, ils vivaient le long de petites rivières dans des tentes coniques recouvertes d'écorce de bouleau. Ils pratiquent, au moment des regroupements, la fête de l'ours (capturé, élevé et sacrifié).³⁸ (russe : *pl.* ul'či, *masc.* ul'č, *fem.* ul'ča ; anglais : Ulch, Ulcha).

Tous les peuples toungouses du bassin de l'Amour, ci-dessus mentionnés, ont acquis leurs ethnonymes actuels (en gras dans mon texte), comme nom officiel, dans les années 1930. Comme tous les autres peuples minoritaires de Sibérie, les peuples toungouses sont officiellement de confession chrétienne. C'est en tout cas ce que l'on peut lire dans les encyclopédies russes. En réalité, à l'exception des Aléoutes qui ont adopté la foi orthodoxe, de nombreux peuples de Sibérie ne montrent aucun signe de pratiques ou de croyances purement chrétiennes et ont relativement bien conservé leur conception du monde animiste et chamanique.

Sauf mention contraire, tous ces peuples sont traditionnellement de culture orale, mais leur langue a reçu un alphabet en lettres latines dans les années 1920, qui a été changé pour un alphabet en lettres cyrilliques à la fin des années 1930. Et tous ces peuples ont développé une littérature moderne, en langue vernaculaire ou en russe. L'intelligentsia autochtone, apparue pendant les années soviétiques, est aujourd'hui à la base des mouvements de sauvegarde ou de renouveau de la culture.

³⁷ On trouve des gravures représentant ces maisons dans *Putešestvie po Amuru i Vostočnoj Azii...*, 1868 : 275.

³⁸ Sauf mention contraire, ces données sont issues de *Narody Sibiri...*, 1956 ; *Narody Rossii...*, 1994.

Les Nanaïs, les Néghidales, les Oroks, les Orotches, les Oudéghéïs, les Oultches sont réunis dans la littérature ethnographique sous le nom de « Toungouse du bassin de l'Amour » et ce, pour des raisons de similarités linguistiques et culturelles. On retrouve parmi eux certains points communs, dont voici quelques-uns : – le même type de vêtements, en forme de tunique d'inspiration chinoise refermé sur le côté droit ; – le même type d'ornements en volutes et l'emploi de multiples couleurs dans leurs vêtements en tissu ou en peaux de poisson ; – des figures d'esprits, représentées sur les attributs chamaniques et les amulettes, comme le serpent, le dragon, la grenouille, etc. et que l'on ne rencontre pas chez les Évenks, les Évènes et les Dolganes ; –parfois, les mêmes noms d'esprits, comme *Pudja*, l'esprit du feu ; – les mêmes fêtes de l'ours et le culte du tigre³⁹ ; – le même type d'instruments de musique, la guimbarde en bois ou en métal, la vièle monocorde, des flûtes, des mirlitons, des ceintures à sonnailles, des hochets et des aérophones à air ambient (chez les Oultches, les Oudéghéïs, les Oroks et les Orotches) ; – le même type de spécialiste rituel avec tambour, le chamane, dont le nom vernaculaire, dans toutes les langues toungouso-mandchoues (y compris le mandchou et le solon)⁴⁰ est *sama(n)* (et plus rarement *šama(n)* ou *hama(n)*).⁴¹

On remarque, à la lecture des ouvrages sur les Toungouses du Bassin de l'Amour, que ces derniers étaient tous liés entre eux par des relations d'alliances matrimoniales. On retrouve dans le lexique linguistique de ces peuples bon nombre de termes communs. Et j'ai pu remarquer, lors de conférences ou de rencontres festives, que les Évenks qui connaissaient un grand nombre de dialectes de l'évenk comprenaient très bien les conversations des Nanaïs, des Oultches, des Néghidales et des Oudéghéïs.

Toutes ces populations sont de tradition multilingue. Comme le souligne Orlov (*ibid.*, 1957), avant de connaître le russe, les Toungouses du Bassin de l'Amour connaissaient tous l'évenk, mais aussi le chinois et parfois le mandchou, sans doute à cause des contacts commerciaux qu'ils entretenaient avec ces peuples.

Depuis la chute du communisme, on remarque chez tous ces peuples l'ouverture de cours de langue vernaculaire dans les écoles, la réorganisation de rituels oubliés, l'ouverture

³⁹ On remarque chez les Toungouses de l'Amour deux types de fête de l'ours. L'une consiste à capturer un petit ours, à l'élever pendant plusieurs années, à le sacrifier et le consommer collectivement. Cette type de fête de l'ours se pratique également chez les Nivkhs (peuple paléo-asiatique de la région de l'Amour et de île de Sakhaline). L'autre, consiste à consommer de manière rituelle et collective un ours abattu lors de la chasse. Ce type de fête de l'ours se pratique également chez les Évenks.

⁴⁰ Les Évenks, les Solon, les Sibe et les Mandchous de Chine, auraient encore aujourd'hui des chamanes (communication orale de M.-L. Beffa, qui s'est rendue dans la bannière évenk de Chine en 1998).

⁴¹ On retrouve les variantes de ce terme, dont le champ sémantique, couvre exclusivement le chamane et son action rituelle, dans le dictionnaire comparatif des langues toungouso-mandchoues de V. I. Cincuis (1977 : 59).

de centres de tourisme rituel, la multiplication des ensembles de danses traditionnelles et des centres d'artisanat traditionnel, etc. Si aujourd'hui, la plupart de ces populations vit dans des villages de type russe de manière sédentaire, une partie importante de la population vit encore de chasse et de pêche et ce, surtout depuis la chute du communisme et la crise économique qui s'ensuivit. Il semble également que, si les langues des Toungouses de l'Amour sont aujourd'hui pratiquées par un très faible pourcentage de la population, l'artisanat (sculpture sur bois, couture et broderie, applications d'écorce de bouleau et de peau de poisson, etc.) se transmet encore de génération en génération. De plus, chez les Nanaïs et les Oultches, en tout cas, certaines croyances et pratiques rituelles semblent s'être conservées en particulier le port des petites représentations d'esprits en bois – *sèvèk*.

Les peuples qui parlent les langues de la famille linguistique toungouso-mandchoue, sont outre les Évenks, les Évènes et les Toungouses du bassin de l'Amour, les Mandchous et les Sibe :

Mandchou : 9, 8 millions (1990), 4,3 millions (1982). Ils sont officiellement considérés comme une minorité ethnique de Chine, dont l'auto-appellation est *Manju*. Les Mandchous actuels sont les descendants de créateurs de plusieurs dynasties de Chine. Depuis la dynastie Qing et jusqu'à nos jours, les Mandchous ont été fortement sinisés. Jusqu'en 1900, lorsqu'elles furent violemment chassées par les Cosaques russes, on trouvait dans la région de Blagoveščensk sur les rivières Zej et Burej (affluents gauches de l'Amour) des communautés chinoises et mandchoues. Ils sont aujourd'hui principalement localisés dans le nord-est de la Mandchourie, dans la région Ne Liaoning, mais on trouve aussi des communautés mandchoues importantes dans les grandes villes de Pékin et Hebei. On considère cinq territoires mandchous : les bassins de l'Amour, de la Nonni, du Sungari, de l'Oussouri et du Liao Manchu. On considère que les Mandchous ont perdu aujourd'hui leurs caractéristiques culturelles et qu'ils ne connaissent plus leur langue et déjà à la fin du XIX^e siècle, on comptait 10 % de locuteurs. Aujourd'hui, la langue mandchoue ne serait conservée que chez deux petits groupes mandchous vivant le long de l'Amour et de la Nonni (J. Janhunen, 1996 : 46-49).

Sibe : 170 000 individus (1990), 84 000 individus (1982). D'après les écrits, on ne sait trop si les Sibe doivent être considérés comme sous-groupe mandchou ou comme groupe indépendant. Cependant, pendant la période coloniale, les Sibe étaient comptés séparément des Mandchous. Aujourd'hui, les Sibe sont considérés comme une ethnie minoritaire de Chine à part entière. Le terme *sibe* vient de leur ethnonyme *Xibo*, *Xibe* et on les désigne aussi parfois par « Sibe Manchu ». Certains Sibe considèrent les Sien-Pei comme leurs ancêtres⁴². La raison pour laquelle on continue de considérer officiellement les Sibe comme ethnie séparée des Mandchous est l'existence d'une communauté sibe dans le bassin de l'Ili (*Yili*) (région de Jungaria au nord du Xinjiang) dans le Chabuchaer Xibo (appelé aussi *Qapqal Xibe*). Ces Sibe pratiquent un dialecte oral de la langue mandchoue, que l'on appelle « langue sibe » et qui, officiellement, n'est pas considéré comme du mandchou. Cette communauté compte 33 000 Sibe (1990), dont la majorité continue de parler leur langue, et ce, en dépit de la situation

⁴² Communication orale de P. T. Li.

multilingue de la région (Kazak, Ouïghour et Oïrat). On constate également chez ces Sibe, une relativement bonne conservation des traditions. J. Janhunen, considère qu'il serait acceptable de considérer ces Sibe (Jungaria Sibe), comme une diaspora mandchoue ayant conservé certains traits culturels mandchous. Néanmoins, la majorité des Sibe (environ 120 000 individus en 1990) vit dans le nord-est de la Mandchourie et principalement dans la région Liaoning. Dans cette région, et en dépit du fait qu'ils soient considérés comme sinisés, ils ont encore conservé quelques traits culturels propres, qui permettent de les distinguer des Mandchous et des Chinois Han (J. Janhunen 1996 : 49-50).⁴³

2 Histoire des Évenks du sud de la Iakoutie et de la région de l'Amour

Je présenterai ici l'histoire de Évenks éleveurs de rennes et chasseurs du sud de la Iakoutie et de la région de l'Amour. L'histoire récente de ce groupe évenk socialement signifiant, que j'ai étudié pendant cinq ans de terrain, est assez particulière. En effet, ils sont restés longtemps relativement ignorés, et peu touchés par la colonisation russe. La vie occidentale et moderne introduite par les Russes, n'a eu d'effets en profondeur sur ce groupe d'Évenks qu'à la fin des années 1940, et surtout dans les années 1960-1970,⁴⁴ c'est-à-dire bien plus tard que pour la majorité des autres groupes régionaux évenks. J'ai souhaité présenter son histoire également au travers de leurs propres points de vue, et ce, pour plusieurs raisons. La première est qu'il existe très peu de renseignements sur ce groupe régional et encore moins sur leur histoire récente. La deuxième est qu'il n'existe pas à ma connaissance d'ouvrage présentant l'histoire des Évenks sous leur propre regard.⁴⁵

Nous verrons donc, au cours de ces pages, le long processus de rencontre entre les Évenks et la « civilisation occidentale », qui a abouti à l'apparition des trois types sociaux des Évenks contemporains.

2.1 LA PERIODE DES TSARS

Rappelons que les premiers contacts entre les peuples de Sibérie et les Russes datent de la fin du XVI^e siècle, mais ont eu lieu principalement au XVII^e siècle. C'est sous Ivan le Terrible (1533-1584), que commence la colonisation de la Sibérie. En 1582, Iérmak et ses Cosaques du

⁴³ Ces informations paraîtraient sans doute très lapidaires et peut-être même inexactes aux sinologues, mais ces populations n'étant pas au centre de notre exposé, j'ai préféré me contenter de l'essentiel. J'ai utilisé cependant un ouvrage, que mon collègue chinois P.T. Li, spécialiste des Mandchous, considère comme très valable.

⁴⁴ En témoignent les articles suivants : Tugolukov 1962, 1975 ; Vasilevič 1930b, 1947, 1950, 1961 ; 1961, 1964.

⁴⁵ Mis à part, bien sûr, quelques œuvres littéraires comme celle de A. Nemtuškin (1987), où quelques éléments historiques sont présentés sous la vision des Évenks, mais ces auteurs ont écrit sous la période soviétique et seule une lecture « entre les lignes » permet d'avoir une vision réelle des événements.

Don montrent l'exemple en franchissant l'Oural. La Sibérie occidentale est alors considérée comme conquise. Pierre le Grand (1682-1725) et Catherine II (1762-1796) seront les dirigeants de l'Empire russe qui auront le plus soutenu les missions de découverte et de conquête de la Sibérie. En somme, c'est entre la fin du XVI^e siècle et le XIX^e siècle que la Sibérie, telle qu'on la connaît aujourd'hui, sera colonisée.

Dès le début du XVII^e siècle, les peuples de Sibérie sont soumis à l'impôt en fourrure (iassak). Et, dès la fin du XVII^e siècle, cet impôt représentera le tiers des ressources annuelles de l'Empire russe.⁴⁶ Les premiers Évenks à être soumis à cet impôt sont ceux situés entre l'Ob et le Iénisséï, et ce dès 1619 (sous les premiers Romanov), en même temps que les autres peuples de cette région comme les Kètes (autrefois appelés les Ostiaks).⁴⁷ C'est à cette époque que furent créées les premières villes de Sibérie, comme Tioumen et Tobolsk en 1586, Iénisséïsk en 1619, Iakoutsk en 1632 et Okhotsk en 1649. Quant à la région de l'Amour, elle reste longtemps une zone indéfinie où se croisent russes et chinois. Le traité de Nerčinsk (1688) marque des relations de bonne entente entre la Russie et la Chine. Par ce traité la Russie renonce au bassin de l'Amour, mais obtient le droit de commercer dans la région, en particulier avec les Chinois. Cette région resta pendant plusieurs siècles un lieu de commerce entre les Russes, les Chinois et les peuples autochtones. Mais, il y avait dans toute la Sibérie une petite population de paysans et de commerçants russes, arrivés quelques années avant les Cosaques.⁴⁸ V.A. Aleksandrov, qui consacre son ouvrage à la Sibérie de l'Est dans la première moitié du XVII^e siècle, souligne que, dans les années 1630, des centaines de marchands ou de paysans russes, venus de l'ouest de l'Oural, se déplaçaient, chaque année, vers l'est de la Sibérie, jusqu'à l'Angara et l'Ilim (V.A. Aleksandrov 1984 : 12).

C'est dans les années 1620 que les premiers commerçants russes se sont installés en Iakoutie. Dans les années 1630, ils occupaient déjà quelques territoires sur le cours moyen de la Léna et le long de ses affluents, le Viljuj, l'Aldan et l'Amga. Dès la fin des années 1630, les Iakoutes sont considérés comme sujets de l'Empire russe et sont soumis à l'impôt en fourrure, et les premiers heurts armés ont lieu entre les Russes et les Iakoutes. Pour la collecte de cet impôt, les Russes avaient désigné des « princes » (« *knjaz* » en russe, *tojon* en iakoute) parmi les Iakoutes, mais ces « princes » profitaient de leur autorité pour rassembler les clans contre les Russes. Dans les années 1630 - 1640 des heurts constants ont lieu entre Russes et Iakoutes. La deuxième moitié du XVII^e siècle est marquée par la fuite d'une partie des Russes de

⁴⁶ Cf. Maksimov, Lexanov, Rumjancev, 2001 : 31.

⁴⁷ A. A. Bordnikov, 2001 : 2 ; Maksimov, Lexanov & Rumjancev, 2001 : 25.

⁴⁸ Pour en savoir plus sur les populations russes de Sibérie, voir F.-X. Coquin, 1969.

Iakoutie et par l'annexion et la soumission au iassak des territoires du nord-est de la Iakoutie. C'est à cette époque que la Iakoutie fut organisée en divisions administratives, désignées par les termes russes « *ostrog* », « *zimov'e* », « *upravo* », etc. Chaque division administrative avait, entre autres, pour tâche de gérer les affaires ethniques.⁴⁹ En 1670, les populations iakoutes et toungouses, situées entre les affluents droits de la Léna et le littoral d'Okhotsk furent complètement soumises à l'impôt en fourrure.⁵⁰ Il s'agissait des régions administratives suivantes : -Ust'-Kamnunskij zimov'e (fondé en 1634), qui administrait les Iakoutes et Toungouses de l'Aldan (cours inférieur) et de la Maj ; -les ostrog de Butal'skij (1637), de Učurskij et de Tontorskij (1662), situés au confluent de l'Aldan et de la Maj, -des groupes de chasseurs toungouses étaient administrés par les zimov'je de Taujskij, de Motyklejsk et par l'ostrog de Okhotsk. Les Toungouses de la Ud (littoral d'Okhotsk), dont les territoires de chasse s'étendaient sur les rivières Zej, Selemdža, Burej et Amgun', étaient dirigés par l'administration des ostrog de Tuturskij (1659) et de Udskij (1679) (V.A. Aleksandrov 1984 : 8-16).⁵¹

Soulignons que Pojarkov et ses Cosaques sont les premiers Russes à découvrir l'Amour grâce aux indications des Évenks. Ces Évenks (Oročon et Manègre) nomadisaient sur le Zej et désignaient le fleuve Amour, par les noms *šilkar*, *silkar*. Au cours de son voyage depuis Iakoutsk jusqu'à l'Amour entre 1643 et 1646, Pojarkov rencontre sur le Zej et l'Učur plusieurs groupes évenks auprès desquels il collecte massivement l'impôt en fourrure, sans grande difficulté (N. Sverbeev 1857 : 30).

A.A. Brodnikov souligne que selon la plupart des documents officiels anciens la collecte du iassak se faisait sans heurt. Cependant, selon les archives qu'il a consultées, les Toungouses de Sibérie septentrionale se révoltaient fréquemment contre les percepteurs du iassak. Les archives mentionnent régulièrement l'assassinat de représentants de l'administration impériale. Les Toungouses de cette région auraient donc opposé une forte résistance à la collecte du iassak pendant tout le XVII^e siècle (Brodnikov 2001 : 3, 2). Dans le sud de la Sibérie, le commerce des fourrures avait commencé bien avant l'arrivée des Russes. En effet, et ce depuis fort longtemps, les Mongols, mais aussi les Chinois entretenaient avec les Évenks et les Toungouses du bassin de l'Amour des relations de troc (fourrures contre

⁴⁹ En 1708, la Sibérie est considérée comme l'une des 8 régions de l'Empire des Tsars. Entre 1719 et 1724, la Sibérie a 3 « gouvernements » : Tobolsk, Iénisséïsk et Irkoutsk. À la tête de chacune de ces subdivisions administratives, se trouve une garnison militaire. Chacune de ces subdivisions se subdivise à son tour. En 1764, Iakoutsk devient un « gouvernement » (« *gubernija* » en russe). La Iakoutie obtient alors son premier gouvernement.

⁵⁰ Il s'agit des populations situées sur les rivières Aldan (cours inférieur), Maj, sur le littoral de la mer d'Okhotsk, sur la Ud, affluents nord de l'Amour (Zej, Selemdža, Burej, Amgun'.

⁵¹ Le territoire que l'on comprenait sous l'appellation Iakoutie allait autrefois jusqu'à la mer d'Okhotsk.

marchandises diverses). L'arrivée des Russes et surtout l'instauration de l'impôt en fourrure mirent en danger ce commerce, et les Toungouses se trouvaient fort désavantagés de devoir donner sans contrepartie leurs fourrures aux Russes. Cette situation engendra de nombreux conflits armés contre les percepteurs de iassak. Dans cette région, les conflits rassemblaient parfois jusqu'à plusieurs milliers de Toungouses et parfois même des bataillons unissant des représentants de plusieurs peuples qui demandaient aux Chinois de leur prêter main forte (Brodnikov 2001 : 4 ; N.N. Stepanov 1939).

Dans les années 1720, les tsars décident de réglementer par des lois la vie des assujettis au iassak. Pierre le Grand, qui institua la monarchie absolue, voulut également contrôler les Sibériens en définissant leurs droits, leurs pouvoirs, mais aussi en considérant leurs chefs de « clan »⁵² comme des représentants de l'Empire russe. Ainsi, en 1728, il fut interdit à tout assujetti à l'impôt en fourrure de sortir de son « clan » ou de passer d'un « clan » à un autre. Chaque assujetti au iassak avait obligation de suivre toutes les lois de l'Empire, et d'obéir à son chef de « clan », dit « prince ». En 1763, Catherine II décida de réformer le système du iassak. Suite à cette réforme, on comptait dans toute la Sibérie 132 000 hommes redevables de l'impôt et les autochtones de la Iakoutie fournissaient 46,6 % du iassak de toute la Sibérie. Selon cette réforme, l'impôt, d'une valeur annuelle fixée d'avance, pouvait être payé en fourrure bien sûr, mais aussi en viande ou en argent. Une fois payé le iassak, les autochtones étaient libres de vendre leurs fourrures dans les foires commerciales (Maksimov, Lexanov & Rumjancev 2001 : 31-32).

L'arrivée des Russes en Sibérie, l'imposition en fourrure, et la création de « princes » autochtones comme intermédiaires, eurent pour conséquences un développement important des échanges commerciaux et des contacts entre les peuples, mais entraînèrent également des déplacements fréquents de populations autochtones vers des foires commerciales.⁵³

Le développement de l'administration impériale et du commerce attirait de plus en plus de Russes, dont des commerçants et des agriculteurs. Des archives russes précisent que parmi les tout premiers Russes à s'être installés en Iakoutie, certains étaient déjà au XVIII^e siècle complètement assimilés aux Iakoutes et aux Évenks, « jusqu'à en oublier leur identité, leur langue et leurs mœurs ». En effet, ces Russes, plus ou moins laissés sans solde par leur administration, vivaient à la manière sibérienne de chasse et de pêche et avaient épousé des autochtones (F.G. Safronov 1978 : 215).

⁵² Ici, il ne s'agit pas forcément de clan, dans le sens « unité signifiante de parenté, selon les termes évenks », mais d'une division plus ou moins artificielle de la population évenke par l'administration russe. Aussi, ici, je place le terme clan entre guillemets.

⁵³ V. A. Aleksandrov 1984 : 33.

2.1.1 QUELQUES DONNEES SUR L'HISTOIRE DES ÉVENKS DE IAKOUTIE DU SUD ET DE LA REGION DE L'AMOUR

On voit donc qu'au XVII^e et au tout début du XVIII^e siècle, les Évenks de notre groupe ne semblent pas encore être contraints à l'impôt en fourrure. Mes informateurs âgés, qui ont acquis une connaissance de leur passé sur plusieurs siècles selon la tradition orale, m'ont dit que leurs ancêtres étaient administrés sous l'époque des tsars par la région de Olëkmink : « Autrefois, les Évenks qui vivaient dans les zones des villages évenks actuels de Ust'-Njukža, de Tjanja, de Tokko et d'Olëkmink étaient administrés par une seule et même division territoriale, celle d'Olëkmink. Puis l'administration de cette région considéra séparément ces Évenks, qu'elle administrait en deux groupes distincts, les Évenks du cours supérieur de l'Olëkma et ceux de son cours inférieur. Quant aux Évenks nomadisant sur les rivières Tipton, Gonam, Sutam, Algoma (village actuel de Iengra), ils appartenaient à une autre division administrative. »⁵⁴

J'ai pu retrouver une trace de cette région dans les sources. En 1720, ce que l'on appelait l'« *uezd* » de Iakoutsk couvrait un territoire immense correspondant aux bassins du Viljuj, de l'Olëkma, de l'Aldan, de la Léna, de l'Olenëk, de la Jana, de l'Indigirka et de la Kolyma. Au sein de cet Uezd, on comptait une vingtaine de « zimov'e » qui avaient pour charge de collecter le iassak. Au XVII^e siècle, il y avait trois zimov'e sur l'Olëkma et l'on y avait désigné un « prince » (déformé en *kinigè* par les Iakoutes et les Évenks). En 1633, au confluent de l'Olëkma et de la Léna, fut construit un site rural, qui porte le nom de Olëkmink.⁵⁵ En 1635, les Russes de ce village sont chargés de collecter l'impôt en fourrure et en 1675, des Cosaques sont envoyés pour leur prêter main forte. En 1775, une subdivision administrative portant le nom d'Olëkmink est créée. Et le village de ce nom devient le centre des commissariats à la collecte de l'impôt en fourrure.

Dans la première moitié du XIX^e siècle, Olëkmink devient une petite ville cossue et très commerciale de quelques centaines d'habitants, tandis que son territoire administratif s'agrandit considérablement (F.G. Safronov 1978 : 26-34 ; Majnov, 1898 : 1). Au XIX^e siècle ont lieu tous les ans dans cette ville, au mois de juin, des foires commerciales de grande ampleur où se rencontrent les chasseurs évenks et iakoutes et les commerçants. De nombreux marchands se rendaient plusieurs fois par an dans les campements nomades des Évenks pour

⁵⁴ Il s'agit principalement des nomades évenks Sergej Feodotovič Vasil'ev (Ust'-Njukža) et de Kim Stepanovič Neustroev (Iengra), tous deux fils de chamanes. Ils sont nés petits derniers d'une famille d'une dizaine d'enfants et de parents âgés, eux-mêmes nés de parents âgés. Ainsi, ils ont acquis le savoir de leurs anciens. Le problème du traitement de ces informations est qu'elles ne comportent pas de dates précises, mais un enchaînement de générations. Les dates que j'énoncerai seront donc approximatives.

⁵⁵ Aujourd'hui, c'est une petite ville de Iakoutie, dont la population est russe et iakoute.

acheter des fourrures, qu'ils échangeaient souvent contre des pièces métalliques, du tissu, des perles, de la farine, du thé, du sucre, mais aussi de l'alcool.

Plusieurs décembristes furent envoyés à Olëkminsk, dont Murav'ev-Apostol et Podjakov qui enseignaient à l'école et organisaient des soirées mondaines dans cette petite ville (Safronov 1978 : 222-225).

Pendant ce temps, principalement dans la ville de Iakoutsk, une élite de commerçants et d'intellectuels iakoutes est apparue. Ces Iakoutes vivent à la russe dans des maisons en bois et tirent leurs ressources du commerce, mais aussi de différents emplois dans l'administration. Les mariages mixtes entre les Russes et les Iakoutes se multiplient, et il en naît des enfants aux traits asiatiques, mais à la peau blanche et aux yeux bleus, que l'on appelle en iakoute *bayynaj*.

Pendant la deuxième moitié du XIX^e siècle, les terres du sud-est sibérien qui nous intéressent sont encore pratiquement inconnues. Le général-gouverneur de Sibérie Orientale, un certain Murav'ev, effectue une mission de reconnaissance le long de l'Amour (en 1854) avec une petite troupe. Sur la Šilka (affluent gauche de l'Amour), le général-gouverneur et ses soldats rencontrent des Toungouses, qu'ils trouvent très plaisants et considèrent comme des amis des Russes. Il est précisé dans le rapport de mission que le général leur a même offert sa médaille de guerre. Après un mois de route, ils rencontrent des Évenks oroçon, des éleveurs de rennes, qui chassent dans la taïga du bassin de l'Amour et vivent dans des tentes coniques recouvertes d'écorce de bouleau. Ils remarquent que seuls certains Évenks parlent quelques mots de russe, sans doute appris auprès de Cosaques de passage. Ils s'étonnent également que ces Oroçon, isolés de tout, soient capables de leur donner autant de renseignements sur des peuples éloignés, comme ceux de Mandchourie. Le long de l'Amour, ils rencontrent des Manègre, qu'ils estiment être en tout point semblables aux Oroçon, car ils partagent la même langue et le même mode de vie de chasseurs nomades. La seule distinction entre eux est que les uns se déplacent à renne et les autres nomadisent à cheval. Ils remarquent que les Oroçon vivant plus proches de l'Amour - donc plus proches des Mandchous - n'ont pas le même type d'habit que les Oroçon du nord. Ils notent également que la collecte du iassak, qui a lieu l'été chez les Oroçon et les Manègre, se passe sans heurt ; et bien souvent, précisent-ils, ce sont les Évenks eux-mêmes qui apportent les fourrures à la ville (N. Sverbeev 1857 : 33-35). Sur la Burej, ils notent la présence d'un petit village avec une petite église, où tous les ans entre fin

février et début mars se tient une foire commerciale, réunissant les peuples autochtones de la région et les marchands venus de Iakoutsk (*ibid.* 1958 : 59).⁵⁶

Usol'cev fut l'un des rares scientifiques de l'époque à s'approcher de la région qui nous concerne. Lors de son expédition de 1855 à 1862, il parcourt une partie sud-est de notre région. Parti à cheval de la Šilka avec une petite armée et un guide toungouse, ils parcourent une route harassante, où ils manquent de mourir de faim et perdent presque tous leurs chevaux tant le territoire est accidenté. Ils traversent les collines de Tandy (non loin de la rivière Tynda, et de l'emplacement de la ville actuelle de Tynda) et rejoignent les rivières Gikjuj et Ollongro, coulant sur les contreforts des monts Stanovoï, au sein d'une zone irriguée de si nombreux cours d'eau qu'ils se perdent maintes fois et épuisent leurs réserves. Là, leur guide toungouse découvre des traces de rennes domestiques, qu'ils suivent pour trouver un campement de nomades. Tous se réjouissaient de rencontrer des Oročon chez qui ils pourraient acheter des rennes afin de remplacer leurs chevaux, parfaitement inaptes à traverser de tels territoires. Arrivés au campement, ils apprennent que ces Oročon nomadisent habituellement sur le territoire de la région d'Irkoutsk.⁵⁷ Ces derniers acceptèrent de vendre seulement deux rennes à Usol'cev, lui donnèrent quelques provisions et lui indiquèrent la route à suivre vers l'Ilikan. Ces Oročon furent les seuls êtres humains qu'ils rencontrèrent en trois mois de route. Ce n'est qu'après plusieurs mois de route encore, sur le cours supérieur du Zej, qu'Usol'cev rencontra de nouveau des Toungouses, cette fois des Manègre. Apercevant les blancs, ces Manègre prirent peur et s'enfuirent du campement à toutes jambes et le voyageur ne put rien obtenir d'eux (*Putešestvie po Amuru i Vostočnoj Sibiri...* 1868 : 228- 232). Ainsi, l'immense territoire habité par les Évenks que traversa Usol'cev jusqu'à la Mandchourie était, semble-t-il, dépourvu de présence russe, et les Évenks qu'ils rencontra avaient encore peur des blancs dans les années 1850-1860.

Pasvik, médecin de la Compagnie aurifère « Verxne-Amur », donne quelques renseignements sur les Évenks (Oročon) éleveurs de rennes du cours supérieur de l'Amour et de l'oblast' de l'Amour.⁵⁸ Plus précisément, il parle des Oročon des sources de l'Amour et de ses affluents, les rivières Amazaru, Urka, Oldoj et des rivières Ur et Urkan (affluents du Zej) où nomadisent six « clans » évenks, d'une population totale de 946 individus. Cette zone se trouve très au sud de celle qui nous intéresse. On trouve, cependant, même si cela n'est pas

⁵⁶ Sverbeev note les noms vernaculaires, russes et chinois de plusieurs cours d'eau. Ainsi, on apprend que le nom Zej est un nom russe et que son appellation locale est *Czinkiri* et la rivière Burej porte aussi le nom évenk de *Njuman-bira*.

⁵⁷ Il s'agit de la division territoriale de l'époque.

⁵⁸ Il s'agit de la division territoriale de l'époque.

forcément pertinent, deux noms de clan évenk dont j'ai rencontré des représentants dans ma région, *bullët* et *bojagir* (qui pourraient être en fait des *pujagir*). Pasvik note que ces Évenks avaient déjà des prénoms et des noms de familles à consonance russe. Cela signifie qu'ils avaient été baptisés par les popes orthodoxes, au moins deux générations au préalable. Selon la terminologie vernaculaire que donne Pasvik, ces Oročon avaient, semble-t-il, le même dialecte que ceux que j'ai rencontrés. Toujours selon cet auteur, les chamanes exerçaient à l'époque sans être inquiétés par les autorités religieuses. Cependant, les icônes orthodoxes avaient déjà fait leur entrée dans les habitats oročon, puisque Pasvik précise que les chamanes exigeaient que toutes les icônes soient sorties de la tente avant de pouvoir réaliser leurs rituels. Pasvik mentionne également que les mariages et les naissances des enfants étaient annoncés aux popes et aux administrations, avec souvent une à plusieurs années de retard, lorsque les Oročon avaient l'occasion de venir dans les rares sites urbains de la région, comme Albazinsk. Ces Oročon chassaient encore principalement à l'arc, à la lance et avec des systèmes de piégeage pour les animaux à fourrure et pour le gros gibier. Seuls certains d'entre eux avaient des fusils à poudre. D'un point de vue administratif, ces Oročon étaient officiellement subordonnés à l'administration de l'oblast' de l'Amour. Selon cet auteur, ils étaient également organisés en « principautés » et chaque « clan » avait son chef (« prince »), chargé de la collecte du iassak. Tous les hommes de 18 à 50 ans étaient soumis à l'impôt en fourrure. Le chef de « clan » était élu parmi les anciens pour une période de trois ans. Si le « clan » comportait de nombreux individus, le chef pouvait désigner des délégués. Des réunions de « clan », appelées *suglan*⁵⁹ avaient lieu de façon relativement régulière, principalement pour les réélections de chefs et pour la collecte du iassak. Ces réunions pouvaient à l'occasion permettre de régler les affaires criminelles ou les conflits entre membres du même « clan ». Mais la tâche principale de ces chefs de « clan » était bien de collecter l'impôt en fourrure (Pasvik 1883 : 79-81, 106-117, 123).

I.I. Majnov effectua une mission en Iakoutie, sous l'égide de la Société de Géographie de Russie, entre 1894 et 1896, dont le but était d'étudier les conséquences des exploitations minières sur les populations indigènes situées entre les rivières Vitim, Olëkma et le littoral d'Okhotsk. En ce qui concerne la région d'Olëkminsk, Majnov précise qu'il n'existe aucune archive concernant les Évenks avant 1784. Analysant les archives, il met en doute les chiffres de population cités et les données de Georgi sur les Évenks de la région d'Olëkminsk. Selon les

⁵⁹ Le terme, supposé évenk – *suglan*, fut repris lors de la création de l'okrug autonome évenk, pour désigner le « gouvernement » évenk. Il fut également repris, pendant la période communiste pour désigner les réunions des cellules évenkes du parti communiste. Ce mot existe en mongol sous sa forme *cuglan*.

archives, les Évenks d'Olëkminsk (cours inférieur de l'Olëkma) apportaient beaucoup plus d'impôt en fourrure que les Iakoutes de la même région. Les sources du XVIII^e siècle tendent à prouver qu'avant l'arrivée des Russes, les Évenks étaient installés dans le bassin de l'Olëkma, bien avant les Iakoutes. Les Évenks de l'Olëkma, chassaient encore avec des arcs et des lances en 1820. Majnov souligne que le nombre des Évenks de l'Olëkma a doublé au cours du XVIII^e siècle, tandis que leur aire de nomadisation avait diminué sous la pression des Iakoutes (Majnov 1898 : 1, 14, 16, 23).

Les Évenks d'Olëkminsk ont été christianisés entre la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e siècle. Encore à la fin du XVIII^e siècle, on ne rencontrait presque que des Évenks portant des prénoms vernaculaires, tandis qu'en 1830, la grande majorité des Évenks de cette région portaient les noms russes de Piëtr et Ivan (Majnov 1898 : 22-23). Cependant, selon le rapport d'un missionnaire orthodoxe de 1907, les Évenks de Transbaïkalie (dont faisaient partie quelques groupes de parenté évenks qui nous concernent) auraient été christianisés entre 1861 et 1905. Avant cette période, trouver des Évenks baptisés était chose extrêmement rare (Tugolukov 1962 : 72).

Plusieurs sources précisent que dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, le commerce de fourrure avec les Évenks était tenu par les Russes, mais surtout par les Iakoutes, qui se rendaient souvent à dos de cheval jusque dans les campements des Évenks et réalisaient une grande partie de leur bénéfice en favorisant l'addiction à l'alcool dans la population nomade et en pratiquant le système de l'endettement pour s'assurer une clientèle captive. Les Russes et les Iakoutes avaient organisé des foires commerciales dans la région d'Olëkminsk, en particulier sur le lieu dit Tugus-Omuktjax (nom de lieu iakoute), où tous les Évenks se rassemblaient pour vendre à bas prix leurs produits de chasse (Majnov 1898 : 26-27).

Majnov analyse en détail les relations entre Iakoutes, Russes et Évenks dans cette période de l'histoire. Tout d'abord, l'administration russe de cette région a longtemps eu à gérer des conflits relatifs à l'appartenance des territoires de chasse entre les Évenks et les Iakoutes. L'administration tendait à céder aux revendications des Iakoutes, et les Évenks ont donc vu leurs territoires réduits aux zones de montagnes.

L'administration russe développa rapidement une hostilité envers les Iakoutes et les marchands russes, qui se rendaient fréquemment dans les campements nomades pour échanger des fourrures contre de l'alcool. En effet, les commerçants devançaient les autorités russes dans l'achat des fourrures et entravaient la bonne collecte du iassak. Par conséquent, plusieurs oukases russes, dont ceux de Catherine II, interdisaient aux marchands russes et iakoutes

d'« exploiter » les peuples minoritaires de Sibérie. En 1833, un autre oukase interdit aux Iakoutes et aux Évenks de se rendre dans les foires commerciales avant la collecte du iassak. Dans les années 1820, les décisions administratives prises dans plusieurs régions, en particulier celle de Vitim, précisaient que chaque Évenk devait avoir sa propre parcelle de chasse (Majnov 1898 : 27-30).

Le fait que les Iakoutes soient les principaux intermédiaires commerciaux entre les Évenks et les Russes et qu'ils basent leur commerce sur le troc d'alcool (tout comme les Russes d'ailleurs) a été noté par tous les auteurs de l'époque et ce dans toutes les divisions territoriales de la Iakoutie.

Dans la région de l'Olëkma, les conflits territoriaux entre Iakoutes et Évenks ne cessent et de nombreux Évenks s'enfuient vers le sud, dans les zones de monts boisés de taïga, allant parfois même jusqu'à la frontière chinoise. Mais là, précise l'auteur, une deuxième malchance devait les atteindre.

Dès les années 1840-1890, de nombreux gisements miniers furent découverts dans leurs territoires montagneux. Dès le début des exploitations, les feux de forêt se multiplient, les Évenks sont engagés pour transporter du matériel sur le dos de leurs rennes, et leurs troupeaux, épuisés par le transport, diminuent rapidement. Certains groupes éleveurs de rennes nomades se voient contraints de travailler dans les mines, ils coupent du bois, préparent les foin pour les chevaux des mines et effectuent différents travaux. D'autres Évenks sont contraints pour survivre de vendre leurs rennes aux employés des mines. Majnov conclut sur une note admirative à l'égard des Évenks, précisant que cette nouvelle situation « ne les a pas abattus, qu'ils se battent pour leur survie et qu'ils ont fait le difficile choix entre ne rien changer de leur mode de vie et disparaître à tout jamais ou savoir s'adapter pour survivre. En dépit des multiples difficultés, des malchances successives qui les frappaient et de l'absence totale d'aide extérieure, les Évenks combattent avec les moyens dont ils disposent pour sauver leur existence : certains adoptent même l'élevage de chevaux ou de vaches... » (Majnov 1898 : 32-34).⁶⁰

Ces informations concernent les Évenks des rivières Olëkma, Vitim et Aldan (cours inférieur). On constate donc dans cette région, entre les XVIII^e et XIX^e siècles, une modification relativement brutale de la répartition géographique des clans évenks. Certains de ces clans sont presque totalement partis de la région, comme les *kindigir*. La présence de ce

⁶⁰ Selon Majnov (1898 : 35), ces événements concernent plusieurs clans évenks de la région, comme les *sologon*, les *bullët*, les *njurmagan*, les *pujagir* et les *Buta*, dont j'ai rencontré des descendants (plus ou moins directs) lors de mes terrains.

clan est mentionnée par plusieurs auteurs comme Majnov (1898), Pasvik (1883) et dans les archives (B.O. Dolgix 1960 : 326 ; Tugolukov 1962 : 69-70) sur les rivières Vitim, Čara, Tokko et Olëkma. Mais, lors de mes terrains, je n'ai pu rencontrer aucun représentant de ce clan, sauf en 1994, dans une seule famille nucléaire du village d'Évenks iakoutisés de Kūdū-Küel (cours inférieur de l'Olëkma). De plus, cette époque est marquée par l'arrivée dans la région de nouveaux clans évenks, comme les *ijèlahèl* par exemple. Enfin certains groupes de parenté iakoutes se sont mélangés aux Évenks locaux, et sont apparus alors des clans désignés par les Évenks eux-mêmes et par les ethnographes comme clans « métis » (évenk-iakoute). Il s'agit principalement des *jakotkar* et des *èmis* (Tugolukov 1962 : 70). Nous envisagerons plus en détail ces mouvements dans les chapitres suivants.

À la fin du XIX^e siècle, les Évenks de l'actuel oblast' de Čita étaient administrés par la région d'Olëkminsk (Tugolukov 1962 : 72).

En somme, selon ces différentes sources, les Évenks situés entre les rivières Vitim et Olëkma ont été relativement épargnés par la colonisation jusqu'au début du XX^e siècle (Tugolukov 1962 : 72).

Mais revenons plus précisément à notre région. S.Ja. Podjakonov, qui mène une expédition dans la zone géographique qui nous intéresse de 1896 à 1897, trouve son guide évenk dans la ville d'Olëkminsk. Cet Évenk était venu de la rivière Ikimda pour donner des fourrures à un commerçant iakoute et il accepte volontiers de guider l'expédition et de prêter ses rennes, connaissant suffisamment le sud de la Iakoutie. Podjakonov ne rencontre aucun autochtone dans la région des sources de l'Amga et remarque que les rares Évenks nomadisant le long de l'Olëkma (cours inférieur) ne s'aventuraient pas vers les sources de l'Amga. Obligé de passer l'hiver dans la région, il souligne l'extrême dureté du climat. Remontant le cours de l'Aldan, il choisit de ne pas faire confiance aux cartes géographiques en sa possession et demande aux Évenks de lui en faire une, qui lui servira pour le reste de sa mission.⁶¹ Il remarque que les Évenks considèrent les distances en « jours de route » et que les Évenks de l'Olëkma qui l'accompagnent considèrent les sources de l'Aldan comme une terre très lointaine et inaccessible (Podjakonov 1901).

Ceci tendrait à prouver qu'à cette époque les Évenks du cours inférieur de l'Olëkma ne se déplaçaient pas jusqu'aux sources de l'Aldan, comme c'est encore le cas aujourd'hui. En

⁶¹ Les Évenks ont dessiné des cartes (souvent sur de l'écorce de bouleau), pour les explorateurs de presque toute la Sibérie : Middendorf (en 1843), Maak (en 1854), Axtè (en 1852), Schwartz (en 1858), Kropotkin (en 1866), Adler, Martin (en 1897), etc. (A. Lavrillier 2004).

revanche, leurs aires de nomadisation respectives s'arrêtent près l'une de l'autre, au niveau de la Neluki (selon Podjakonov). Et selon mes observations de terrain, la rivière Neluki est le lieu des campements d'été de certains groupes de parenté évenks que j'ai rencontrés. C'était donc le seul endroit où les Évenks du cours inférieur de l'Olëkma et ceux des sources de l'Aldan pouvaient se trouver en position de voisinage.

Ayant atteint les monts Stanovoï, Podjakonov remarque qu'au passage des cols, on trouve accrochés aux arbres ou sur les rochers des rubans de tissus aux couleurs vives. Il note que les Évenks construisent des barques en écorce de bouleau aux bords très relevés, qu'ils utilisent dans les rapides. Mais à certains niveaux d'eau, ils se refusent à employer leurs barques et préfèrent transporter à pied ou à dos de rennes, dans les massifs accidentés des monts, les lourdes charges d'aliments et de matériaux qu'ils transportent depuis le site urbain d'Olëkminsk.

En 1898, Podjakonov fut chargé d'explorer la région de Timpton. Aucun des Évenks d'Olëkma n'accepta de l'accompagner dans ces contrées jugées trop lointaines. Il réussit tant bien que mal, et en payant, à convaincre l'un des Évenks de l'Aldan de lui servir de guide et de prêter ses rennes à l'expédition. Podjakonov avait prévu de traverser l'Aldan, puis de déboucher sur la Njukža (cours inférieur) pour arriver enfin sur le Timpton, mais il ne put réussir et dut choisir un autre trajet pour rejoindre le Timpton. Au cours de ce trajet périlleux Podjakonov et les siens durent construire plusieurs radeaux pour transporter les hommes et les rennes. Sur le cours inférieur de l'Aldan (rivière Siregli), Podjakonov constate au sein d'un territoire désert la présence d'une petite église orthodoxe et, tout près, d'une construction avec de nombreuses perches, que son guide reconnaît comme un lieu de rituel chamanique. Arrivé sur le Timpton, Podjakonov demande aux Évenks s'ils se souviennent d'une expédition précédente dans la région, par exemple de celle de Pestrikov qui n'avait donné aucun signe de vie après son départ. Il ne reçut aucune réponse, sauf de la part d'un doyen évenk, qui affirma que fort longtemps auparavant deux groupes de Russes avaient remonté le cours de l'Aldan. Ces derniers, selon l'informateur, s'étaient séparés en deux groupes, l'un pour remonter le Timpton, l'autre pour remonter l'Aldan, et Podjakonov ne comprend pas de qui il peut s'agir. Par ailleurs, le guide évenk du voyageur lui raconta que les Iakoutes descendaient souvent le cours de l'Aldan en radeau pour venir commercer avec les Évenks nomades (S.Ja. Podjakonov 1901 : 44-63).

Podjakonov a donc bien traversé la région qui nous intéresse et nous offre l'image d'une immense zone quasi déserte, où les Russes sont pratiquement absents, à l'exception de

quelques petits sites urbains et des villes d'Olëkminsk et d'Aldan (fondée en 1771⁶²), où visiblement les Évenks apportaient eux-mêmes l'impôt en fourrure. De plus, il semble que ce soit, ici aussi, principalement les Iakoutes qui tiennent le commerce avec les Toungouses.

Avant d'analyser les changements apportés par la colonisation russe, voici comment les Évenks contemporains de notre région racontent les premières rencontres de leurs ancêtres avec des Russes :

« Vivaient ensemble des Évenks. Seuls deux d'entre eux avaient déjà vu des *lu:ča* (blancs, russes). Mais les récits et les descriptions de ces êtres étranges aux visages poilus et aux yeux gelés, avait déjà fait le tour de la taïga et animaient souvent les soirées où tous riaient de bon cœur et ouvraient de grands yeux. Mais voilà qu'un jour ça leur est tombé dessus ! L'un des Évenks, revenant de la chasse, accourut au campement essoufflé et paniqué et raconta qu'il avait vu les traces d'une très étrange créature à deux pattes, aux traces de pas immenses et très étranges – ce devait être un animal féroce, très dangereux, inconnu des Évenks. Tout le campement prit peur, saisit arcs, lances et *upkan* (« palma » en russe)⁶³ et partit en direction des traces pour chasser la bête. Suivant les traces, cachés dans les buissons, ils tombèrent sur la créature : une sorte d'être humain, mais de très grande taille, le visage plein de poils, un gros sac sur le dos, avec des yeux sans couleur comme s'ils avaient été gelés et qui portait aux pieds de très étranges chaussures. Les Évenks, apeurés, armés jusqu'aux dents, sortirent des buissons et entourèrent l'étrange créature. Là, ils virent que l'intrus était d'une grande maigreur, chancelait et tremblait de tous ses membres. Sous la menace des armes, ils le conduisirent au campement. L'intrus leur parlait dans une langue incompréhensible. Les Évenks envoyèrent alors chercher, dans un campement voisin, un Évenk qui connaissait quelques mots de la langue des *lu:ča*. Pendant deux jours, ils vécurent avec le Russe sans pouvoir le comprendre et tous les Évenks voisins se pressaient pour l'observer. Une fois le « traducteur » arrivé, ils comprirent avec grande difficulté que le Russe faisait partie d'un groupe de gens qui regardait les pierres (géologue ou géographe), qu'il s'était perdu dans la forêt, qu'il avait erré pendant plusieurs jours sans manger et qu'il devait rentrer dans une ville du nom de Bolšoj Never. Pendant quelques semaines, les Évenks remirent sur pied le pauvre Russe et ils devinrent amis. Les nomades décidèrent de l'aider et l'accompagnèrent à renne, jusqu'à la ville. Ce fut la naissance d'une longue amitié entre ces Évenks et ce Russe. Comme quoi, à l'époque les Russes, c'était une rareté ! »⁶⁴

J'ai entendu ce récit en 1999, un soir où tous les nomades du campement s'étaient réunis sous la tente du conteur. Ce genre de récit historique est conté sur le ton de la drôlerie et fait beaucoup rire autant les anciens que les jeunes. Le conteur, Vitalij E. Vasilev, l'a entendu

⁶² F. G. Safronov 1978 : 34.

⁶³ Il s'agit d'un instrument composé d'un long manche et d'une longue lame tranchante. Il servait autrefois tant à se frayer un chemin dans l'épaisse forêt à la manière d'une machette, ou à débiter le bois, qu'à chasser le gros gibier ou à la guerre. Aujourd'hui, presque chaque campement nomade transporte dans ses affaires, bien caché des regards étrangers, l'*upkan* de ses ancêtres. Mais, les fonctions de cet instrument sont remplies aujourd'hui par le fusil ou la hache occidentale.

⁶⁴ En milieu de taïga, il est encore aujourd'hui, très rare de rencontrer des occidentaux. Je me souviens qu'en 1999, je venais d'arriver après quatre jours de route à dos de renne, sur un nouveau campement nomade. Là se trouvait une petite fille de deux ans, qui vivait en milieu nomade depuis son premier mois de vie. En accueillant les Évenks avec qui j'étais arrivée, elle se réjouit, embrassa tout le monde, mais en arrivant sur moi, elle s'arrêta subitement, fronça les sourcils, me regarda quelques secondes puis s'enfuit en hurlant de peur. Sa mère, confuse m'expliqua qu'elle n'avait encore jamais vu de *lu:ča*.

dans son enfance, de la bouche d'un homme âgé qui aurait assisté petit à cet événement. On peut donc estimer que cette histoire a eu lieu dans la première décennie du XX^e siècle. Dans tous les récits historiques évenks que j'ai recueillis, à propos des premières rencontres de Russes, on retrouve toujours cet effroi qu'éprouvent les Évenks face aux traces laissées par les bottes de ces étrangers. Cette peur les conduit à quitter sur le champ leur campement ou à nomadiser définitivement loin de cet endroit.

En somme, les Évenks de notre groupe ont été atteints par la colonisation russe assez tardivement par rapport aux autres groupes régionaux évenks. Au sein de notre groupe évenk, et selon les sources historiques, seuls quelques clans dont j'ai rencontré les descendants (plus ou moins directs) ont été contraints au iassak dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle. Mais, selon les archives et les témoignages des informateurs, il semble que notre groupe évenk n'ait été, dans sa majorité, assujéti à l'impôt en fourrure, et au baptême orthodoxe, qu'à la fin du XIX^e siècle ou dans les quinze premières années du XX^e siècle.

2.1.2 LES MODIFICATIONS PRINCIPALES DE LA SOCIÉTÉ ÉVENKE APPORTÉES PAR LA COLONISATION IMPÉRIALE

Au cours de cette période, la colonisation russe a engendré quelques changements dans le mode de vie, l'économie, l'organisation sociale et la vie spirituelle des Évenks, dont d'importants mouvements de repli de la population.

2.1.2.1 *Nouveaux modes de subsistance*

Nous avons vu, dans les paragraphes précédents, que face à la redéfinition de l'économie en Sibérie – avec le commerce de fourrures, la collecte du iassak, l'installation d'une administration impériale, l'arrivée d'une population russe ou iakoute relativement massive et, à la fin du XIX^e siècle, l'ouverture de mines d'or – certains Évenks avaient adapté, voire changé leur mode de vie et leurs relations économiques. Au contact des Russes et des Iakoutes, quelques groupes régionaux ont dû abandonner leurs rennes pour le cheval ou le gros bétail, voire même l'agriculture, comme ce fut le cas pour les Évenks de la Maj et de l'Aldan (cours inférieur), ou encore du Viljuj. D'autres ont combiné chasse, petit élevage de rennes, élevage de chevaux et de gros bétail, comme chez les Évenks du cours inférieur de l'Olëkma. Certains Évenks, situés plus au sud, entre le Vitim et l'Olëkma, ont opté pour une vie semi-sédentaire, semi-nomade : en hiver, ils sillonnaient la taïga pour la chasse, tandis qu'en été ils restaient

près des mines d'or pour effectuer divers travaux ou actes commerciaux avec les mineurs russes (Pasvik 1883 : 118 ; Lopatin 1867 : 525 ; Tugolukov 1962 : 74). Enfin, les Évenks du cours supérieur de l'Olëkma, des sources de l'Aldan et de ses affluents gauches, se sont tout d'abord reculés dans les zones de taïga montagneuse et ont survécu pratiquement en autarcie. Puis leur situation économique s'est brutalement aggravée, car ils s'étaient laissés prendre au commerce trompeur, basé sur les principes du troc de l'alcool et de l'endettement, avec les Russes et les Iakoutes. Ainsi, dans la dernière décennie du XIX^e et au début du XX^e siècle, certains groupes de parenté évenks de notre région ont été contraints pour survivre de louer leurs services aux mines d'or de la région. Ce phénomène très répandu chez les Évenks du Sud-Est sibérien entre les XIX^e et XX^e siècles est décrit par plusieurs auteurs (Lopatin 1867 ; Pasvik 1883, etc.). Reprenant les archives de la région de Čita datant de la fin du XIX^e siècle, Tugolukov décrit un type de commerçant particulier au sein de la population travaillant dans les mines. Ces derniers étaient principalement des responsables, chargés de faire la navette entre les différentes mines et les administrations locales. Attirés par l'argent facile, chacun d'entre eux entretenait des relations suivies avec une dizaine d'Évenks. Ces relations leur permettaient de fournir à toute la population évenke diverses denrées, matériaux en tout genre, alcool artisanal, etc., en échange de produits de chasse, de ginseng sauvage, de bois de rennes cartilagineux (« *panty* » en russe), de vêtements et chaussures chaudes, etc., avec, précisent les archives, 500 % à 600 % de bénéfice (Tugolukov 1962 : 74).⁶⁵

Concernant plus précisément les Évenks de notre région, on trouve les données suivantes. À partir des années 1850, les premières mines d'or sur le cours inférieur du Timplon s'ouvrent et attirent une population de chercheurs d'or. À la fin du siècle, la grande entreprise aurifère du nom de « Compagnie Verxne-Amour » exploitait l'or sur un immense territoire entre le Timplon et l'Učur. Les Évenks de cette région, transportaient à dos de rennes pour le compte de cette compagnie les matériaux et denrées nécessaires. La compagnie avait pour concurrent les chercheurs d'or privés I.A. Oparin et F. I. Fedorkin. Oparin exploitait l'or sur les sources du Timplon et sur la rivière Čul'man. Ce dernier est resté dans la mémoire des Évenks comme quelqu'un qui enivrait et trompait les nomades. Selon les témoignages des Russes de l'époque, les Évenks nomadisant à proximité de l'actuelle ville de Nagornyj, possédaient des troupeaux de rennes de taille très variable, depuis 5 à 10 têtes jusqu'à 300 têtes par famille nucléaire. L'une des familles les plus riches en rennes était alors les Kolesov du clan Buta. Ce clan nomadisait sur un immense territoire entre les rivières Sutam, Algoma et Idium. Les

⁶⁵ Comme nous le verrons, on retrouve ce type de relation économique entre les Évenks et les Occidentaux tout au long de l'histoire récente des Évenks jusqu'à nos jours.

ancêtres des Évenks portant aujourd'hui les noms de famille Ivanov et Lexanov (village Iengra) nomadisaient à l'époque le long des rivières Timpton, Xolodnika et Severonika. À la fin du XIX^e siècle, la situation économique des Évenks nomades du sud de la Iakoutie a gravement empiré. Ils étaient très sérieusement endettés auprès de l'administration et des commerçants russes et iakoutes. Commencèrent alors les processus de changement que nous avons évoqués (Maksimov, Lexanov & Rumjancev 2001 : 32-34).

Selon le recensement de 1917, 521 familles évenkes des cours inférieurs de l'Olëkma et de l'Aldan étaient déjà converties à l'agriculture. Selon le même recensement, les Évenks du centre de la Iakoutie (Viljuj et cours inférieur de Olëkma) possédaient déjà 720 chevaux et près de 3 000 têtes de gros bétail, contre seulement 38 rennes. En revanche, chez les Évenks situés plus en amont de l'Olëkma, on comptait à l'époque 386 rennes. Quant aux Évenks éleveurs de rennes des rivières Ajan et Nelkan, ils vivaient de transport de marchandises entre les différents points de commerce et les mines d'or. Déjà à la fin du XIX^e siècle, les Évenks étaient minoritaires dans le sud de la Iakoutie. Selon le recensement de 1897, la Iakoutie comptait une population de près de 12 000 Évenks, soit 4,32 % de la population totale de cette région (S.S. Atlasova 1999 : 20-21). Ayant travaillé sur les archives, S.S. Atlasova donne une analyse détaillée des chiffres de populations du sud de la Iakoutie entre 1897 et 1917 et y constate une augmentation de la population évenke de 11 % (Atlasova 1999 : 22-24).

2.1.2.2 *Relations économiques, nouveaux besoins ou la naissance d'une nouvelle logique de « commerce extérieur »*

Avec l'apparition d'une nouvelle économie en Sibérie, les Évenks ont dû intégrer une nouvelle notion de « commerce extérieur ». S'ils ont certainement eu des relations d'échange économique avec d'autres populations avant la colonisation russe, c'est bien semble-t-il avec cette colonisation qu'une vraie notion de commerce extérieur est apparue. De plus, les Évenks ont dû apprendre à composer avec une nouvelle donne. En effet, ils durent jongler entre leurs obligations vis-à-vis de l'impôt en fourrure, et donc de l'État, et les relations purement marchandes et d'ordre privé avec les commerçants russes et iakoutes. Ils durent donc développer une logique particulière pour ruser entre ces deux partenaires, l'un institutionnel, l'autre commercial, qui se faisaient, entre eux, une concurrence acharnée. Ils ont donc, à cette époque, intégré deux notions économiques nouvelles et majeures, celle de « devoir » envers une organisation étatique et celle des intérêts économiques individuels dans des relations commerciales avec l'étranger. Cette tactique de gestion économique, entre obligations légales

et intérêt personnel, entre État et petits marchands, les accompagnera tout au long de leur histoire, quels que soient les mouvements politiques, et leur sert encore aujourd'hui.⁶⁶

Le développement du commerce de fourrures en Sibérie ne concerne pas uniquement les Russes, et les échanges commerciaux se développent également entre les peuples autochtones. Par exemple, les Évenks de l'Amour et de la Šilka entretenaient un commerce de fourrures très actif, non seulement avec les Russes et les Iakoutes, mais aussi avec les Daur, les Mongols et les Chinois, et les Toungouses du bassin de l'Amour y prenaient une part active. L'aire géographique de l'Aldan était en quelque sorte une plate-forme commerciale inter-ethnique, où se retrouvaient les Évènes du littoral d'Okhotsk, ceux de la Jana, les Évenks de la Maj, les Iakoutes de la Léna, de l'Amga et de Tatty. Ce commerce inter-ethnique avait également lieu sur les campements nomades. De plus, les Évenks des sources de l'Aldan et de l'Učur se rendaient régulièrement sur la Léna pour commercer. Mais il semble que les relations commerciales entre les Évenks et les Iakoutes soient bien antérieures à l'arrivée des Russes. Les Iakoutes étaient intéressés par les fourrures des chasseurs évenks, tandis que ces derniers appréciaient les travaux de forge des Iakoutes. Bien entendu, l'arrivée des Russes eut pour conséquence de renforcer ces relations commerciales inter-ethniques (Maksimov, Lexanov & Rumjancev 2001 : 30).

Cette période de l'histoire des Évenks est marquée par l'apparition de l'alcool et de l'argent, mais aussi par l'accoutumance à de nouveaux produits comme le sucre, la farine, le thé, etc. De nouveaux objets rentrent dans leur vie, comme la vaisselle en verre, en porcelaine ou en argent, certains tissus, les poêles en métal, les fusils à poudre, etc.⁶⁷

Leur économie se voit également modifiée d'un autre point de vue. En effet, les animaux à fourrure, à part l'écureuil et le glouton que les Évenks consomment, étaient traditionnellement très peu chassés. Ces fourrures n'étaient employées que pour orner les vêtements ou pour habiller ou coiffer les représentations d'esprits. L'arrivée des Russes les contraint donc à intensifier considérablement cette chasse, mais aussi à couper plus fréquemment les bois de leurs rennes, à récolter le ginseng, etc.

⁶⁶ Il est fort probable que les Évenks aient pris connaissance des relations de commerce extérieur bien avant l'arrivée des Russes, mais il semble que ce soit bien la colonisation impériale russe qui ait introduit chez eux la notion d'État et d'obligation envers ce dernier.

⁶⁷ La farine, le thé, le tabac, semblent être employés depuis fort longtemps chez les Évenks de cette région, et il est possible qu'ils aient connus ces produits par les marchands venus de Chine, donc bien avant l'arrivée des Russes. Il en va peut-être de même pour la monnaie, puisque sur les sites archéologiques relativement récents de la région les archéologues de Nerungri (Iakoutie du Sud) ont trouvé des monnaies chinoises, mais aussi des perles de verres et autres pendeloques. Cependant, rien ne prouve que les Évenks y aient été présents à cette époque.

2.1.2.3 *Modifications ethniques*

La colonisation russe a engendré également certains changements dans la composition ethnique des régions. J'ai évoqué l'arrivée d'une population russe relativement importante, mais les changements ne s'arrêtent pas là. L'installation compacte de Iakoutes au nord de la région qui nous intéresse a engendré deux phénomènes. Certains clans iakoutes ont absorbé de petits groupes de parenté évenks, et inversement, certains groupes de parenté évenks ont intégré des Iakoutes, créant ainsi de nouveaux clans « métis ». Par ailleurs, de nombreux clans évenks ont immigré dans la région, d'autres l'ont définitivement quittée et enfin certains se sont réfugiés dans les zones de montagne boisée. Même si les Évenks sont un peuple nomade qui change de territoire fréquemment, les déplacements provoqués par la colonisation sont bien plus importants et rapides que les nomadisations traditionnelles et peuvent donc être considérés comme des migrations.

Il s'est également produit un événement important dans l'entourage ethnique des Évenks. Leurs voisins, les Iakoutes, se sont complètement sédentarisés, entre les XVIII^e et XIX^e siècles. Installés dans les villages ou dans les villes, les Iakoutes deviennent les principaux intermédiaires entre colons russes et Évenks.

2.1.2.4 *Modification dans l'organisation sociale*

La colonisation russe a-t-elle opéré des changements dans l'organisation sociale des peuples de Sibérie en désignant parmi eux des « princes » (des chefs de « clan ») afin de collecter l'impôt en fourrure ? L'administration russe a voulu faire des clans évenks - (non fixé à un territoire, où l'autorité des anciens se limitait aux règlements d'alliances ou de conflits)- des organes administratifs et juridiques sous l'égide d'un seul chef, représentant de l'Empire tsariste. Cette administration a donc voulu concevoir ces nouveaux « clans » comme des unités fixées à un territoire, d'où les payeurs de iassak (uniquement des hommes) n'avaient pas le droit de sortir et à la tête duquel se trouvait un seul individu, le « prince », qui avait autorité sur un panel de compétences bien plus large que traditionnellement (jugement des affaires litigieuses, décision des programmes de chasse pour le iassak, décision de scissions pour voir apparaître des clans distincts, définition des alliances, exécution des nouveaux oukases, annonce aux autorités des naissances et des décès, etc.). La colonisation russe aurait-elle eu pour effet de déformer la notion de clan chez les Évenks, - (qui nomadisent en tous petits groupes et qui trouvent plus d'intérêt à vivre en voisinage avec des alliés potentiels, qu'avec leur consanguins) -, en apportant principalement les notions de chefferie et de fixation territoriale ?

On remarque chez les Évenks contemporains que les noms de famille russes, qui furent donnés à l'époque tsariste, font aujourd'hui office de nom de sous-clan. Par ailleurs, il semble d'après mes observations de terrain, que les Évenks contemporains ne conçoivent toujours pas leurs clans comme fixés à un territoire, qu'il n'est pas un chef de clan, mais plusieurs anciens à sa tête et leur autorité se limite toujours aux décisions d'alliance et au règlement d'affaires jugées graves, pouvant porter atteinte à la réputation du clan. De plus, les Évenks nomades, cachés au fond de leur forêt impénétrable, ont souvent su, quel que soit le pouvoir russe en vigueur, ruser avec les autorités officielles et laisser voir ce qu'ils voulaient bien. Enfin, d'après les témoignages de mes informateurs, les *kinègè* (« princes ») étaient plutôt rares et vivaient assez éloignés de la plupart des groupes nomades de l'époque et on ne faisait appel à eux que très rarement, pour leur apporter l'impôt en fourrures et juger les affaires de meurtre. Le témoignage de Pasvik, montre également ces « princes » comme de simples intermédiaires entre les autorités russes et les payeurs de iassak et insiste sur le fait que la population évenke faisait bien la différence entre les domaines de compétence du « pouvoir administratif », exercé par les « princes » et le « pouvoir traditionnel », exercé au sein de leur groupes de parenté traditionnels par les doyens (1883 : 116-117).

Certains auteurs russes estiment qu'en désignant des « chefs de clan » pour la collecte de l'impôt, l'Empire russe n'a pas détruit les structures de l'organisation sociale des Iakoutes ou des Toungouses, mais, bien au contraire, les a utilisées, et a contribué à les conserver (Ivanov 1966 : 46 ; Maksimov, Lexanov & Rumjancev 2001 : 31).

Cependant, dire que la colonisation russe n'a apporté aucun changement dans l'organisation sociale des Évenks serait sans doute faux. Par exemple, les Évenks que j'ai rencontrés ont conservé en mémoire que les clans *dènmè*⁶⁸, *buta*, *pujagir*, *njurmanan* et *bulljot* avaient tous un « prince », qui devait administrer tous les autres groupes de parenté évenks de la région. Et, aujourd'hui, les membres âgés de ces clans sont fiers de s'en souvenir, donnant ainsi l'impression de faire partie d'une noblesse évenke. Je ne sais s'il s'agit d'un hasard, mais on retrouve aujourd'hui ces mêmes noms de clans, parmi les responsables politiques et les groupes familiaux privilégiés sous la période communiste et aujourd'hui. Il est fort probable que, pour des raisons pratiques, les autorités russes aient toujours choisi les mêmes groupes familiaux évenks pour intermédiaires.

⁶⁸ Malo (Vladimir) Andreev, doyen du clan *dènmè* (village Ust'-Njukža), dont le groupe familial fait partie des privilégiés de la ferme d'État, sait que son grand-père était un *kinègè* (prince) au service du tsars et qu'il administrait d'autres groupes évenks de la région. Calculant d'après les générations, ce grand-père exerçait sa fonction de « prince » dans les années 1890 à 1910.

La colonisation russe aurait donc apporté une nouvelle définition de la hiérarchie entre les différents clans évenks et par conséquent il est possible qu'elle ait contribué à redessiner les rapports entre eux. Par exemple, les membres des clans que j'ai mentionnés ci-dessus, sont appelés par les autres *sokačiktal*, vantards !

Par ailleurs, autre influence de la période impériale, dans la littérature russe, les chercheurs emploient très souvent à contre-sens le mot « clan » (« *rod* », « *klan* »), qu'ils utilisent pour désigner toutes les formes de regroupement de parenté ou de nomadisation.

2.1.2.5 *Changement dans les rituels funéraires*

Dans la zone de taïga évenke que j'ai visitée, on rencontre souvent des tombes aériennes dans un état de relativement bonne conservation, ce qui laisse supposer que les Évenks traitaient encore leurs morts de manière traditionnelle jusque dans la dernière décennie du XIX^e ou au début du XX^e siècle. On trouve aussi dans les mêmes zones des sépultures surmontées d'une croix orthodoxe en bois. D'après les témoignages des Évenks, c'est sous la période des tsars qu'ils leur fut interdit de déposer leurs morts dans des tombes aériennes et plus précisément lors des grandes épidémies de variole qui, semble-t-il, auraient touché les Évenks de notre région entre les dernières années du XIX^e et le début du XX^e siècle. Toujours selon les doyens, le Tsar, voulant enrayer la variole, aurait pris un oukase obligeant toutes les populations à enterrer leurs morts. Ce changement est relativement important pour les Évenks qui considèrent comme un interdit de creuser la terre et pour qui tous les rituels funéraires, pour les animaux comme pour les hommes, doivent se faire par le dépôt des corps (ou des restes) sur un support aérien. « Ainsi, expliquent-ils, l'« âme » peut s'envoler plus vite vers le monde des morts et de nouveaux êtres pourront apparaître plus vite ! ». Mais les Évenks n'enterreront leurs morts dans les cimetières que dans les années 1970.

2.1.2.6 *La christianisation*

La première conséquence de la christianisation des Évenks, comme de la plupart des autres peuples de Sibérie, fut l'acquisition de prénoms et de noms de famille à consonance russe. La première génération recevait un prénom russe, souvent le nom du saint du jour du baptême. Parfois, on donnait également aux premiers baptisés un nom de famille russe, souvent celui du marchand principal du jeune baptisé. Puis, à la deuxième génération, un nom de famille était donné, sur la base du prénom du père du baptisé. Par exemple, le père baptisé avait reçu le prénom russe Maksim, ses enfants étaient notés dans les registres sous le nom de famille à consonance russe Maksimov. Le système russe de la triple appellation par le prénom, le patronyme et le nom de famille pouvait alors se mettre en place à la troisième génération. Par

exemple, Sergej Maksimovič (fils de Maksim) Maksimov. Selon mes informateurs âgés, les popes distribuait les prénoms de manière « complètement idiote » (sic) et, par facilité, ils appelaient du même prénom tous les Évenks nés dans le même mois de l'année. C'est ainsi que dans les anciennes générations d'Évenks, on trouve plusieurs frères, nés à plusieurs années d'intervalle, portant exactement les mêmes prénoms et les mêmes patronymes. Répétée sur plusieurs générations, cette opération a conduit à une confusion totale dans les listes administratives. Quant aux Évenks, ils se servaient toujours entre eux des noms traditionnels. Comme nous le verrons, l'attribution de prénoms russes par les missionnaires n'a pas anéanti l'usage des termes et noms d'adresse ou de référence, ni des noms de clans entre les Évenks.

Nous avons vu que dans les encyclopédies actuelles, la majorité des peuples de Sibérie sont officiellement considérés comme chrétiens orthodoxes. En réalité, les peuples de Sibérie n'ont été christianisés que superficiellement et ont conservé leurs croyances. De toutes mes années de terrain, je n'ai jamais rencontré des Évenks, Iakoutes ou Toungouses du bassin de l'Amour qui puissent être reconnus comme chrétiens. Et le discours autochtone entendu à ce sujet est toujours le même. « En dépit des efforts des missionnaires et de l'appui du gouvernement, la religion orthodoxe n'a jamais pu atteindre l'esprit des Évenks. Les croyances animistes et le chamanisme sont encore bien vivants aujourd'hui. » (Maksimov, Lexanov & Rumjancev 2001 : 27). Nous aurons l'occasion de revenir sur la vision qu'ont les Évenks des religions du Livre, et en particulier du christianisme, au cours de ce travail.

S'il est certain que la religion chrétienne « n'a pas atteint le cœur des Évenks », comme ils le disent eux-mêmes, certains éléments chrétiens ont fait leur apparition dans leur vie sociale. Les missionnaires orthodoxes avaient deux missions principales. L'une consistait à baptiser le plus grand nombre possible d'autochtones afin de se justifier auprès de leur hiérarchie et l'autre était de tenter d'éradiquer les chamanes. Le baptême des autochtones de Sibérie avait lieu, souvent en masse, dans les sites urbains lors de la collecte du iassak ou des foires commerciales. Pour attirer les volontaires, les popes promettaient, en échange, quelques produits attirants, comme une chemise en tissu, du tabac, de la verroterie, etc. À l'issue du baptême, ils recevaient une croix en bois à mettre autour du cou (voir photo en annexe) et parfois une icône.

Mais les Évenks interprétaient ces objets bien à leur manière, les icônes étaient souvent traitées comme n'importe quelle représentation d'esprit, que l'on nourrissait de graisse animale. La croix était portée comme une défense supplémentaire contre les mauvais esprits. Nous avons vu que, selon Pasvik, les Évenks faisaient rarement baptiser leurs enfants, ou

encore les faisaient baptiser plusieurs années après leur naissance. Ils ne visitaient les églises qu'occasionnellement et n'annonçaient leurs mariages aux popes que bien des années après l'union, alors qu'ils avaient déjà plusieurs enfants. Les morts étaient encore déposés dans des tombes constituées d'un tronc de mélèze creusé, et les popes n'étaient pas invités aux rituels funéraires (Pasvik 1883 : 121, 123).

Quelques noms de saints orthodoxes rentrèrent dans la vie des Évenks. Par exemple, le nouvel an traditionnel évenk, qui correspond à la renaissance de la nature après neuf mois de neige et qui est marqué par le premier chant du coucou, fut dénommé *den' Nikuola* (déformation évenke de l'expression russe, « *den' svjatovogo Nikolaja* », jour de la Saint-Nicolas). Selon le calendrier, la Saint-Nicolas n'a pas du tout lieu en été, mais ce saint est l'un des plus importants, et c'est sans doute pour cela qu'il fut choisi pour être associé à un moment majeur de la vie des Évenks. C'est d'ailleurs le même nom de saint qui fut associé à la fête estivale iakoute l'*Yhyax*. On trouve aussi un autre saint orthodoxe, associé à un autre moment majeur de la vie des Évenks, l'automne. Les Évenks, attendent avec impatience ce que les anciens appellent le *den' Semon* (déformation évenke de « *den' svjatogo Semëna* », jour de la Saint-Simon). Ce jour est censé marquer l'arrivée des premières neiges et inaugurer la grande saison de 9 mois de chasse.⁶⁹

À l'inverse, certaines figures d'esprits évenks ont été utilisées par les missionnaires. Voulant traduire et adapter l'Évangile, ces derniers ont dû choisir un mot pour faire passer l'idée de Dieu. Ils choisirent donc l'esprit qui leur semblait le plus important chez les Évenks, celui de *Sèvèki*.⁷⁰ C'est le nom d'un esprit qui revient de manière récurrente dans les rituels des Évenks du Iénisséï. Je ne parlerai pas ici des détails sémantiques et des usages divers de ce nom d'esprit, mais aujourd'hui le terme signifie Dieu dans les traductions de l'Évangile et a été repris comme tel dans les années 1990 par une secte évangéliste dans la rédaction de manuels de propagande religieuse en évenk. Pour les Évenks nomades que j'ai rencontrés, le terme *sèvèki*, (pl. *sèvèkil*), désigne toutes les représentations d'esprits, qu'il s'agisse d'esprits chamaniques ou d'icônes.

Essayant de faire entrer dans les esprits les concepts chrétiens, certains missionnaires se sont essayés à réécrire certains mythes de création évenks. On retrouve ainsi l'un deux, qui présente deux frères à l'origine de l'univers. *Sèvèki* a créé le monde et l'homme, qu'il voulait éternel, et toutes les choses positives et bienfaitantes pour les hommes, tandis que son frère

⁶⁹ Mais précisons que cette christianisation des jours importants pour les Évenks s'arrête à leur dénomination occasionnelle par des noms de saints orthodoxes et ne s'accompagne d'aucun rite chrétien.

⁷⁰ L'esprit du nom de *Sèvèki* revient de manière récurrente dans les œuvres de A. F. Anisimov, qui a travaillé chez les Évenks de la Toungouska pierreuse.

cadet, *Xargi*, joue le rôle du mauvais, en créant les maladies et tous les aspects négatifs de la vie de l'homme.⁷¹ Mais ces versions christianisées des mythes n'ont pas été adoptées par les Évenks, si ce n'est aujourd'hui par certains intellectuels autochtones, qui s'y réfèrent lors des rituels relevant de la réinvention de la tradition.

On pourrait penser qu'ils ont préféré ce type de mythe, car ils se sont imprégnés au cours de leurs longues années d'études en milieu allochtone, de la vision du monde judéo-chrétienne, qui organise l'univers en système d'opposition binaire entre le bien et le mal. L'opposition aîné / cadet est bien, elle, tout à fait évenk.

Les missionnaires orthodoxes, dont le premier à avoir décrit dans la littérature russe un chamane toungouse fut l'archiprêtre Avvakum (1672-1675), considéraient les chamanes comme de dangereux rivaux. Lors de la christianisation, ils s'efforcèrent d'anéantir le chamanisme en détruisant costumes, tambours et autres objets rituels.

Mais les sources montrent un développement progressif de la lutte contre le chamanisme. En effet, selon les sources historiques de Iakoutie que A.P. Nikolaev analyse, l'Empire russe se contentait d'interdire aux chamanes de pratiquer leurs rituels dans les villes russes et les textes portent souvent l'expression « mauvais œil chamanique », ce qui laisse penser que les Russes avaient tout simplement peur des chamanes. En 1679 un acte de justice montre qu'un voïvode (chef de l'armée d'une province de Iakoutie) avait loué les services d'un chamane, pour qu'il « envoie le mauvais œil chamanique sur ses adversaires ». Plusieurs oukases sont émis par Pierre le Grand, entre 1706 et 1710, qui ordonnent de baptiser en masse tous les peuples autochtones et de brûler les représentations d'esprits. Ce n'est qu'aux XVIII^e et au XIX^e siècles que les chamanes de Iakoutie furent officiellement condamnés à voir brûler leurs tambours et costumes, mais cela uniquement dans deux cas de figure : s'ils refusaient de se faire baptiser par les popes et s'ils étaient pris en plein rituel avec des Évenks déjà baptisés. De là apparurent quelques légendes reconstituées contant la vengeance des chamanes contre les villes et les églises des Russes. Néanmoins, précise l'auteur, les archives ne mentionnent pas de répression massive des chamanes en Iakoutie et les listes de chamanes actifs de Iakoutie réalisées dans les années 1920-1930, comptent plusieurs centaines de noms de famille à consonance russe, ce qui signifie que les parents de ces chamanes avaient été baptisés et certains portaient des noms de famille comme D'ajčovskij, qui vient du russe « *diakon* », le diacre. Les archives montrent également que les autorités orthodoxes de Russie sont exaspérées par la résistance du chamanisme face à la christianisation. Cependant en Iakoutie, on trouve des documents qui

⁷¹ À propos de *Xargi* et *Sèvèki*, on trouvera des précisions dans le cahier 24 des *Études mongoles et sibériennes* (1993 : 101-121) et chez R. Hamayon (1990).

montrent un certain intérêt des popes pour les chamanes. C'est le cas au XIX^e siècle, où sont mentionnés les faits suivants : un missionnaire reconnaît ouvertement les bienfaits des rituels chamaniques ; un pope, tombé malade se rend lui-même chez un chamane pour se faire soigner ; un autre célèbre une fête religieuse orthodoxe et fait une procession dans la ville d'Olëkminsk, chantant un chant orthodoxe et tenant sur sa poitrine un tambour chamanique, il est accompagné de deux chamanes en costume rituel. L'auteur souligne que les popes de Iakoutie avaient sans doute compris que leur intérêt était de ne pas rentrer en conflit avec les chamanes. Enfin, on retrouve un autre cas de figure qui montre que les chamanes eux-mêmes cherchaient des relations de relative bonne entente avec les popes. Ainsi, d'après les archives, il n'y aurait pas eu de mouvement de révolte des chamanes contre les autorités religieuses chrétiennes, les chamanes se laissaient baptiser et l'un d'entre eux a même fait partie du personnel d'une église tout en continuant parallèlement ses activités rituelles de chamane.

En somme, d'après l'auteur, pendant la période impériale russe, le chamanisme a continué son existence en dépit des campagnes officielles de christianisation. Mais les processus d'assimilation qu'il évoque ci-dessus, se basent principalement sur des matériaux concernant les chamanes iakoutes. A.P. Nikolaev conclut en disant que le chamanisme des Iakoutes a, pendant cette période, assimilé plusieurs représentations judéo-chrétiennes (A.P. Nikolaev 2002 : 1-4). Quant aux Évenks du sud de la Iakoutie, eux et leurs chamanes furent christianisés fort tard et mes informateurs n'ont pas fait une seule fois mention de destruction d'attributs chamaniques dans leur région pendant la période impériale.

2.2 UNE CASSURE MAJEURE DANS L'HISTOIRE EVENKE : LES MINES D'OR ET LE POUVOIR SOVIETIQUE

Les Évenks de notre région n'ont été bousculés dans leur mode de vie par la « civilisation russe », selon leur expression, qu'à partir de l'extension des exploitations minières. De plus, comme nous le verrons, si à l'échelle de la Russie il est convenu de situer la période historique d'installation du pouvoir soviétique dans les années 1917 à 1920, dans les régions que j'ai étudiées le pouvoir soviétique ne s'est installé que bien plus tard, et tous les grands changements politiques (campagnes d'alphabétisation, collectivisation, etc.) ont touché les Évenks de notre région avec plusieurs dizaines d'années de décalage.

Ainsi, l'événement majeur qui a marqué la vie des Évenks dans les premières décennies du XX^e siècle est bien le développement des exploitations minières et des missions de prospection. C'est véritablement là qu'eurent lieu de fréquentes rencontres entre les Évenks et

les Russes, mais aussi avec les Chinois. Ces dernières ont apporté des modifications réelles et brutales dans le mode de vie et dans l'entourage ethnique quotidien des Évenks. Lors de cette extension, les Évenks furent constamment employés comme guides pour les missions de prospection et pour le transport de marchandises et de matériels. C'est là que les Russes ont commencé à pénétrer dans la taïga et à vivre de manière constante à certaines périodes de l'année dans des relations de proche voisinage avec les Évenks.

Jusqu'à présent, il n'existe aucun écrit qui présente l'histoire de notre groupe évenk. J'ai donc dû la reconstituer à partir de plusieurs éléments. J'ai réuni les témoignages des Évenks, mais aussi des Russes installés dans la région depuis longtemps, les renseignements épars donnés dans les rares articles scientifiques consacrés à nos Évenks, les articles de journaux, les archives régionales et quelques livres sur l'exploitation minière dans la région. Tous ces éléments donnent une vision inhabituelle de l'histoire, où la trame chronologique et continue qui paraît en premier plan est l'évolution des exploitations minières, bien plus que celle des grands changements politiques connus du grand public. Ceci ne veut bien entendu pas dire que l'installation du pouvoir soviétique n'a pas eu de conséquences majeures sur les Évenks, bien au contraire. L'histoire de ce groupe évenk ne sera donc pas présentée de manière strictement chronologique, mais s'organisera en différentes thématiques et selon les différents angles de vue d'une même période historique.

2.2.1 DEVELOPPEMENT DES EXPLOITATIONS MINIERES (1870-1960)

Nous avons vu que les premières mines d'or de notre région avaient été ouvertes sur les cours inférieurs du Timp-ton, dans la première moitié du XIX^e siècle et étaient essentiellement exploitées par la Compagnie aurifère « Verxne-Amur ». Dans les années 1870-1880, cette compagnie ouvre de nouvelles mines d'or sur les cours moyens du Timp-ton et du Sutam. On compte déjà, à l'époque, sur ces deux rivières et leurs affluents, 80 mines d'or appartenant à la compagnie aurifère et à des chercheurs d'or privés. Ces mines attirent à chaque saison une main d'œuvre de 4 000 travailleurs, dont une majorité de Chinois, choisis pour leur endurance. Les Évenks qui nomadisaient le long de ces rivières y étaient également employés en tant que guides des expéditions de prospection et pour transporter les marchandises entre les mines.

En 1912, N.V. Zverev découvre un gisement de charbon dans la région de l'actuel village de type urbain du nom de Tchulman. À partir de 1912-1913 commencent des missions de prospection systématique de la région. C'est sans doute à cette époque que les Évenks ont adopté, auprès des géologues russes, le poêle en fer afin de remplacer le feu dans leur tente.

Dans les années 1920, de nombreuses expéditions de prospection eurent lieu dans la région d'Aldan (actuellement Nerungri) sous la direction du géologue Fedoseev. Il fut le premier à faire une carte géodésique et géologique de la région. Ayant sillonné la région aux côtés de guides évenks, il publie quelques ouvrages littéraires, issu de son expérience, comme *Zloj dux Jambuja* (Le mauvais esprit de Jambuja), *Smert' menja podoždet* (La mort m'attendra), *V tiskax Džugdžyra* (Dans l'étau des monts Džugdžyr). Dans les années 1960, son œuvre intitulée *Le mauvais esprit de Jambuja* fut adaptée pour le cinéma et les Évenks des villages Iengra et Ust-Njukža en furent les acteurs principaux. Ce film fait encore la fierté des Évenks de cette région.

L'année 1923 est marquée par l'ouverture de plusieurs mines d'or le long de l'Aldan. Ce filon très riche donnait une tonne d'or pour cent mètres de ruisseau exploités et cette richesse obligea à la construction d'une route pour rejoindre Iakoutsk et le Transsibérien. Malgré l'existence de cette route et d'un transport régulier à dos de chameau et de cheval, les mines, dont le nombre croissait d'année en année, n'arrivaient pas à acheminer à temps l'or et le matériel. Aussi, dès les années 1930, une nouvelle route fut construite, d'environ un millier de kilomètres de long (celle qui relie aujourd'hui encore la frontière de la Chine à Iakoutsk) et le transport fut assuré par camions. Le long de cette route furent construites plusieurs petites aires de repos pour les chauffeurs et certaines d'entre elles servirent de base pour les actuelles villes et villages de Nagornij, Zolotinka, Tchulman, Xatymi, Nimnyr

Depuis l'ouverture des premières mines d'or, la région connaît de forts mouvements de contrebande, organisés par les milliers de mineurs tant chinois que russes, qui tentent de faire sortir de l'or vers la Chine à la fin de leur saison de travail.⁷² Leur trafic, qui installe dans la région un climat de forte criminalité est appelé, dans les archives, la « route de l'or ». Aussi, pour tenter de mettre fin à ces mouvements de banditisme, un centre de contrôle des mineurs est créé en 1924 au confluent de l'Aldan et du Čul'man. C'est depuis ce temps que le village de Tchulman existe. Certaines sources précisent que dans les années 1920, près de 6 000 Chinois étaient employés chaque année dans les différentes mines d'or de la région (*Na stanovom xrebe...* 2000 : 12).

Officiellement, ce n'est qu'en 1925 que la frontière russo-chinoise est vraiment contrôlée et qu'auraient été stoppées la contrebande d'or et les mouvements de population à travers cette frontière. Mais il semble, d'après les textes d'archives et les témoignages des

⁷² Dans cette zone de permafrost, où le sol est complètement gelé 9 mois par an, le travail des mineurs est réduit aux mois d'été, entre mi-juin et fin août.

Évenks, que les mouvements de population à travers la frontière se soient prolongés encore quelques dizaines d'années.

Dans les années 1930, Tchulman devient le centre administratif de la région appelée alors Timpont. Et c'est seulement après la deuxième guerre mondiale que la ville d'Aldan, où se trouve le plus grand gisement d'or de la région, devient le centre administratif régional. La région est alors renommée « Aldan ».

Quant au charbon découvert pour la première fois dans la région en 1912, il ne fut réellement extrait de manière intensive qu'après les années 1950, date de la création de la section de géologie de Tchulman et tout particulièrement, comme nous le verrons, à partir de la création de la ligne de chemin de fer Baïkal-Amour (BAM) dans les années 1970 (*Nastanovom xrebt...* 2000 : 1-25).

2.2.2 CHINOIS, ÉVENKS ET FRONTIÈRE SINO-RUSSE

D'après les témoignages des Évenks et des Russes installés de longue date, une partie des Chinois employés dans les mines est restée dans la région jusqu'à la Révolution Culturelle chinoise (1966/1968), époque où la Russie décida de fermer les frontières avec la Chine.⁷³ Ces Chinois ont appris à certains Évenks sédentaires à cultiver les jardins potagers. Quittant la région, ils laissèrent leurs enfants en bas-âges que les Évenks adoptèrent. C'est ainsi que l'on trouve aujourd'hui, parmi les Évenks du village de Iengra, deux ou trois groupes de parenté évenks « à sang chinois », dont on désigne parfois les membres par des surnoms comme par exemple « *Vasja-Kitajèc* », Vasja le Chinois. Uljana Maksimova, doyenne respectée du village de Iengra, fut abandonnée dans les années 1930-1940, âgée de quelques mois par ses parents chinois en fuite. Recueillie et élevée par une famille évenke, elle fut donnée en mariage à un Maksimov et est aujourd'hui à la tête d'un groupe de parenté évenk très puissant. Elle est considérée comme parfaitement évenke, mais parfois, jaloux de la réussite de son groupe, certains Évenks disent : « Ce sont bien des Chinois, ce peuple a le sens commercial ! »

L'histoire des Évenks de notre groupe montre que la frontière russo-chinoise n'a pas représenté une véritable barrière pendant de longues années et ce, en dépit des différents changements politique de Russie ou de Chine. En témoigne le récit historique de tradition orale, que j'ai recueilli en 1999 auprès de Sergej Feodotovič Vasil'ev, un nomade âgé d'une cinquantaine d'années, officiellement rattaché au village de Ust'-Njukža. Ce récit et les autres

⁷³ En 1969 encore, les problèmes de frontière entre les Russie et la Chine ne sont pas réglés : la Chine réclame les territoires perdus, et cette année est marquée par des combats entre Russes et Chinois en Mandchourie (M.Griffe, 1995).

du même genre que j'ai recueillis laissent penser que les Évenks ont régulièrement franchi la frontière jusque dans les années 1950 au moins ⁷⁴ :

« Bien sûr que les Évenks de Chine et ceux d'ici ont le même dialecte, ce sont les mêmes ! Autrefois vivaient les Évenks du clan *sologon* sur les bords de l'Amour du côté russe. Ils se rendaient fréquemment en Chine dans les foires commerciales. Du temps des Tsars, quand nous ne connaissions pas encore les Russes, une partie des *sologon* a attrapé un voyageur *lu:ča* (russe, étranger) et l'a tué. À la suite de cet événement, ils ont dû fuir de l'autre côté de l'Amour, en Chine. Ainsi, lorsque la frontière de la Chine fut fermée avant la Révolution, une partie des *sologon* est restée en Chine. Les *sologon* qui étaient restés en Russie leur rendaient souvent visite en passant de l'autre côté de l'Amour. Près des campements des *sologon* de Chine, il y avait une mine d'or chinoise. Et un jour, les Chinois se sont mal conduits envers les *sologon*, ils ont volé quelque chose dans le grenier aérien des *sologon*. Chinois et *sologon* se sont battus très violemment et finalement les *sologon* ont attrapé la famille chinoise de chercheurs d'or et ont tué tout le monde. Seule une femme a pu s'échapper et a tout raconté à la police chinoise. La police partit à la recherche des *sologon* qui se cachèrent dans l'épaisse taïga. Alors le gouverneur de cette province de Chine donna l'ordre d'attraper ces *Sologon* et de les découper vivants en mille morceaux. Mais la police chinoise n'a pas pu trouver les *sologon*, cachés avec leurs rennes dans la forêt. Puis, les autorités chinoises se sont plaintes aux autorités russes à propos de ces *sologon*. Alors, le pouvoir communiste s'était déjà installé, et la Russie donna l'ordre d'attraper ces *sologon* et de les mettre en prison. Les *sologon* ont eu vent de cette décision et préférant la prison à une mort atroce, ils décidèrent de passer en secret la frontière pour rejoindre le territoire russe, ce qu'ils firent. Voilà comment depuis ce temps, les *sologon* se trouvent tous sur la rive russe du fleuve Amour. Quelques années plus tard, l'État russe attrapa les *sologon*, qui firent quelques années de prison, puis furent relâchés, et ils vécurent tranquillement en Russie. Il serait intéressant de savoir si aujourd'hui, on trouve encore des Évenks du clan *sologon*. » ⁷⁵

Ce récit montre que l'histoire est vécue par les Évenks véritablement de leur point de vue de nomades isolés dans la forêt, sans notion de date précise, sans considération véritable des frontières étatiques, tel un *continuum* où les changements politiques de Russie ou de Chine ne sont perçus que comme des repères vagues, presque lointains. On entrevoit également deux caractéristiques qui marquent toute l'histoire connue des Évenks : une forme de ruse face aux pouvoirs en vigueur, et cette taïga qu'ils considèrent comme un refuge où ils savent disparaître.

⁷⁴ Il est assez difficile de dater ces événements historiques, et ce, pour plusieurs raisons : les informateurs ne vous donnent pas de dates précises, ils peuvent citer en revanche le nombre de générations par rapport à *ego*, mais l'âge des individus est incertain, car la plupart de leurs dates de naissance a été fixées de manière arbitraire par l'administration jusque dans les années 1940-1950 (période à laquelle les naissances avaient lieu principalement en milieu nomade) ; et, enfin, les événements de l'histoire russe qu'ils citent ont eu lieu à des dates bien plus tardives que dans le reste de la Russie.

⁷⁵ En 2001, j'ai pu rencontrer des Évenks du clan *Sologon* dans la région de l'Amour, au sein du village de Zarja (ex-sovkhoze de « *Pervomajskaja* »). La doyenne de ce clan me dit que les *Sologon* n'avaient pas subi la christianisation, et c'est pourquoi, me dit-elle, les Évenks portant le nom de clan *Sologon* et vivant aujourd'hui dans les villages de la région de l'Amour, Zarja et Urkima, n'avaient pas de nom à consonance russe et étaient enregistrés sous le nom de famille *Sologor* (pluriel évenk de *sologon*).

D'autres récits évenks mentionnent la présence occasionnelle de Chinois jusque dans les campements nomades de la taïga. Deux ou trois Chinois s'étaient installés de manière constante dans la région, avaient épousé des Évenkes ou avaient fait venir leurs enfants devenus adultes. Ces Chinois avaient pour but de faire fortune avant de partir chez eux. Kim⁷⁶ Stepanovič Neustroev, Évenk nomade de Iengra, m'a raconté l'histoire extraordinaire et tragique de l'un d'eux, qui selon mes calculs, a dû avoir lieu dans les années 1940 :

« Lorsque j'étais enfant vivaient à côté de nous, dans le campement voisin, un Chinois et son fils. Ce Chinois était arrivé dans notre région comme chercheur d'or et après quelques années de travail, il commença à acheter des rennes domestiques aux Évenks. Ce sont mes parents qui lui avaient appris à chasser et à tenir un troupeau de rennes. Dès lors, il organisait son temps de la manière suivante : pendant la période des neiges, il vivait comme nous, de chasse, et nomadisait à renne avec son fils qu'il avait fait venir de Chine ; l'été, il travaillait sur les mines d'or, tandis que son fils gardait le troupeau de rennes et chassait. Ainsi il est devenu très riche, il avait un troupeau de rennes conséquent et avait amassé beaucoup d'or. Dans la région, il était très connu des Évenks, mais aussi des Russes. À l'époque, il y avait un très grand banditisme dans la région, des Russes et des Chinois transportaient de l'or de l'autre côté de la frontière et bien souvent ils s'entretenaient. Mais un jour notre Chinois éleveur de rennes dut partir définitivement de Russie, il avait tout préparé pour son départ, avait vendu quelques rennes et emballé ses affaires, mais les bandits russes l'ont assassiné lui et son fils et ont tout volé de ses richesses. C'était quelqu'un de bien, il était généreux, il parlait couramment évenk et russe et faisait en quelque sorte partie des nôtres »

On remarque au passage qu'ici, ce sont les Chinois qui assimilent le mode de vie des Évenks et non le contraire. Ce fut également le cas pour quelques chercheurs d'or russes. Ces derniers, arrivés dans la région, avaient acheté quelques rennes, appris la chasse et la renniculture auprès des Évenks et peu à peu ils avaient constitué des troupeaux importants. On trouve aujourd'hui les descendants de ces familles russes dans la taïga des villages Iengra et Ust'-Njukža, dont le fameux Terentij Skripnikov qui mène toujours une vie nomade avec son troupeau de rennes. Aujourd'hui âgé d'une soixantaine d'années, il a grandi en milieu nomade avec ses deux parents russes éleveurs de rennes et chasseurs. Ces populations étrangères vivant dans la forêt, qu'elles soient russes ou chinoises, s'enrichissaient également par le commerce avec les Évenks et ne tenaient pas à s'assimiler à ces derniers par les voies de l'alliance matrimoniale (terrains ethnographiques).

⁷⁶ Le prénom Kim est assez répandu chez les Évenks. Il est possible que ce prénom ait été emprunté aux mineurs coréens rencontrés dans la région. Mais il existe aussi une autre origine pour le prénom Kim : il s'agit de l'abréviation de « *Kommunističeskij Internacional Molodježi* », Internationale Communiste de la Jeunesse. Les Évenks ont toujours aimé donner des prénoms étranges à leurs yeux, comme *Traktorina* (tracteurette), *Oktjabrina* (petite Octobre), *Kapitalina* (du mot « le capital »), etc. Cette technique d'appellation permet, selon leurs représentations, de tromper les esprits et de protéger leurs enfants des maux en tout genre.

2.2.3 LES ANNEES 1920-1930 : ÉCONOMIES REGIONALES ET ADAPTATIONS EVENKES

Quelques rares articles offrent certaines données sur les modes de vie des différents sous-groupes évenks de la région qui nous intéresse. J'en présenterai ici quelques extraits.

Un article de 1925 décrit les Évenks des rivières Tungir et Aldan (cours supérieur) : 1 300 Évenks répartis en 250 groupes nomades nomadisent avec leurs rennes bâtés et vivent dans des tentes en toile où le feu est entretenu dans un poêle en métal. Ils se nourrissent principalement de leurs produits de chasse, mais aussi de denrées achetées dans les magasins du distributeur étatique de Iakoutie (JAKUTGOSTORGOM). La plupart de ces Évenks vivent exclusivement de la chasse (viande et fourrure), isolés dans la forêt, et ne se rencontrent qu'une à deux fois par an. Ce sont les chefs de clan qui décident de ces rencontres dont le but est de rassembler la production annuelle de fourrures (surtout des écureuils).⁷⁷ Parmi ces Évenks, on ne trouve que deux ou trois groupes familiaux relativement aisés et qui vivent également du commerce, mais aucun d'entre eux ne loue ses services aux populations allochtones. Une partie du cheptel de rennes domestiques, estimé à 3 430 têtes, est répartie en 132 groupes nomades, soit une moyenne de 26 rennes par groupe. Mais, précise l'auteur, cette moyenne n'est pas représentative car cet ensemble inclut les Évenks Pavlov, soit 10 groupes nomades parmi les plus riches en rennes. En ce qui concerne la chasse aux animaux à fourrure, les chiffres montrent une progression entre 1920, où les Évenks du Vitim (à hauteur de 125 fusils), ont vendu ou troqué au distributeur iakoute (JAKUTTORGA) 100 000 peaux d'écureuil, tandis qu'en 1924, on trouve le chiffre de 240 000 peaux vendues. En revanche les chiffres de la région de Njukža, connaissent une baisse : en 1920 la moyenne montrait qu'un chasseur apportait 700 peaux, tandis qu'en 1924, il n'en apporte que 200. Et non loin, dans la région de Tungir (sources de l'Olëkma) les chiffres de production de gibier ont tendance à baisser. L'auteur analyse cette baisse par le fait que les Évenks ont cessé d'apporter leurs produits de chasse aux magasins du distributeur étatique, car des derniers étaient approvisionnés de manière très insuffisante et trop irrégulière. L'article souligne que l'intérêt de l'État serait d'envisager la sédentarisation des Évenks et surtout d'inventorier leurs richesses. L'auteur s'inquiète également du fait que les Évenks semblent incapables de former des cellules communistes et ne semblent pas prêts à accepter une autorité extérieure : Ils sont encore tous illettrés et ne reconnaissent que l'autorité de leurs anciens, ce qui n'est pas favorable à l'installation parmi eux du pouvoir communiste. Enfin, l'auteur précise que ces Évenks vivent très éloignés de la

⁷⁷ Il semble que les habitudes prises pendant la période impériale de rassembler les fourrures sous l'égide d'un doyen évenk, appelé « prince » n'aient pas encore disparue dans les années 1920.

« civilisation », et n'ont accès à aucune des infrastructures installées dans le village de Tupik (école privée, petit hôpital) (*Avtonomnaja Jakutija* 1925, 10.01).

Un article de 1926, traitant de la région d'Aldan, informe de la présence de 1 600 Évenks répartis en 400 groupes nomades : L'ouverture des mines d'or le long de l'Aldan a gravement endommagé une partie des pâturages habituels des rennes domestiques par les feux de forêt et les déboisements massifs.⁷⁸ Leurs troupeaux de rennes ont subi des pertes importantes et on ne compte plus que 1 500 têtes ce qui est loin de suffire aux déplacements traditionnels des Évenks. Ils sont donc contraints de réduire leur chargement et pour ce faire d'abandonner leurs tentes coniques – dont ils devaient transporter l'encombrante toiture en peaux de renne ou en écorce de bouleau – et de la remplacer par la tente d'expédition en toile. Ils adoptent alors également d'autres objets de manufacture occidentale. Pour survivre, ils se font engager par les mines comme transporteurs de marchandises, principalement entre le village minier de Nezametnyj et les autres mines. Leur expérience de nomade est fort appréciée des entreprises minières qui s'étonnent de voir deux rennes transporter 230 kg sur une étape de 200 km.⁷⁹ Les Évenks étaient payés 2 roubles par poud (16,38 kg) soit environ le prix d'une peau d'écureuil. Selon mes calculs, ce transport leur rapportait entre 6 et 12 roubles pour chaque bât transporté.⁸⁰ En 1926, il fut envisagé par les autorités minières de confier aux seuls Évenks le monopole du transport entre les mines d'or du cours inférieur de l'Aldan. Dans ce but l'administration envisagea d'acheter des rennes pour les donner aux Évenks qui n'avaient que de petits troupeaux. Selon l'article, à la question « Êtes-vous prêts à vivre en sédentaires dans les villages ? », les Évenks de la région répondent : « Nous ferons ce que vous voudrez, mais nous refusons de quitter notre vie de nomade ! ». Cependant, l'auteur remarque que parmi les Évenks et les Iakoutes vivant sur le cours supérieur de l'Aldan, 15 familles se sont installées dans une vie sédentaire d'éleveurs de gros bétail dans les villages Sinsk et Pokrovsk. Les Évenks nomades de la région d'Aldan achètent leurs denrées alimentaires et divers matériels auprès du distributeur étatique de Iakoutie (JAKUTTORGOM), dont les magasins se trouvent dans les villages miniers de Nezametnyj et Tommot. La vente s'y fait selon le principe du crédit qui tient les Évenks d'une saison de chasse à l'autre. Sur 1 600 Évenks, seuls 500 sont munis de

⁷⁸ L'ouverture de mines d'or sur l'Aldan date de 1923.

⁷⁹ Cette charge est bien supérieure à la charge traditionnelle évenke. Lors de mes terrains, j'ai remarqué que les anciennes générations chargeaient sur le dos de leurs rennes des bâts d'une trentaine de kilogrammes, tandis que les jeunes générations considèrent comme maximum un bât de 50 kg par renne. Or, si l'on en croit cet article, les Évenks employés par les mines auraient chargé des bâts de plus de 100 kg par renne. Quoi qu'il en soit, il semble certain que cette fonction de transporteurs pour les mines d'or a conduit les Évenks à prendre l'habitude de charger d'avantage leurs rennes.

⁸⁰ Il semble donc que le transport ait été, pour les Évenks, une activité plus lucrative que la chasse.

fusils ce qui rend la chasse difficile. En 1926, la région d'Aldan ne compte qu'une école où seulement huit Évenks sont inscrits. De plus, les Évenks ne sont pas acceptés dans les centres médicaux de la région (*Avtonomnaja Jakutija*, 1926, 12.05).

En 1929, G.M. Vasilevič effectue une mission chez les Évenks situés entre les rivières Vitim, Tungir et Olëkma et donne une image plus précise des adaptations économiques des Évenks de la région. Le dernier lieu moderne de la région est le village de Tupik (sur la rivière Tungir), desservi par le chemin de fer de Transbaïkalie. De là, elle effectue le reste du trajet à dos de rennes, remontant vers le nord-est, le long des rivières Tungir, Olëkma et Njukža. Au passage, elle rencontre quelques groupes nomades évenks le long des rivières Čara, Tokko, Kalar, Olëkma, Tungir, Njukža, mais aussi Nerča. L'auteur note la présence dans cette aire géographique de plusieurs points de vente visité par les Évenks : une factorerie⁸¹ (« *faktorija* ») au confluent de la Njukža et de l'Olëkma,⁸² qui est approvisionnée depuis Tupik ; et trois factoreries, que la ville de Čita approvisionne en marchandises, sur le Vitim et le cours supérieur de la Čara. Mais cette zone connaît de graves problèmes de transport.

Vasilevič a tout particulièrement étudié les activités d'une coopérative du nom de « tungus » : En 1928, dans la région de Kalar (affluent du cours moyen du Vitim), s'ouvrent des mines d'or, attirant une population de mineurs russes, iakoutes, chinois et coréens. Le recensement régional de 1927 fait apparaître une population composée de 1 430 Évenks (dont 97 % vivent dans la taïga), 910 Russes, 156 Iakoutes, et 49 Chinois et Coréens. Parmi ces Évenks, seuls 12 louent leurs services aux mines. Vasilevič précise que le chiffre donné pour la population évenke est inexact pour plusieurs raisons : tous les Évenks ne sont pas inscrits dans des coopératives ; certains Évenks de la région de Nerčinsk ont rejoint la coopérative « tungus » quelques mois après ce recensement ; enfin près de 200 Évenks nomades sont venus de Bodajbo (cours inférieur du Vitim) vers les mines d'or de la rivière Kalar. La population évenke de la région étudiée s'élèverait donc à environ 2 000 individus, soit 60 % de la population totale (Vasilevič 1930b : 96-101). Selon Vasilevič cette région semble particulièrement favorable à la chasse et à l'élevage du renne ; elle y rencontre une population évenke en bonne santé dont les rennes sont bien en chair. Ces nomades se rendent sur les lieux de commerce une à deux fois par an seulement. Ainsi, précise l'auteur, ayant assez de réserves alimentaires les Évenks ne sont en rien liés par des obligations envers les factoreries et organisent leurs nomadisations comme bon leur semble. Ce qui éloigne également les Évenks

⁸¹ Les coopératives « *koopertivy* », les factoreries « *faktorija* » et les artels « *artel'* » sont des institutions des années 1920-1930, dont le but principal était de distribuer diverses marchandises aux Évenks en échange des produits de la chasse.

⁸² Il s'agit de l'emplacement de l'actuel village de Ust'-Njukža.

de leur relation avec les factoreries, ajoute-t-elle, c'est qu'ils louent leurs services de transport aux mines de la région. Cette activité est bien plus rentable que la chasse aux animaux à fourrure.

Selon les données dont disposent les autorités locales, qui sont loin de couvrir, précise l'auteur, tous les Évenks de la région, on trouve un fort pourcentage de troupeaux de petite taille (voir tableau).

La Population évenke et son cheptel, région Tungir-Olëkma (1929) :

Sous-groupes régionaux	Nbre de groupes nomades	Total individus	Total Rennes domestiques	Nbre de rennes/ grpe nomade	Nbre rennes/ Individu (moyenne)
Crs moyen de l'Olëkma	21	107	244	5-28	2,25
Tungir	36	168	602	6-30	3,5
Crs supérieur de l'Olëkma	27	117	450	10-25	4
Kalar	69	639	2 052	8-100	3,2
Njukža	55	311	1 338	8-70	4,3
TOTAL	208	1 342	4 686		
Moyenne générale				22,5	3,5

Afin d'aider les Évenks qui avaient des troupeaux de petite taille, la coopérative « tungus » a acheté quelques rennes aux Évenks du cours supérieur de l'Olëkma à raison de 20 à 60 roubles le renne. Le prix du renne varie beaucoup dans la région. Par exemple, les Évenks de Kalar vendent un renne au prix de 100 à 120 roubles. C'est à ce prix qu'il leur arrive de vendre leurs rennes aux chercheurs d'or, qui consomment cette viande. La vente de rennes a également lieu entre Évenks et selon les mêmes taux. En 1928 a lieu la première expédition vétérinaire qui tente d'examiner et vacciner les troupeaux des Évenks, mais seulement une partie des rennes a été examinée. En effet, précise Vasilevič, la plupart des Évenks ont interprété cette expédition comme traduisant l'intention de l'État de faire l'inventaire de leurs richesses en vue de futurs impôts, et se sont enfuis dans l'épaisse forêt. Jusqu'en 1928, quelques rares Évenks étaient employés comme transporteurs pour les mines d'or. Avec l'ouverture de la mine d'or de Kalar et l'augmentation des besoins en transport dès 1929-1930, la coopérative « tungus » décide de prendre le monopole du transport avec ses Évenks. Elle signe un contrat avec l'entreprise minière pour convoier 780 tonnes de marchandises, et fixe un prix unique pour ce service, soit 3,20 roubles par poud (16,38kg) transporté. Les Évenks de cette région tirent également leurs ressources financières de la chasse. Par exemple, dans la factorerie de Njukža, la production annelle par chasseur est de 300 écureuils. Les hommes bien

sûr, mais aussi les femmes et les enfants dès l'âge de 12 ans participaient activement à cette chasse (Vasilevič 1930*b* : 101-106).

Vasilevič estime le budget annuel de plusieurs groupes nomades. L'un d'entre eux compte six personnes, dont deux adultes. Leurs revenus monétaires issus de la chasse s'élèvent à 850 roubles. Pour se nourrir, ils ont consommé 6 élans, 96 kg de poisson, des oiseaux, etc. Mais les denrées alimentaires et le matériel qu'ils ont achetés à la factorerie reviennent à une somme de 1 200 roubles. Ainsi, la factorerie pratique la même technique de commerce basée sur l'endettement d'une chasse à une autre. Voici un autre budget d'un groupe nomade, cette fois de 8 personnes dont 4 adultes, et 2 adolescents. La chasse et le transport leur ont rapporté 2 176 roubles et leurs achats à la factorerie s'élèvent à 1 515 roubles. Les transactions ne se font pratiquement pas en argent, mais par un système d'échange direct et localisé, qui reste proche du troc : la différence, positive ou négative, entre la valeur des fourrures déposées et la valeur totale des produits achetés à la factorerie est comptabilisée, et reste inscrite dans le registre de la coopérative. Les produits que les Évenks achètent sont du matériel de chasse, du tissu, de la toile de tente, des aiguilles, des couvertures, du savon, des bougies, de la vaisselle, des machines à coudre, etc. Parmi les aliments on trouve surtout différentes sortes de farine et de céréales, du sel, du beurre, de l'huile, du thé, du sucre, des boîtes de conserves, du bicarbonate de sodium pour faire le pain. En 1930 fut construit un petit bâtiment pour recevoir une école avec internat dans la factorerie de Njukža. C'est donc dans les années 1930 qu'on voit apparaître les toutes premières mesures en vue de la sédentarisation et un budget est prévu pour la construction de maisons en bois pour les Évenks. Vasilevič conclut cependant que les activités de cette coopérative « tungus » sont exceptionnelles et que dans les autres factoreries et coopératives, rien n'est fait pour mettre en place les politiques soviétiques (Vasilevič 1930*b* : 109-113).

Un article de 1935 présente la région de Timpton. L'expansion des exploitations minières dans la région de Timpton eut aussi pour conséquence une exploitation grandissante de la population évenke et de l'emploi de l'alcool comme monnaie d'échange entre les Évenks et les Russes, marchands et mineurs. L'exploitation minière de la région connaît un nouveau rebond dans la première moitié des années 1930. En 1934, un véritable village d'un millier d'habitants est construit sur le gisement d'or du nom de Kaboktan.⁸³ Dans les années 1930-1940, une

⁸³ Cette mine n'a jamais cessé son activité, au contraire de la plupart des mines d'or de la région. Aujourd'hui, elle n'est plus un village, mais une mine en activité pendant les mois d'été. Certains groupes de parenté évenks que j'ai rencontrés nomadisent en été à proximité de cette mine pour profiter des apports fréquents de marchandises. Les mineurs vendent les denrées alimentaires aux Évenks contre les produits de chasse.

manufacture de briques et plusieurs petites usines de traitement du charbon sont construites pour les villages Tchulman et Nagornyj et leur alimentation électrique.

Ce développement économique a eu des conséquences sur les Évenks de la région et quelques uns d'entre eux furent chargés de récolter du foin dans la taïga et de le transporter vers les mines où travaillaient les chevaux. En 1935, une partie importante des Évenks est également employée par les entreprises minières pour transporter à dos de rennes le matériel entre les mines d'or et la grande route reliant l'Amour à Aldan. C'est également l'occasion pour les Évenks de vendre certains produits de leur chasse. Les Russes installés dans la région développent la culture de potagers pendant les mois d'été, ce qui permet de nourrir la population de mineurs. Parallèlement, ils commencent à tenir des élevages de bétail (vaches, cochons, etc. (T. Rabotnov 1935 : 73, 74, 75).

Un article de 1932 analyse l'économie de chasse des Évenks de la région d'Aldan et plus exactement de ceux des monts Iablonovyï : ils sont administrés par les entreprises minières d'Aldan et de Sutam. L'auteur a rencontré les Évenks nomadisant à proximité des mines d'or d'Aldan, de Timplon et de Gonam. À l'époque, ils sont employés par l'État comme transporteurs de matériels destinés aux mines et à la construction de villages. Mais leur activité principale reste la chasse au renne sauvage et à l'écureuil. La production annuelle par chasseur va jusqu'à 300 écureuils. Les Évenks chassaient encore en 1932 avec de longs couteaux emmanchés sur une perche, les *upkan* (« palma » en russe), avec des lances et de vieux fusils à poudre. Pendant l'hiver, ils chassaient avec des pièges traditionnels en bois et des pièges en fer, fabriqués par les Russes. En dépit du changement officiel de pouvoir, le commerce de fourrure continue comme dans la période antérieure, et les particuliers russes achètent les fourrures aux Évenks. En 1926, il fut produit sur toute la région d'Aldan près de 45 000 peaux d'écureuil. Pour acheter les denrées qui leur étaient devenues indispensables à l'époque des Tsars (thé, sel, sucre..), les Évenks intensifient leurs activités de chasse, allant jusqu'à passer des nuits auprès d'un feu de camp par – 50°C, et sélectionnent des techniques permettant d'améliorer la qualité de leur production, comme celle qui consiste à tirer dans l'œil de l'animal, pour ne pas voir le prix de sa peau baisser pour cause de défaut. L'auteur précise que lorsque la saison de chasse à l'écureuil a été mauvaise, les groupes évenks qui nomadisent habituellement loin des mines d'or sont contraints de se rapprocher de ces dernières. En effet, dépourvus alors de ressources monétaires, ils doivent pour survivre offrir leurs services aux entreprises minières. Les Évenks nomadisant à proximité des mines d'or abattaient, chaque année, entre 10 et 50 têtes de rennes

sauvages et d'élans par fusil.⁸⁴ En revanche, ceux qui nomadisaient loin des mines n'abattaient par fusil que 10 à 30 de ces bêtes sauvages. Il est donc évident que la demande en gibier des Russes, apparue avec l'extension des exploitations minières, conjuguée avec les nouveaux besoins des Évenks, a été un facteur de réduction de la population des animaux sauvages dans la région. En effet, dès les années 1930-1932, les chasseurs évenks se plaignent de voir diminuer ou fuir les hordes sauvages. Par ailleurs, l'auteur remarque une pratique de chasse originale chez les Évenks du Gonam. Au printemps, ces derniers achètent à Iakoutsk ou à Aldan des chevaux éreintés par les travaux d'hiver et les conduisent sur des pâturages le long du Gonam. Arrivés là, ils laissent les chevaux s'engraisser pendant tout l'été. Une fois l'automne arrivé, les Évenks reviennent vers les pâturages des chevaux devenus sauvages, qu'ils chassent à la battue. Ils se constituent ainsi des réserves de viande grasse pour l'automne, qui est ordinairement une période de disette (Kjakšto 1932).

C'est donc dans les années 1920-1930, que nos Évenks s'installent dans une économie mixte, combinant des activités intermittentes satellites des exploitations minières et une activité traditionnelle d'éleveurs de rennes et de chasseurs cherchant à vivre au maximum en autarcie dans la taïga. Quant à la vente des fourrures, elle continue comme sous les Tsars. On voit aussi apparaître les tous premiers comptoirs de vente appartenant au grand distributeur étatique (JAKUGOSTORGOM). Voilà donc installée une logique économique qui vaudra tout au long de l'histoire récente et fonctionne encore aujourd'hui. Ces adaptations évenkes ont induit, on l'a compris, un ensemble de changements dans la vie de ces nomades, à commencer par leur culture matérielle. En plus des objets que j'ai déjà évoqués (poêle métallique, tente en tissu, etc.), les anciens précisent que les Évenks de cette région, nomadisaient traditionnellement uniquement à dos de rennes en été comme en hiver, et c'est seulement dans les années 1930, lors de leurs activités de transporteurs pour le compte des mines, qu'ils auraient adopté les traîneaux en bois pour les déplacements hivernaux.⁸⁵

⁸⁴ L'auteur estime ce chiffre par rapport au nombre de fusils et non au nombre de chasseurs. À l'époque, il semble que les chasseurs évenks n'avaient pas tous des fusils.

⁸⁵ J'avoue que ces informations m'étonnent tant la facture de ces traîneaux, par les matériaux utilisés et par la technique de construction semblent parfaitement correspondre au reste de la culture matérielle des Évenks de cette région, mais elles reviennent de manière récurrente dans le discours des anciens.

2.2.4 AMORCE DE COLLECTIVISATION ET PREMICES DE SEDENTARISATION

2.2.4.1 *Les données officielles*

Selon les sources officielles, la collectivisation commence dans la région en 1931 et en 1934, les autorités déclarent que 53 % de la population évenke de la région de Timpton est déjà collectivisée. On y trouve alors 2 « artels composés » (« *smešennye arteli* ») qui comptent deux troupeaux de rennes et trois simples « unions de production » (« *proizvodstvennoe ob''edinenie* »). Ce sont les artels composés, précise l'article, qui ont eu le plus d'influence sur les Évenks. Par exemple, dans le village de Xatymi, on trouve l'artel « Novaja žizn' » (Nouvelle vie) où furent construits des « *banjas* » (saunas russes), des maisons en bois, des écoles, des enclos à bestiaux. On y a fait venir également quelques têtes de gros bétail. Les Évenks y prennent de nouvelles habitudes, précise l'auteur, comme celle d'aller au bain, de vivre dans des maisons. En 1926-1927, on ne trouvait qu'une seule école de 18 écoliers pour toute la région de Timpton, tandis qu'en 1933-1934, on y comptait déjà 6 écoles pour près de 500 écoliers, dont 86 enfants évenks. Dans ces écoles, dit l'article, ont lieu des cours de russe destinés aux adultes évenks, dispensés dans le cadre des campagnes d'« alphabétisation pour tous ». La région, qui ne connaissait aucun centre médical autrefois, compte, en 1933-1934, déjà 3 hôpitaux de 40 lits et 2 centres médicaux d'une dizaine de lits. À la fin de 1934, la région de Timpton compte un cheptel de 6 000 rennes domestiques. L'auteur conclut en disant que la renniculture et la chasse sont certainement des sources de revenus potentiellement exploitables par le régime soviétique (T. Rabotnov 1935 : 75-76)

Dans la région d'Olëkminsk, on décompte en 1934 un cheptel de rennes domestiques des Évenks de 1 632 têtes, contre 8 049 chevaux et 13 471 cochons. Cependant, l'article cité ne fournit pas d'avantage d'informations sur les Évenks de la région et leur mode de vie. En revanche, l'auteur nous informe que, comme dans la région de Timpton, les mines d'or sont exploitées, des cultures de seigle et de foin ont été développées par les Iakoutes et les Russes et sont assez productives. La population iakoute est installée dans des villages sur le cours inférieur de cette rivière et est dotée de plusieurs écoles. De plus, des infrastructures sont construites pour la population russe et iakoute (A. Efremova 1935 : 69).

L'année 1933 est marquée par un événement administratif qui aura son importance pour les groupes évenks qui nous concernent. Un arrêté du VCIK (Comité Central Exécutif de toute la Russie) du 15 novembre fait changer le statut et les délimitations territoriales d'une partie des

zones de nomadisation de nos Évenks.⁸⁶ Cette région portait le nom officiel de « okrug national (évenk) de Vitim-Olëkma » et était incluse dans le kraj de Sibérie Orientale. L'arrêté est entériné dans le cadre de la politique de distribution de territoires nationaux aux peuples du Nord. Il place au sein de l'okrug national (évenk) de Vitim-Olëkma, les divisions administratives suivantes : 1) la partie sud de la région de Bodajbo qui porte le nom de « Kalarskij ugol' », la région nationale oročen (oročon) de Vitim-Kirenga (anciennement appelée okrug de Sretensk du kraj d'Extrême Orient) qui faisaient partie du Kraj de Sibérie orientale ; 2) le territoire de l'aire géographique des bassins de l'Olëkma et de la Njukža, anciennement appelé région autochtone évenke de Tupik, qui faisait partie de la République socialiste de Iakoutie, etc. Cet arrêté stipule que le centre administratif de l'okrug national (évenk) de Vitim-Olëkma doit se trouver dans le village de Kalagan et que cet okrug national doit être divisé en 4 régions, celle de Kalar, dont le centre administratif est Čara, celle de Njukža, dont le centre administratif doit se trouver dans le village minier de « imeni Bjuxera », celle de Tungir-Olëkma, dont le centre est Njatno et celle de Tungočensk, dont le centre est le village Tungočen (rivière Karenga). L'ordre est également donné de créer des soviets évenks. Enfin, cet arrêté conclut sur l'injonction faite aux autorités locales de fournir au VCIK, dans les trois mois qui viennent, une carte déterminant de manière précise les frontières de cet Okrug national (évenk) de Vitim-Olëkma (*Ob izmenenii v sostave i granicax...*, 1933).

2.2.4.2 *Ce qu'en disent les archives du Parti Communiste*

L'analyse des archives des années 1920-1930, en particulier de la correspondance interne des cellules du Parti, montre une situation bien moins idéale de l'installation du pouvoir communiste et de la gestion des peuples en présence. En 2001, j'ai pu examiner ces correspondances régionales des années 1920 aux années 1960 dans les Archives Nationales de Iakoutsk. J'ai tout d'abord remarqué que les documents concernant nos Évenks étaient extrêmement rares jusqu'à 1945. Les correspondances régionales traitent en effet principalement des problèmes de gestion des exploitations minières. En revanche, on trouve de très nombreux courriers concernant la collectivisation des éleveurs de rennes du Grand Nord dès les années 1920. En effet, dans ces régions, les richesses connues à l'époque étaient essentiellement les grands troupeaux de rennes (jusqu'à 10 000 têtes par groupe nomade) et la production de pêche. On comprend alors que nos Évenks avec leurs tout petits troupeaux d'une

⁸⁶ La conséquence principale de ce changement administratif est qu'aujourd'hui une partie de nos Évenks se trouvent sur le territoire de la Iakoutie du Sud et une autre sur celui de l'Oblast' de l'Amour, alors qu'il s'agit d'un seul et même groupe socialement signifiant.

centaine de rennes par campement ne représentaient pas grand chose pour les Soviétiques, en particulier par comparaison avec l'intérêt économique des gisements aurifères.

Dans les documents régionaux consacrés aux peuples minoritaires, on rencontre fréquemment des débats internes dont le but est de définir une politique nationale applicable chez les peuples nomades. En 1925, un règlement est émis par le Bureau du Parti Communiste de Iakoutie concernant l'organisation de cellules parmi les peuples nomades. Il préconise de diviser chaque peuple en « clans » définis par leur aire géographique. Ces « clans » doivent devenir des « soviets nomades », dont ledit règlement décrit les modalités de fonctionnement :

« Chaque « clan » devra élire les membres de son soviet et effectuer des réunions régulières⁸⁷. Tous ces soviets nomades devront se réunir dans les villages locaux une fois par an. Chaque réunion devra être consignée par écrit, mais les nomades illettrés en sont dispensés. Ces réunions auront pour but de régler les problèmes de production de chasse et d'établir les mesures nécessaires à la sédentarisation de la population. Les soviets nomades doivent contribuer à la construction du socialisme, lutter contre le chamanisme et toute autre forme de religion, et se contraindre aux ordres du Parti. Ils doivent également dénoncer les groupes nomades ayant quitté la région, les contre-révolutionnaires, le commerce illicite et le trafic d'alcool. Ils doivent lutter contre les crimes et tous les opposants à la construction des soviets, informer l'administration locale de toutes naissances, décès et mariages, se plier à toutes les vérifications médicales et vétérinaires et faire partie d'une coopérative. Ils doivent fournir une liste précise de leurs richesses matérielles et se soumettre aux impôts en vigueur. Chaque membre de soviet doit avoir son tampon indiquant sa fonction, etc. » (f.3, op.3, d. 371, octobre 1925).

Les courriers des autorités des années 1920-1930 montrent que les pouvoirs locaux éprouvaient certaines difficultés pour installer leur système économique et pour faire disparaître les anciennes habitudes de troc et de vente d'alcool entre les Iakoutes, les Russes et les Évenks :

« Nous n'avons pas encore installé suffisamment de coopératives et de points de distributions pour couvrir les besoins des Évenks. Ce sont encore aujourd'hui les Iakoutes qui approvisionnent les Évenks en marchandises en se rendant régulièrement dans les campements. Ce sont donc eux qui tiennent le commerce de fourrures, qu'ils obtiennent contre des marchandises et de l'alcool », « les Évenks n'acceptent pas facilement le principe des coopératives » (f.30, op.20, d 10, 1925).

Pendant les années 1920, les autorités n'arrivent toujours pas à évaluer précisément le nombre d'Évenks et la taille de leurs troupeaux. Ils ne connaissent que vaguement le nombre de clans présents dans la région et entendent dire que certains Évenks fuient vers d'autres régions. Les correspondances montrent l'exaspération des autorités face à ces Évenks nomades insaisissables

Un rapport interne de 1926 présente les travaux de la « Commission toungouse » de la région d'Aldan dont le principal but est de sédentariser les Évenks de la région. Mais la

⁸⁷ Cette organisation hiérarchique ressemble étrangement à celle instaurée par l'administration impériale.

commission y reconnaît qu'elle ne peut réaliser aucun travail de propagande, qu'aucune coopérative n'est encore organisée pour les Évenks et que ces derniers s'approvisionnent auprès des mines d'or ou des marchands iakoutes. Elle reconnaît également qu'elle n'a aucun contact avec les Évenks qui vivent éparpillés en tous petits groupes dans l'épaisse forêt et qu'il est donc impossible de leur expliquer les intentions du pouvoir soviétique. « Pour les convaincre des bonnes intentions du pouvoir soviétique, nous devrions leur apporter une aide humanitaire, en créant des coopératives qui feraient crédit aux Évenks d'une saison de chasse à l'autre, précise le rapport » (f. 19, op. 2, d. 138).⁸⁸

Mais visiblement le travail des différentes commissions n'avance pas et les courriers internes des cellules de la région des années 1930 regorgent de notes de ce genre : « Les Évenks cachent leurs rennes aux autorités », « les Évenks, préfèrent commercer avec les mineurs et les marchands privés et sont peu nombreux à rentrer dans les coopératives », « des groupes nomades évenks fuient la région », etc. (entre autres, f. 3, op. 20, d. 114).

Parallèlement, les archives de la première moitié des années 1930 laissent entrevoir une situation très confuse dans la région, où l'économie communiste n'arrive pas à prendre le dessus, où les membres des premiers kolkhozes sont des koulaks ou leurs propres descendants, où se mêlent trafic d'or, haute criminalité, commerce illégal de fourrures et trafic d'alcool. De plus, la région connaît visiblement une période de crise économique et des problèmes d'approvisionnement. Par ailleurs, les cellules chargées des affaires des peuples ne cessent de se plaindre du manque de ressources financières et de transports pour instaurer la nouvelle politique et créer des coopératives chez les nomades. Et la plupart des documents des sections politiques régionales sont écrits au crayon sur des papiers d'emballage, tandis que ceux émanant des entreprises minières étatiques sont consciencieusement tapés à la machine sur du papier d'imprimerie.

Ainsi, les préoccupations du pouvoir local sont tournées principalement vers les mines d'or, pour contrôler les mineurs et pour augmenter la production. Par ailleurs, de nombreux documents témoignent des conditions de travail effroyables des mineurs russes, iakoutes et chinois, parmi lesquels se développe une épidémie de tuberculose et de scorbut en 1933-1934. Ce n'est donc que pendant la deuxième moitié des années 1940 que la collectivisation massive touchera véritablement les Évenks de notre région.

On voit donc que, dans les années 1925-1930, apparaissent les toutes premières institutions soviétiques, comme les coopératives, artels, factoreries ou kolkhozes où seuls quelques petits

⁸⁸ Voilà une forme d'aide humanitaire qui est pratiquée depuis la première arrivée des Russes en Sibérie. Ceci laisse penser que les Soviétiques comme les Tsars étaient intéressés au commerce des fourrures.

groupes évenks acceptent d'entrer. À la fin de cette période, quelques écoles s'ouvrent aux Évenks, quelques maisons en bois sont construites et un territoire national évenk est officiellement défini. Mais la réalité est bien moins tranchée et montre une population autochtone insaisissable, fuyant les autorités, et une économie instable. Les Évenks se réfugient donc dans la forêt et organisent leur vie entre autarcie nomade et dépendance envers les mines d'or, les commerçants privés et les toutes premières coopératives. Il n'est pas étonnant d'entendre les Évenks dire à propos de cette période : « Nous n'avons pas vu de différence entre les Tsars et les Soviets, ils voulaient toutes nos fourrures ou nos rennes pour le transport, et ils nous proposaient tous de l'alcool ! » On remarque dans les archives, comme dans les récits historiques des nomades, que les Évenks ont toujours été réticents à dévoiler leurs richesses en rennes et ce fut d'ailleurs, outre les exactions ou les abus des Soviets, la source des soulèvements anti-révolutionnaires des Évenks.

2.2.5 SOULEVEMENTS ÉVENKS CONTRE LE POUVOIR SOVIÉTIQUE

Les soulèvements des Évenks ne sont pas du tout traités dans la littérature ethnographique de Russie ou d'Europe et Vasilevič écrit en 1969 : « Personne n'a jamais étudié les soulèvements contre-révolutionnaires des Évenks » (1969b : 694). Mais comment les auteurs russes auraient-ils pu le faire, sachant que quelques mots déplacés ont coûté à Vasilevič trois ans de camp de redressement ? De plus, les archives qui ont trait aux affaires de soulèvement des peuples du Nord ont été déclassées de la catégorie « secret défense » il y a quelques années à peine.⁸⁹

2.2.5.1 *La grande insurrection de Nelkan et la République toungouse*

Il s'est produit dans la population évenke, après l'instauration du pouvoir soviétique, plusieurs mouvements de révolte isolés de faible ampleur, qui n'ont laissé de traces que dans la mémoire des nomades. En revanche, un soulèvement évenk important semble avoir sérieusement préoccupé les autorités soviétiques entre 1920 et 1925. Il s'agit du mouvement de révolte des Évenks du littoral d'Okhotsk, situés entre la Maj et la mer d'Okhotsk. Cet épisode est le plus souvent appelé « soulèvement toungouse de Nelkan ».

J'ai écrit les lignes qui suivent en me basant sur les documents d'archives relatifs à cette affaire, soit plusieurs centaines de pages et qui se trouvent aujourd'hui dans les Archives Nationales de Iakoutsk. C'est d'ailleurs le seul document d'archives qui traite d'un

⁸⁹ Les soulèvements des Iakoutes contre les soviétique ont été très nombreux. V. Pesterov (2000 : 129-132) en dit quelques mots, sans expliquer le phénomène.

soulèvement évenk. Cet événement mériterait d'être traité en détail, mais je me contenterai ici d'en retracer les grandes lignes, gardant le reste pour un article ultérieur.

En 1921-1922 la Iakoutie connaît de fréquents mouvements contre-révolutionnaires. Les initiateurs de ces mouvements sont principalement des intellectuels d'Irkoutsk et de Iakoutsk. À cette période, dans le centre de la Iakoutie, les premières églises sont fermées, et on voit aussi se manifester les prémices de la lutte contre le chamanisme. Les généraux « blancs », venus d'Irkoutsk, sont en fuite et arrivent dans le centre de la Iakoutie où ils enrôlent dans leurs troupes une partie de la population iakoute. La réaction du Parti communiste de Iakoutie est alors sans appel : « Fusiller tous les Iakoutes à la moindre suspicion ». Suite à ces fusillades de très nombreux foyers de révolte se soulèvent dans toute la Iakoutie. En 1922, le général « blanc » A.N. Pepeljaev arrive en Iakoutie avec une armée de 600 hommes. Ayant été battu à Iakoutsk, il se rend vers le littoral d'Okhotsk, où il commence à nouer des alliances avec les populations locales. Il passe des accords avec Art'émov et le marchand de fourrure local Gallibarov. Ce dernier est en contact constant avec les Évenks et en particulier avec P. Karamzin (*Tungusskoe vosstanie...*, 1909-1927). Or, la région du littoral d'Okhotsk, dont fait partie Nelkan, connaît, à cette époque, une période de famine et de déficit en produits alimentaires. Les plus touchés par la disette sont les Évenks. Le pouvoir communiste installé dans la région se conduit avec une grande cruauté envers les Iakoutes et les Évenks. Ainsi, les troupes blanches de Pepeljaev, riches en produits alimentaires, rencontrent un grand succès et les autochtones les rejoignent peu à peu. Parallèlement, la Iakoutie connaissait des foyers de révoltes anti-communistes dans les régions de Viljuj, d'Amga et d'Olëkminsk (*Tungusskoe vosstanie...*, 1921-22). Durant l'année 1923, le pouvoir « rouge » de la région d'Okhotsk impose aux Évenks une série d'impôts et de réglementations des plus exorbitants :

« Les chasseurs doivent apporter toutes leurs fourrures à la ville, déjà lavées et traitées ; payer un impôt sur chaque animal tué ; indiquer précisément le lieu de chasse pour chaque animal et acheter à prix fort des licences de chasse. Les Évenks qui ne se seraient pas contraints à ces lois et impôts sont automatiquement considérés comme contrebandiers et sont passibles de prison. Les Évenks doivent payer un impôt sur l'eau et le bois consommés pendant la vie nomade. Cet impôt est calculé sur la base de 70 kopeks par perche de tente conique et 70 roubles pour chaque arbre coupé. Une loi oblige les Évenks à enregistrer tous leurs fusils et fixe un impôt annuel pour chaque fusil à hauteur de 3,10 roubles. S'ajoute à cette longue liste un impôt sur la pêche. De plus, on exige des Évenks qu'ils viennent enregistrer les mariages et les naissances dans les trois jours. » Mais les Toungouses refusent ces impôts et pour fuir ces contraintes, ils s'enfuient dans la forêt et refusent de se rendre dans les sites urbains. Les archives montrent que ces impôts ne furent pratiquement pas collectés. En revanche, les troupes « rouges » sous couvert de cette collecte,

parcourent la taïga et pillent les richesses des Évenks. Comme le montrent les actes du procès de ces troupes en 1925, ces campagnes de collecte d'impôt étaient l'occasion de viols, de meurtres et d'exactions en tout genre à l'encontre des Évenks et des Iakoutes. De plus, dans le cadre affiché de la lutte contre l'exploitation capitaliste, le gouvernement interdit les foires commerciales et les déplacements des marchands privés dans les campements nomades. Les Évenks durent se rendre eux-mêmes dans les villes et furent immédiatement arrêtés pour contrebande et les fourrures furent confisquées.

C'est alors que commence le soulèvement contre-révolutionnaire toungouse. Le 10 mai 1924, une petite troupe composée de soldats « blancs », de Toungouses, de Iakoutes, mais aussi de paysans russes (30 individus) prend le petit village de Nelkan. Puis, sous la direction de l'Évenk Pavel Karamzin, la troupe qui compte maintenant 60 individus prend Port-Ajan. Les Toungouses confisquent les armes des « rouges », s'emparent des fourrures qui leur avaient été confisquées, se saisissent des armes, des munitions, de l'argent et des réserves alimentaires. En juin, les révoltés d'Okhotsk organisent à Nelkan le « Premier Congrès des Toungouses de Russie » qui rassemble les Évenks de tout le littoral d'Okhotsk (Nelkan, Ajan et Maj). Ils proclament la « République toungouse », haussent le drapeau tricolore⁹⁰ de la « Toungoutie » dont Nelkan devient la capitale. Ils déclarent les réserves naturelles de la région comme leur propriété exclusive. Le lendemain, la « République toungouse » envoie un courrier au CIK (Comité Central exécutif) de l'URSS pour l'informer de son existence et affirmer son indépendance du reste de l'URSS. Le gouvernement de cette république comprend le commerçant tatar Gallibarov, le koulak russe Kanin et les Évenks Karamzin et Art'émov. Leur slogan est « Vive la Toungoutie libre sans communisme ! ». En novembre a lieu le « II^{ème} Congrès toungouse » où sont venus assister des délégués du JACIK (Comité Central Exécutif de Iakoutie). Les troupes de la République toungouse ne cessent de croître en nombre, et en novembre, elles prennent Arka et Novoe-Ust'e. Parallèlement, les Iakoutes de Novo-Ust'e décident de s'unir aux révoltés. De nouvelles troupes d'insurgés s'unissent aux « Toungouses » de Nelkan : les Évenks de Oïmjakon, de Abyj et de Verkhoïansk. En octobre 1924, les révoltés prennent le village de Petropavlovsk. Dans le même mois, Karamzin et 170 de ses partisans prennent Ulja. Pendant toute cette période, les arrestations se multiplient parmi la population iakoute de la région, pour tenter de localiser les troupes de révoltés insaisissables qui ne sortent de la forêt que pour prendre de nouvelles localités. Entre octobre 1924 et juillet 1925, 300 personnes seront ainsi arrêtées. Au cours de ces opérations les troupes rouges ne cessent de

⁹⁰ Les trois couleurs sont le blanc pour « les neiges de Sibérie », le vert pour la « forêt sibérienne » et le noir pour la terre (*ibid.*).

commettre de nouvelles exactions (pillages, viols, tortures, fusillades arbitraires de familles entières, passages à tabac, vol des vêtements des morts, etc.) à ce point que la lecture des témoignages réunis pour le procès fait froid dans le dos. Quant à la conduite des révoltés, il est noté dans les documents qu'ils se conduisent avec diligence envers leurs prisonniers et ne commettent aucune exaction envers les habitants. À la fin de 1924, les troupes contre-révolutionnaires de la « République toungouse » comptent déjà 5 000 hommes dont une majorité d'Évenks, d'Évènes et de Iakoutes. Commandés par Karamzin, Art'émov et quelques officiers russes, ils sont très lourdement armés et « risquent de convaincre tous les autres Toungouses », précisent les textes. Les combats entre révoltés et armée rouge auraient fait au total 100 morts, mais c'est sans compter les victimes des exactions de l'armée rouge. Les révoltés « toungouses » auraient fait plusieurs centaines de prisonniers de toutes nationalités, dont bon nombre s'unissaient à leur cause. Dès mai 1925, le gouvernement de Iakoutie entame des pourparlers avec les révoltés afin de régler ce conflit à l'amiable et un traité de paix est signé le 9 mai. En juillet, Karamzin présente un document définissant les conditions de sa capitulation. Il y exige le procès des responsables politiques communistes et des troupes « rouges » de la région et une amnistie complète pour tous les révoltés. Les négociations durent trois jours entre autorités communistes et révoltés toungouses et se font avec l'aide de T. Karpel qui connaissait bien les peuples autochtones et, sans qui, précisent les archives, les révoltés ne se seraient pas rendus. Enfin, le 5 août 1925, Karamzin réunit la population de Nelkan et proclame que la « Toungoutie » se rend à la République socialiste de Iakoutie. Tous les révoltés sont alors amnistiés, tandis que Kunccevič, Andreev et Solov'ev, les responsables de l'administration et de l'armée rouge de la région d'Okhotsk sont arrêtés et fusillés. La commission d'enquête note que sur les 55 révoltés présents le 5 août 1925, on compte 36 Toungouses ou Iakoutes et 15 russes. Mais ce n'est qu'en décembre que les dernières troupes d'insurgés toungouses (les Évènes de Oïmjakon et Verkhoïansk) se rendent et que le soulèvement toungouse est complètement contrôlé (*Tungusskoe vosstanie... 1909-1927*).

Cette partie de l'histoire laisse penser que les autorités soviétiques n'ont eu d'autre choix que de régler ce conflit en douceur, étant donné la rapidité avec laquelle les populations autochtones s'unissaient aux révoltés « toungouses » de Nelkan. En témoigne cet extrait de correspondance interne au Parti en 1924 :

« Le combat avec les Toungouses sera très difficile à remporter, car ils sont durs au combat et difficiles à atteindre dans leur forêt au territoire accidenté. Ce conflit peut durer plusieurs années, nous faire perdre beaucoup d'argent dans des combats interminables, et occasionner des pertes importantes pour l'État quant à la récolte des fourrures »

Des archives de 1924 montrent que les autorités iakoutes ont très sérieusement soupçonné la bande « tOUNGouse » de Art'émov de vouloir prendre la ville de Iakoutsk et les mines d'or de la région d'Aldan. Par mesure de prévention, des troupes armées furent envoyées immédiatement pour défendre les mines d'or de l'Aldan et du Timpton.

Dans les documents d'archives concernant ces affaires, on lit plusieurs textes où le Parti reconnaît ses erreurs de gestion des problèmes autochtones et semble vouloir tirer une leçon de cette expérience sanglante. Pour ce faire les autorités envoient des observateurs dans toutes les régions des insurgés et de nouvelles lois sont adoptées pour « améliorer leurs conditions de vie » (f. 3, op. 3, d. 271).

2.2.5.2 *Révoltes isolées et mouvements de populations*

Les autres mouvements de révolte chez les Évenks ne sont pas de cette ampleur. Chez les Évenks de notre groupe, on se souvient de certains nomades qui ont opposé une résistance armée aux soviétiques, ou qui tout simplement ne sont jamais entrés dans les kolkhozes et sovkhoses. Dans le village de Ust-Njukža, Tamara Andreeva, mais Pavlova par son père, s'exprime à ce sujet :

« Ma grand-mère disait que les Pavlovy et les Braginy ont longtemps été des « bandits »,⁹¹ qu'ils ne se laissaient prendre par personne et qu'ils prenaient les armes si besoin. Mais il me semble qu'en fait, mes ancêtres les Pavlovy et les Braginy n'ont jamais voulu obéir aux autorités russes, qu'elles soient impériales ou soviétiques. »⁹²

Parmi les Évenks de notre région qui ne sont jamais rentrés dans les kolkhozes ou sovkhose, on trouve principalement les chamanes et leurs familles (Neustroev, Kararbok, Takanov, Vasil'ev, etc.), mais leurs enfants deviennent des membres de fermes d'État dans les années 1960-1970. En revanche, on trouve encore aujourd'hui dans le village de Ust-Njukža, quelques groupes de parenté nomades, qui ne sont jamais rentrés dans les institutions étatiques et dont les troupeaux n'ont jamais été réquisitionnés, il s'agit de la lignée du chamane Feodor Vasil'ev et d'une autre famille dont je ne donne pas le nom. Ces derniers sont actuellement recherchés par la police, qui malgré plusieurs années de recherche dans la taïga n'a jamais pu les localiser.

⁹¹ Dans les archives, les termes russe « *bandity* », « *banditizm* » désigne autant les criminels à proprement parler, que les contre-révolutionnaires et leurs actes.

⁹² J'ai cherché dans les archives des instances juridiques des affaires concernant ces groupes familiaux, mais je n'ai rien trouvé, la plupart des affaires de jugement a été détruite. Cependant, il est fait mention d'une évenke du nom de Olga Pavlova dans les archives du sovkhose Čkalova. Elle y est décrite en 1943 comme une agitatrice qui s'oppose à toutes les mesures du sovkhose et tente de convaincre les autres Évenks. Les autorités estiment qu'il faut lancer une action de justice contre elle (f. 43, op. 19, d.105, p.147).

Selon les témoignages des Évenks, des mouvements de révolte isolés sont apparus dans la région au sein d'une atmosphère particulièrement confuse. Ils ont eu lieu dans la région, lorsque les soviets commençaient à visiter la taïga pour récolter les fourrures auprès des Évenks, convoyant avec eux de grandes quantités d'alcool. Parallèlement, les témoignages mentionnent les passages réguliers dans la taïga de troupes de soldats tantôt « blanches », tantôt « rouges ». Forts de leur tradition d'hospitalité et ne comprenant pas trop quels étaient les enjeux du conflit entre les deux groupes armés, les Évenks ont toujours accueilli les uns comme les autres, ce qui leur valait des représailles parfois sanglantes de la part du camp adverse. Ayant aidé les « blancs », ils étaient punis par les rouges et inversement. Parallèlement à cela, les Évenks de notre région voyaient passer les trafiquants d'or. D'après les Évenks, mais aussi d'après les archives, il était assez fréquent que les « blancs » s'allient avec les trafiquants d'or et parfois avec certains Évenks contre les « rouges ».

Quoi qu'il en soit, il semble que les « blancs » aient assez fréquemment utilisé le mécontentement des populations indigènes (iakoutes, évenks, évènes) pour renforcer leurs troupes et faire de la taïga un refuge pour leur armée. C'est en tout cas ce que soulignent les correspondances internes du Parti en Iakoutie, et ce qu'attestent également les récits des doyens des Évenks.

Parallèlement, l'installation du pouvoir communiste a provoqué des mouvements de population importants chez les autochtones. D'après les informateurs, de nombreux groupes régionaux évenks se sont déplacés sur des milliers de kilomètres entre la fin des années 1920 et celle des années 1940. Par exemple, les représentants des clans évenks *metakar*, *ɲaɲagir*, *čakygyr* et *ijèlahèl*, fuyant les soviets, auraient quitté le cours inférieur de l'Olèkma pour descendre vers le sud-est, jusqu'au littoral de la mer d'Okhotsk. S'apercevant que les soviets étaient déjà installés dans cette région, ils rebroussèrent chemin pour rejoindre les zones de montagne boisée des monts Stanovoï et Iablonovyï. C'est ainsi, expliquent les Évenks, que l'on retrouve aujourd'hui des membres de ces clans éparpillés sur un immense territoire, tout au long de l'Olèkma, et entre les rives de la mer d'Okhotsk et les monts Iablonovyï.

On retrouve également, dans toute la Iakoutie, de nombreux témoignages racontant les départs précipités de groupes de parenté iakoutes, laissant derrière eux, dans la panique et l'incertitude de la fuite, leurs enfants en bas-âge. C'est ainsi, racontent les Évenks de Iengra, que Stepan Neustroev, fut confié encore tout jeune enfant par des Iakoutes en fuite à une famille de nomades évenks. Adopté, puis initié par un chamane du clan *dènmè*, il épousa une fille de la famille et devint un chamane aimé et respecté, dont le souvenir reste gravé dans les mémoires, aujourd'hui encore.

2.2.6 LA DEUXIEME GUERRE MONDIALE

Les archives montrent que les autorités soviétiques avaient du mal à trouver des soldats dans la région. De petites écoles militaires y furent ouvertes, en particulier à Tchulman, mais elles étaient réservées aux Russes. Les Évenks furent donc envoyés sur le front sans aucune formation militaire préalable et certains d'entre eux ne connaissaient même pas le russe.

Apprenant le déclenchement de la guerre, certains Évenks, comme Egor Vasil'ev et Prokopij Fedorov, ont décidé de se cacher dans la taïga, jugeant que ce conflit ne les concernait pas. Ces Évenks ne sont donc pas sortis de leur forêt pendant près d'une dizaine d'années. Pendant ce temps, ils étaient approvisionnés par les anciens ou par les femmes. Contraints de cacher leur existence, de s'isoler avec leurs femmes et enfants, ils ont du accoucher seuls leurs épouses. Ces enfants nés en secret m'ont dit que leur naissance avait été déclarée avec plusieurs années de retard et que pendant cette période aucun des Évenks ne les a dénoncés.

2.2.6.1 *Des Évenks à Berlin*

Cependant, de nombreux Évenks partirent sur le front depuis toute la Russie. Dans notre région, les Évenks qui partirent au front étaient administrés par les institutions soviétiques des villages de Sutam, Gonam, Algoma et Zolotinka (région administrative de Timpton). De ces villages sont partis 111 Évenks et 60 d'entre eux sont morts au combat et ont été enterrés dans toute l'Europe. De nombreux groupes de parenté évenks y perdirent tous leurs hommes. Plusieurs de ces soldats évenks, dont Aleksandr Dmitriev, participèrent à la prise de Berlin et furent couverts de médailles. (Maksimov, Lexanov & Rumjancev 2001 : 49-57)

Depuis la factorerie d'Ust'Njukža, 90 hommes partirent pour le front en 1941, mais on ne sait pas combien revinrent du front ni combien d'Évenks se trouvaient parmi eux. Aujourd'hui, un vétéran évenk vit encore au village, Ivan Pavlovič Gabyšev. Couvert de médailles pour ses actes héroïques pendant la prise de Berlin et après avoir servi le sovkhoze comme éleveur de rennes, il vit aujourd'hui dans une grande pauvreté et n'aime pas évoquer les souvenirs de sa terrible expérience sur le front, malgré les demandes des jeunes générations.

Les Évenks étaient et sont encore très appréciés des militaires russes pour leur endurance à l'effort physique, leur capacité à survivre dans des conditions extrêmes, leurs qualités exceptionnelles de chasseurs et leurs ruses d'approche. La plupart d'entre eux, ne connaissant pas le russe, furent tout d'abord affectés à des fonctions de cantiniers, puis très vite remarqués pour leur talents, ils devinrent tireurs d'élite ou éclaireurs et une grande partie des

soldats évenks ont été officiellement félicités pour leurs faits de guerre. Le héros évenk de la Deuxième Guerre Mondiale le plus connu porte le nom de *Ulukitkan* (« petit écureuil » en évenk) et son histoire fut relatée dans plusieurs œuvres littéraires autochtones. Mais il est d'autres héros évenks venus de toute la Russie. Un instituteur russe du village de Ust-Njukža a effectué des recherches dans les archives de l'Armée pour reconstituer l'histoire des soldats évenks médaillés de la région de l'Amour. L'un d'eux, Ivan Nikolaevič Kul'bertinov, est né à Tjanja (cours inférieur de l'Olëkma) et est parti depuis son campement nomade sur le front sans savoir un mot de russe. En tant que tireur d'élite et éclaireur il participa activement à de nombreuses prises de villes de Russie et d'Europe. Il devint célèbre pour ses qualités exceptionnelles de tireur, et ses ruses de chasseur étaient mises à contribution pour dénicher et tromper l'ennemi. Parallèlement à ces activités, il fut nommé instructeur. Les lettres de ses officiers ne tarissent pas d'éloges quant à ses talents de guerrier et son endurance à tenir le guet plusieurs jours sans manger et sans boire. Après la guerre, honoré de plusieurs médailles, il s'installe dans un campement nomade de Us't-Njukža. Un autre, Semën D. Nokomonov, vient de la région de Šilka et son parcours est en tout point semblable à celui de Kul'bertinov, à cette différence près qu'il fut envoyé directement sur le front japonais après la fin de la guerre sur le front Ouest (V.F. Ivaniščenko 2000)

Le retour du front après la capitulation allemande ne fut pas de tout repos. Certains soldats évenks furent envoyés en camp de redressement et d'autres furent envoyés directement sur le front japonais, comme par exemple le père du chamane actuel de Iengra, Savelij Vasil'ev. Sur le front japonais, certains Évenks furent choisis pour leurs traits asiatiques afin de pénétrer les lignes ennemies. D'autres ont été placés dans les services radio de différentes troupes et avaient pour mission de transmettre les informations en évenk. Les soviétiques utilisaient donc la rareté de cette langue pour se protéger de tout risque de décodage par les forces ennemies.

Les Évenks sont aujourd'hui très fiers de leurs héros de guerre. Cependant, le fait d'ôter la vie à un être humain n'est pas du tout une source de fierté chez les Évenks et les vétérans que j'ai rencontrés expriment une certaine forme de regret et un refus de se souvenir. Ainsi, la fierté qu'éprouvent les Évenks porte sur le fait d'avoir contribué à libérer la Russie et par extension l'Europe, de l'emprise fasciste. Par là, ils ont le sentiment d'avoir participé à la grande histoire du monde et d'y avoir démontré des qualités exceptionnelles, issues de leur savoir traditionnel de peuple chasseur.

Parallèlement, j'ai pu observer chez les Évenks un fort patriotisme éprouvé non envers la Russie, comme pays des Russes, mais envers la Grande Russie, immense terre de plusieurs

dizaines de peuples différents (y compris les Russes). Or, aujourd'hui, ce patriotisme a pratiquement disparu chez les jeunes générations slaves de Russie. On remarque ceci, par le point d'honneur que mettent les jeunes Évenks à accomplir leur service militaire, qui correspond pourtant à deux années d'expérience des plus atroces. Les jeunes slaves, en revanche, sont prêts à soudoyer les autorités pour échapper à ce calvaire. Ce patriotisme évenk se comprend difficilement lorsqu'on sait tout ce que les Évenks ont enduré des autorités russes aux différentes époques, mais peut se comprendre si l'on écoute les Évenks eux-mêmes :

« Nous avons perdu bon nombre des nôtres dans cette guerre, et nous n'avons pas pu les honorer comme il se doit, leurs corps reposent, on ne sait comment dans les quatre coins de l'Europe, ont-t-ils pu seulement rejoindre le monde des morts ? Et nous avons uni nos efforts sur plusieurs générations pour ce pays, alors, maintenant, notre destin est soudé à celui de la Grande Russie ! »

Il est certain que ce patriotisme est également le fruit de plusieurs décennies de propagande, mais il semble aussi, à la vue du discours ci-dessus reproduit, que cet « attachement » des Évenks à la Russie a des raisons tant politiques que rituelles.

2.2.6.2 *L'effort de guerre des Évenks (1940-1950)*

L'effort de guerre a été fourni essentiellement par les femmes, les enfants et les hommes âgés. Tout d'abord, les femmes se sont retrouvées seules dans la taïga à devoir chasser gibier et fourrures, à nomadiser, tenir le troupeau de rennes et élever leurs enfants. Les anciennes générations se souviennent avec horreur de cette période où ils ont côtoyé la famine et la mort. « Nous n'avions pas le droit d'abattre les rennes pour nous nourrir, nos mères devaient donner à l'Etat toute leur chasse. De plus, on ne nous donnait pas de munitions et nous devions chasser sans fusils. Des dizaines d'enfants et d'adultes évenks sont morts de faim, d'épuisement ou de tuberculose. Nous n'avions rien, nos habits n'étaient que guenilles, nous dormions dans des sacs de couchage en peaux qui étaient tellement vieux qu'ils étaient remplis de puces. Les magasins des factoreries étaient vides et de toute façon, nous recevions une misère pour les fourrures que nous apportions. Nous avons survécu grâce au transport pour lequel nous étions un peu payés. Je me souviens que nous partagions souvent une carcasse d'écureuil pour toute la famille. Ma mère, mes sœurs et moi étions tout le temps sur les routes avec les rennes, nous transportions diverses marchandises pour les mines ou pour les différents villages entre l'Aldan et le sud de la région de l'Amour et ceci a duré plusieurs années après la guerre », me raconta Maria Kolesova en 1995.

Dans les journaux régionaux de l'époque, on peut lire les nombreux appels officiels à la population pour l'effort de guerre, comme « Plus de fourrures et d'or pour le front ! ». Toute la Russie a participé à l'effort de guerre et la région qui nous intéresse offre son or et ses conserves de légumes, cultivés par les Russes dans les potagers. Les Évenks ont activement participé à cet effort de guerre de plusieurs manières, surtout depuis 1942-1943. Dans certains kolkhozes comme « Novaja Žizn' » (village Xatymi), Tokarika, Aldan, Sutam et « Primernyj

Udarnik », du bétail a été confié aux Iakoutes, aux Russes et aux Évenks. Ces derniers devaient transporter le foin pour le bétail. Dans toutes les institutions étatiques, les femmes évenkes cousent des vêtements chauds pour les soldats. Toutes les productions économiques traditionnelles des Évenks, jusqu'aux plus insignifiantes en quantité de production sont intensifiées au maximum pour soutenir l'effort de guerre. Pour entretenir la cadence de production, les autorités distribuent des médailles aux meilleurs chasseurs comme aux Pavlovy, Lexanovy, Enoxovy et Alekseevy du kolkhoze Tokarikan (Maksimov, Lexanov & Rumjancev 2001 : 53).

Les femmes évenkes de la période de la guerre restent dans les mémoires comme de véritables héroïnes. Elles menaient tant bien que mal plusieurs activités, celle de berger, de chasseur, de chef de caravane de transport et de mère, en plus du travail considérable lié à l'activité nomade, comme la construction des traîneaux, des selles, des sacs de transport, les travaux de couture, la préparation du bois, etc. Elles font aujourd'hui figure de « sur-homme » dans la mémoire des Évenks et nombre d'entre eux se souviennent qu'il leur arrivait de faire dans la nuit l'aller-retour entre la taïga et les villages (200 à 400 km), afin de rapporter un peu de farine ou quelque aliment pour leurs enfants. D'autres femmes ont été contraintes à la sédentarisation et furent employées à la construction de villages, passant des heures à scier des rondins de bois pour les futures écoles-internats, sans cesse occupées à des travaux pénibles. « C'est depuis ce temps, que les femmes ont cessé de « jouer », de chanter et que nous avons commencé à mal vivre », me dit Kim Stepanovič Neustroev, fils de l'une de ces femmes de la taïga. Dans cette phrase prononcée en évenk, pour dire « jouer », « chanter », il utilise le verbe *èvi-da* qui signifie chamaniser, danser, chanter, réaliser des rituels. Aussi, cette période, qui est associée au début de la sédentarisation, de l'alphabétisation et de la collectivisation massive, est-elle associée dans la mémoire évenke à une cassure majeure.

2.2.7 LUTTE CONTRE LE CHAMANISME, RUPTURE ET CONTINUITÉ

Ce thème sera bien entendu examiné à plusieurs reprises au cours de ce travail, mais je voudrais montrer ici les grandes lignes de cette politique soviétique et ses conséquences principales. Si la politique de lutte contre le chamanisme commence officiellement pendant les années 1920, elle ne fut réellement appliquée, chez notre groupe évenk, que dans les années 1940-1950, période de la réelle emprise des politiques communistes sur ce groupe.

Dans les archives et les journaux officiels de Iakoutie, on trouve dès 1924 de nombreux écrits concernant les modalités et les difficultés de mise en application de cette politique d'athéisme. Les soviets voient dans les chamanes de dangereux opposants au régime communiste.⁹³ Remarquant que les discours des commissaires ne suffisaient pas à éloigner les autochtones de leurs chamanes et se plaignant d'une certaine tolérance des autorités locales envers les chamanes, les membres du JaCIK (Comité Central Exécutif de Iakoutie) changent de méthode. Un arrêté, entériné en 1924, précise que les chamanes pris en plein rituel ou dénoncés doivent être arrêtés et jugés pour actes criminels. Pour chacune de leurs actions rituelles (divination, rites collectifs ou séance de cure, etc.), un article particulier du code pénal doit être appliqué. Parallèlement, des mesures sont prises pour accélérer cette politique, comme celle d'étudier le chamanisme pour mieux le combattre, et de développer les centres médicaux dans toutes les régions afin de remplacer les chamanes (archives : 1924, 1925, 1925b ; f. 3, op. 3, d. 383).

Les autorités estiment que la lutte contre le chamanisme et les pratiques rituelles, ne peut être menée à bien tant que les peuples autochtones n'ont pas de centres médicaux à leur disposition (*ibid.*). De plus, on l'a vu, les archives de notre région soulignent que les Évenks sont particulièrement insaisissables et incontrôlables.

La mise en application de cette politique ne fut donc possible, dans notre région, que lorsque les Soviets ont eu une réelle emprise sur les Évenks, par la voie de la collectivisation et de la sédentarisation d'une partie de la population. Tous les anciens et en particulier les enfants de chamanes, se souviennent de l'arrivée dans la taïga de commissaires des soviets. Cet événement nouveau des années 1950 marque l'application réelle de la lutte contre le chamanisme. C'est de cette époque, que les Évenks datent les derniers rituels collectifs saisonniers dans la taïga.

Suivant cette politique, les commissaires confisquent les costumes et attributs des chamanes et interdisent toute forme de rituels. Les chamanes sont emprisonnés et nombreux sont ceux qui ont péri pendant leur incarcération. C'est ainsi, comme disent les Évenks, que des « clans chamaniques » entiers ont été décimés. Ce fut le cas par exemple des Kararbok de Ust'-Njukža. De nombreuses légendes reconstituées apparaissent alors, à propos de la vie des chamanes dans les prisons ou concernant leurs attributs entreposés dans les musées. Selon les

⁹³ Cette vision des chamanes par les soviets a eu une influence sur les travaux ethnographiques russes de l'époque, où les chamanes sont souvent présentés comme des chefs de clan à l'autorité absolue, que personne n'ose remettre en cause. De cette idée, et dans le cadre du marxisme-léninisme, plusieurs théories présentent les chamanes entre totémisme et théorie évolutionniste des formes de pouvoir. On retrouve ceci en particulier chez Anisimov (1952), mais c'est une façade que l'on décrypte vite..

informateurs, certains chamanes ont cependant survécu à cette politique et continuaient leurs activités en se cachant dans la taïga et en dissimulant leurs attributs de rituel loin des campements. La loi prévoit que les chamanes qui acceptent de cesser leurs activités rituelles récupèrent leurs droits civils et leurs biens personnels (f. 50, op. 1, d. 183, l. 5). Quelques chamanes ont pu échapper ainsi aux peines de prison en acceptant de montrer leurs rituels sur des scènes de spectacle dans les villes et villages. Cette théâtralisation de l'acte chamanique était un moyen pour les autorités de montrer « l'opium du peuple » et de ridiculiser le chamane, « ce parasite sur le corps du travailleur autochtone » (dixit f. 50, op. 1, d. 183, l. 5). C'est ainsi qu'est née la spécialité théâtralo-rituelle des « montreurs de chamane ».⁹⁴

Au dire des Évenks que j'ai rencontrés, un chamane ne peut cesser ses actions rituelles : « il doit régulièrement « jouer » (faire ses rituels), frapper du tambour, danser, appeler ses esprits, sinon il meurt dans d'atroces souffrances. » Aussi les chamanes survivants ont-ils continué tant bien que mal et en cachette leurs activités rituelles. Mais, comme nous le verrons, certains rituels durent être abandonnés et des modifications semblent avoir été apportées dans le déroulement des rituels avec chamane. Enfin la politique de lutte contre le chamanisme a produit, semble-t-il, une rupture presque sans appel dans la transmission de la fonction. En effet, les anciens se souviennent que jusqu'aux années 1950, chaque clan avait un ou plusieurs chamanes ; entre 1969 et 1996, les Évenks de Iengra ne disposaient plus que trois chamanes et aujourd'hui, il n'en reste plus qu'un, qui doit répondre aux demandes des Évenks de Iengra et de Ust'-Njukža.

2.2.8 INTENSIFICATION DES ECONOMIES TRADITIONNELLES DES ÉVENKS ET COLLECTIVISATION PROGRESSIVE (1940-1960)

C'est l'effort de guerre demandé aux Évenks qui a engendré l'accélération des processus de collectivisation massive, puis de sédentarisation. Mais ces processus se sont déroulés sur plusieurs dizaines d'années entre 1942 et les années 1960.

2.2.8.1 *Chasse du gibier et des animaux à fourrure*

À partir de 1942, toutes les activités économiques traditionnelles ont été intensifiées. On demande aux Évenks de chasser davantage les animaux à fourrure. Par exemple, les Évenks

⁹⁴ Nous verrons en fin de deuxième partie et en troisième partie que la théâtralisation de l'acte rituel n'a pas ridiculisé ni anéanti le chamanisme chez les Évenks, mais a apporté de nouvelles formes de réalisation rituelle, utilisées aujourd'hui par les intellectuels dans leur reconstruction de rites.

d'Aldan ne cessent d'augmenter leur production. En 1944, ils ont apporté aux kolkhozes 62 112 fourrures en tout genre, tandis qu'en 1946, ce chiffre s'élève à 151 087 peaux et parallèlement, le nombre de chasseurs augmente au sein du kolkhoze (Fond d'Aldan, f. 3, op. 46, d. 113). Les Évenks de notre région se souviennent qu'à la fin des années 1940, plusieurs lâchers de zibelines furent organisés dans la taïga. Ces lâchers ont eu des conséquences désastreuses sur les petits rongeurs de la forêt, où l'on ne trouve presque plus d'écureuils aujourd'hui, mais la descendance de ces zibelines représente aujourd'hui la seule source de revenus des nomades. La chasse au gibier a été également intensifiée de manière considérable. Selon mes observations de terrain, un groupe nomade de six personnes se nourrit habituellement dans l'année de moins d'une dizaine de rennes sauvages et de deux ou trois élans, en plus du poisson en été et au printemps et de quelques oiseaux au cours de l'année. En 1942, précisent les archives, il est demandé aux chasseurs du kolkhoze Čkalova de fournir, un effort d'une tonne supplémentaire de gibier par rapport à leur production annuelle habituelle. Ces mêmes archives notent la réticence des Évenks à augmenter encore leur production et précisent que de nombreux Évenks ne se sont pas acquittés de leur apport en gibier. Il est également noté qu'à cette époque les chasseurs manquaient cruellement de munitions (fond Aldan, f. 43, op. 8, d. 38 et f. 3, op. 46, d. 113).

D'après les Évenks, entre 1943 et jusqu'à la fin des années 1960, la chasse au renne sauvage, à l'élan et au cerf élaphe a été pratiquée de manière intensive par des brigades spécialisées constituées d'Évenks et de Russes des différents kolkhozes. Et leur technique de chasse différait de beaucoup des traditions évenkes, qui consistent à ne prendre que ce dont on a besoin pour se nourrir. Les brigades de chasse devaient abattre jusqu'au dernier renne de chaque horde sauvage rencontrée : ayant trouvé les traces d'un renne, la brigade le poursuivait jusqu'à l'abattre. Un chasseur restait sur place pour dépecer l'animal et les autres partaient à la poursuite du reste du troupeau, et ainsi de suite sans relâche. Une autre partie de cette brigade devait transporter les carcasses vers les kolkhozes. Les chasseurs n'avaient pas le droit de consommer la viande de ce gibier. Ainsi, selon les dires de Serguej E. Vasil'ev et Jakob Kul'bertinov, anciens chasseurs évenks de ces brigades, chacun des membres apportait à la fin de sa saison hivernale entre 20 et 50 têtes de gibier, soit une production de chasse près de 10 fois supérieure à ce que les Évenks s'autorisent traditionnellement. Ces deux anciens chasseurs de brigades se souviennent sans fierté de cette période :

« C'est ainsi qu'on nous a obligés à vider notre forêt de son gibier et qu'aujourd'hui nous arrivons à peine à trouver des rennes sauvages pour nous nourrir ! »⁹⁵

2.2.8.2 *Dix ans de prison pour six côtes de renne*

Dans tous les documents d'archives des années 1940, il est précisé que les rennes domestiques ne doivent pas être abattus pour la consommation privée et que les productions de viande doivent venir du gibier. Tout manquement à la règle est passible d'emprisonnement. Malgré l'interdiction, et sachant que les autorités ne pouvaient pas contrôler tout le monde, les Évenks consommaient parfois la viande des rennes domestiques ou des rennes sauvages, mais ne cuisaient cette viande que la nuit et en cachette ; mais ils furent parfois pris sur le fait ou dénoncés. C'est ainsi que dans certains villages près d'un tiers des hommes âgés a effectué un séjour en prison dans les années 1940-1950. Certains des Évenks emprisonnés ne sont jamais revenus et sont morts de tuberculose pendant leur incarcération. D'autres encore sont morts de cette maladie au village après avoir contaminé les leurs. Quelques anciens prisonniers vivent encore dans les villages ou dans la taïga, comme le grand-père Tatakanov, qui effectua 10 ans de prison après avoir été pris en train de cuire six côtes de renne sauvage pour nourrir les membres affamés de son campement.

2.2.8.3 *La pêche*

Pendant cette période les Évenks sont également contraints d'intensifier leur production de pêche. Par exemple, le kolkhoze de « Primernyj Udarnik », fournit 10 tonnes de poissons dans l'année (Maksimov, Lexanov & Rumjancev, 2001 : 56). D'après cet exemple, on peut estimer que cette production de pêche est de deux à trois fois supérieure à la production traditionnelle des Évenks.

2.2.8.4 *Du beurre de renne pour les Soviats*

Le pouvoir soviétique est allé jusqu'à réaliser l'impensable, des fermes de production de lait de rennes. En effet, pour obtenir trois litres de lait de renne, il faut traire une quinzaine de femelles, et les femelles ne donnent du lait qu'après une gestation menée à terme, pendant une période de quatre mois après la naissance du jeune, période que l'on peut artificiellement prolonger jusqu'à cinq mois par une traite quotidienne. Dans la taïga des sources de l'Aldan,

⁹⁵ Ces campagnes de chasse intensive ont eu également des conséquences sur les Évenks d'un point de vue rituel. La plupart des Évenks y voient la transgression d'interdits, en particulier celui de « prendre trop à la nature » et celui de ne pas avoir pu respecter les rituels funéraires dus aux animaux. Ces traitements funéraires assurent, selon les représentations symboliques, la renaissance de l'espèce. Selon les nomades, ces transgressions seraient aussi à l'origine de la raréfaction du gibier observée à l'heure actuelle.

on trouve un ancien lieu de campement du nom de *fermadjak*⁹⁶ Passant par ce lieu-dit, au cours d'une nomadisation, les nomades m'ont expliqué qu'à cet endroit pendant la guerre se trouvait une ferme de production de lait de renne. Pendant les mois d'été et le début de l'automne, certains Évenks y rassemblaient leurs rennes pour la traite. Le soir les femmes partaient à pied jusqu'au village d'Ust'-Njukža, portant sur le dos le lait de renne. bercé pendant la route sur plusieurs dizaines de kilomètres, le lait était déjà devenu beurre lorsque les femmes arrivaient au village. Ce beurre de renne, très gras, était destiné aux blessés du front. Les Évenks affirment que cette production de beurre n'a eu que des effets désastreux sur le troupeau, les femelles étaient épuisées par la traite intensive, et par conséquent femelles et petits périssaient un à un.

2.2.8.5 *Les Évenks et leurs rennes loués aux entreprises minières*

Enfin, les Évenks ont contribué à la construction de l'Union soviétique d'une autre manière, par le transport pour le compte des mines d'or. S'ils avaient toujours loué ce type de service aux mines d'or de manière plus ou moins régulière, ils l'avaient fait principalement de leur propre chef et sans intermédiaires. Nous avons vu que dans les années 1930, les factoreries et les coopératives avaient signé quelques contrats avec les mines pour que les Évenks effectuent le transport. Dans les années 1940 à 1970, ce sont les kolkhozes (puis les sovkhozes) qui louent les Évenks et leurs rennes aux entreprises minières, tant pour transporter les marchandises et matériaux nécessaires, que pour guider toutes les expéditions géologiques dans la taïga. Aussi, parmi les Évenks de notre région, on ne trouve pas un seul groupe nomade qui n'ait accompagné les expéditions géologiques. Sofia I. Skopič, une géologue des premières générations a vécu ces expéditions et raconte que les Évenks n'étaient jamais payés en argent comptant pour leur travail. De plus, les denrées alimentaires qu'ils transportaient sur leurs rennes étaient exclusivement destinées aux géologues. Mais, la plupart de ces derniers étaient sensibles à la situation des nomades et partageaient avec eux leurs provisions. De plus, seuls les géologues avaient le droit, en cas de disette, de décider d'abattre un renne domestique pour se nourrir. Et, précise-t-elle, « nous avons souvent signé des décharges pour que les Évenks puissent consommer leurs rennes domestiques en cas de famine. »

Un Évenk d'une quarantaine d'années, Evgenij P. Vasil'ev se souvient des expéditions des années 1960-1970 :

⁹⁶ Ce terme est composé du mot « *ferma* », la ferme en russe et du suffixe évenke *-djak*, marquant la répétition d'une action sur un lieu.

« Les expéditions géologiques ont été pour nous une sorte de soulagement. À vrai dire nous ne manquions de rien, les géologues nous donnaient quelques conserves, des tentes, des poêles, différents matériaux, etc. et nous avons mis en place avec eux un petit commerce de troc. On leur donnait du poisson, de la viande, etc. contre de la farine, des chaussures, des conserves, etc. Ainsi, nous avions moins besoin d'aller au village pour nous approvisionner. À vrai dire, la vie était bien plus facile que maintenant ! »

Mais les expéditions des années 1940-1950, montrent un tout autre tableau, comme en témoigne Serguej F. Vasil'ev :

« Tous les Évenks étaient contraints par le sovkhoze à travailler dans les expéditions. Et dès le début du printemps personne ne tenait en place : qui allait chercher les produits alimentaires au village, qui accompagnait les géologues. Et à l'époque tous travaillaient durement même les doyens de 70 ans, faute de quoi, nous serions tous morts de faim. Tous, adultes, enfants, anciens, hommes et femmes étaient obligés de travailler. Ce n'est qu'en 1952 seulement que pour la première fois certains Évenks, et uniquement les grabataires, ont commencé à toucher une retraite, tous les autres devaient travailler. Les anciens qui ne pouvaient plus chasser furent mis à contribution dans les villages. Ils fabriquaient pour le compte de la factorerie des selles de bât, que cette dernière nous vendait pour les expéditions géologiques. Et pour recevoir un peu de farine, de thé, etc. nous devions non seulement donner des fourrures et du gibier, mais aussi accompagner les expéditions. Et de fait, hommes et femmes se sont épuisés à la tâche pour une bouchée de pain »

Ainsi, si dans les archives ou les documents officiels, on peut lire que les Évenks étaient rémunérés pour leurs chasses et les services rendus aux entreprises minières selon un tarif journalier précis, en réalité, ces chiffres sont toujours restés dans les registres administratifs bien loin du regard des Évenks, et le kolkhoze (ou sovkhoze) décidait des produits alimentaires à leur distribuer. Pour exemple, en 1944, un jour de travail était officiellement « payé » à un Évenk de la région de Timplon, entre 18 et 60 kopeks (f.3, op. 46, d. 113, l. 54).

Je suppose que c'est à cette époque que les chefs des sovkhoses ont appris à trafiquer les comptes, en recevant un maximum des produits de chasse de la part des Évenks, en facturant des sommes importantes aux entreprises minières pour les services de transport réalisés par les Évenks, tout en donnant à ces derniers un minimum de produits alimentaires. Cette pratique semble avoir été utilisée de longues années. C'est ainsi que les Évenks de nombreux villages ont vu étrangement prospérer en quelques années à peine certains de leurs directeurs de sovkhoze.

2.2.8.6 *Alphabétisation pour tous et écoles-internats*

C'est également pendant la guerre, que les campagnes d'« alphabétisation pour tous » ont commencé dans la région. Les chiffres officiels de 1942 montrent qu'au cours de cette année près de 400 Évenks ont appris à lire, dans les quelques rares écoles de la région. En 1942 et 1943, les enfants des Évenks étaient envoyés dans les écoles-internats des villes de Nagornyj et d'Aldan. Mais, les Évenks de cette région refusaient fréquemment de laisser leurs enfants dans les écoles-internats des villages et villes (Maksimov, Lexanov & Rumjancev, 2001 : 56). À

Iengra et à Ust'-Njukža, on raconte plusieurs histoires, dont un cas de suicide collectif, où les couples nomades s'opposaient violemment à la scolarisation de leurs enfants dans les écoles-internats et ce jusque dans les années 1970. L'enseignement s'y faisait exclusivement en russe, et les Évenks se souviennent de l'école comme d'un traumatisme. Arrachés à leurs campements nomades, ces enfants ne parlaient que l'évenk et passaient la première année à ne rien comprendre. Svetlana E. Vasil'ev, qui est rentrée enfant à l'école dans les années 1950, raconte : « À l'époque, il n'y avait qu'une seule école pour les enfants nomades des sovkhoses de Iengra et d'Ust'-Njukža. C'était la première année où les enfants évenks étaient regroupés dans l'école d'un village. C'était la première fois que nous voyions autant de gens d'un coup et je ne connaissais presque aucun enfant du groupe. Ne comprenant pas ce qu'était une école, j'ai demandé à ma sœur comment était-ce possible qu'un couple ait autant d'enfants, pensant qu'il s'agissait d'une seule famille. Puis, j'ai vu tous les enfants terrifiés se regrouper dans un coin et regarder dans une même direction. Là, j'ai vu une immense bouilloire qui faisait de la fumée, et moi aussi j'ai eu très peur. En fait, c'était la première fois qu'on voyait un grand samovar et je pense que nous avons eu peur car nos parents nous racontaient souvent des histoires de cannibales. »

Victoria Kolesova, née dans les années 1960, se souvient de sa rentrée en classe :

« J'avais déjà 8 ans et je n'avais vécu que dans la taïga, je ne parlais que l'évenk. Je ne comprenais rien du tout la première année. Lorsque nous parlions évenk entre nous, nous étions sévèrement grondés par notre maîtresse. Pendant les deux premières années je n'ai fait que pleurer et rêver de la taïga, puis je me suis habituée au village et maintenant je serais incapable de passer une année entière dans la forêt ».

Les jeunes nomades nés dans les années 1970 se souviennent qu'ils étaient encore terrifiés par les hélicoptères et partaient se cacher sous une bâche. Enfin j'ai souvent vu, en milieu nomade, les enfants s'enfuir dans la taïga en entendant arriver l'hélicoptère de ramassage scolaire.

Ainsi, si les campagnes d'« alphabétisation pour tous » ont commencé dans les années 1940, la scolarisation systématique des enfants des nomades s'est faite bien plus tard. De plus, à la lumière des différents témoignages, on voit que les nomades sont restés isolés du monde moderne jusque dans les années 1970 et que la sédentarisation ne s'est réellement effectuée qu'à la fin des années 1950-1960. Enfin, la scolarisation en internat, et par conséquent la sédentarisation, est encore aujourd'hui vécue par la plupart des enfants nomades comme un calvaire. Néanmoins, comme les Évenks le reconnaissent volontiers, c'est grâce à cette scolarisation qu'ils ont aujourd'hui parmi eux une intelligentsia et des personnels soignants et enseignants.

2.2.8.7 *Collectivisation massive et sédentarisation*

Nous avons vu que depuis 1942-1943, les Évenks ont dû considérablement intensifier leur production. C'est également pendant cette période que les kolkhoses, qui sont officiellement des exploitations collectives partageant les bénéfices entre leurs membres, deviennent un à un

des sovkhozes, qui sont officiellement des entreprises d'État garantissant un salaire fixé selon un taux journalier et une retraite. Mais, les Évenks n'ont pas vu la différence dans leurs modes de gestion jusqu'à la fin des années 1950.

Si les autorités soviétiques portent toute leur attention aux productions de chasse et de pêche et aux activités de transport des Évenks, elles n'envisagent pas encore, au début des années 1940, de faire de la renniculture une source majeure de production de viande. C'est sans doute ce qui explique que la collectivisation massive des rennes domestiques des Évenks a eu lieu relativement tard par rapport au reste de la Russie. Les archives montrent qu'officiellement, dans toute la Iakoutie, les derniers troupeaux de rennes privés ont été collectivisés en 1943 (f. 3, op. 1, d. 1996). Mais les documents internes de la région d'Aldan, montrent qu'en 1943, 68 % des rennes domestiques étaient encore la propriété privée des Évenks (f.43, op. 19, d. 105).

Ce n'est qu'en 1946-1947 que les autorités montrent l'intention de faire de la renniculture une source majeure de production de viande. Pour ce faire, il est envisagé d'acheter des rennes dans les autres régions pour compléter les troupeaux locaux et d'apporter aux rennes des apports alimentaires sous forme d'aliment composé (« *kombikorm* ») (f. 3, op. 70, d. 101). Parallèlement les auteurs des documents provenant des archives locales des années 1940 ne cessent de se plaindre que le travail de propagande n'est pas suffisant, que les sovkhozes sont laissés à eux-mêmes sans vérification de l'extérieur, qu'ils ne construisent pas assez de maisons pour les autochtones, qu'ils déclarent une situation idéale tandis qu'on observe étrangement des pertes importantes dans presque tous les troupeaux, que les Évenks de la région ne se laissent pas convaincre par les autorités. Certains rapports de commissaires venus des grandes villes estiment que les activités des Évenks dans les mines ont un effet désastreux sur le cheptel domestique et que dans ces conditions, la renniculture ne pourra pas être une entreprise rentable chez ces Évenks (f. 3, op. 46, op. 70, entre autres).

Mais la collectivisation des rennes ne s'est véritablement effectuée de manière massive chez les Évenks de notre région, que dans les années 1950-1960. C'est à cette période que fut appliquée la politique de regroupement des sovkhozes ou encore d'« élimination des villages sans avenir », qui marque, d'une part, la collectivisation et, d'autre part, la sédentarisation.

Dans les années 1930-1940, de nombreux petits villages furent construits pour servir de base aux différents kolkhozes. Mais, comme le souligne Vasilevič (1969b : 727-728), l'emplacement de ces villages fut souvent choisi de manière arbitraire, sans le conseil des

Évenks et la plupart des villages ne furent jamais habités ou très vite abandonnés.⁹⁷ La politique de regroupement (« *ukruplenije* ») est mise en place chez les Évenks du Iénisséï dès 1946, mais elle commence en 1951 chez les Évenks de l'est sibérien (Vasilevič 1969b : 735). Ainsi, en 1958, les kolkhozes de notre groupe évenk, « 40 let Oktjabrja », « Imeni Xruščeva », « Tokarikan », « Novaja Žizn' » furent réunis en un seul du nom de « Družba ». Pour centre de ce nouveau kolkhoze, c'est l'ex-village minier de Zolotinka qui est choisi. On y dénombre alors 15 brigades rennicoles et 26 brigades de chasse, 236 membres, 7 858 rennes collectivisés, mais aussi une brigade de pêche de quatre personnes et quelques vaches et chevaux (Maksimov, Lexanov & Rumjancev 2001 : 58). C'est ainsi qu'apparut ce village qui, après de multiples changements administratifs régionaux, porte aujourd'hui le nom de Iengra. C'est également dans les années 1950, que les Évenks ont reçu pour la première fois des passeports intérieurs (équivalent de nos carte d'identité, livret de famille et livret militaire réunis).

On retrouve le même type de politique pour tous les villages et c'est l'occasion, précise Vasilevič (1969b : 735-737) de finaliser la collectivisation et de créer de bonnes conditions pour sédentariser les Évenks. Ainsi, de nouvelles maisons sont construites pour les Évenks, des écoles, des bains, des centres de soins, des centres culturels, etc. Les kolkhozes installent alors des fermes de renards, des centres de traitement des peaux, des centres de couture, et des petites scieries. Un peu plus tard l'électricité est installée dans les villages. Ces nouvelles infrastructures et les petites industries ont conduit à la sédentarisation permanente d'une partie de plus en plus importante de la population évenke et à sa scolarisation massive. De là, une partie de jeunes Évenks de la région partirent faire des études dans les grandes villes de Sibérie et de Russie. Et depuis les années 1970, la majorité des cadres dans les institutions du village Iengra sont des Évenks natifs.

Afin de rythmer la vie du village dans une cadence de propagande, et pour tenter d'effacer de la mémoire les rituels interdits, furent instituées plusieurs fêtes, considérées aujourd'hui comme traditionnelles par le Évenks. Il s'agit principalement de la « fête des éleveurs de rennes », que l'on retrouve sous des formes variables chez tous les peuples rennicoles de Sibérie, mais aussi de toutes les fêtes professionnelles de l'URSS comme « le jour des chauffeurs » ou celui des cosmonautes, du « jour de la jeunesse », de celui de la Libération, etc.

Les Évenks sédentaires se souviennent rétrospectivement de cette période comme d'années relativement heureuses et tranquilles, où le village évoluait de manière autonome, où

⁹⁷ En revanche, les emplacements de villages choisis par les Évenks se sont révélés viables. Et le village de Xatymi existe encore. L'ex-village de Tynda servit de base pour la construction dans les années 1970, de la ville de Tynda, la capitale du BAM.

l'on vivait de son travail, d'un peu de pêche et de chasse. Cette relative harmonie fut brutalement brisée par la construction du BAM dans les années 1970.

Les Évenks nomades des générations anciennes, considèrent le moment des regroupements de kolkhozes comme celui de l'apparition du suicide chez les Évenks. Tatiana E. Kirillova, âgée de 61 ans en 1999 s'exprime à ce sujet : « Nous avons commencé à mal vivre lorsqu'on nous a regroupés en un seul kolkhoze. Les Évenks ne sont pas faits pour vivre ensemble sur un même territoire, ils doivent vivre en petits groupes éparpillés. Les Évenks ont beau être d'une seule racine, ils sont tous différents les uns des autres et ne savent pas vivre ensemble. Dès les premières années qui ont suivi le regroupement, les premiers suicides ont eu lieu chez les Évenks ! »

Nous verrons au cours de ce travail que les Évenks contemporains estiment souvent la santé de leur société, mais aussi leur rapport aux esprits, par l'apparition ou la disparition des suicides. Ici l'association faite par les anciens entre unification de groupes nomades et suicide n'est pas très évidente pour un esprit occidental.

Il est possible d'interpréter cette association par le fait que le regroupement des kolkhozes a engendré une redéfinition brutale des groupes socialement signifiants existant au préalable chez les Évenks et a donc bousculé l'équilibre entre les groupes de parenté.

Mais, on peut aussi comprendre cette association si l'on considère le fait que c'est cette politique de regroupement qui a conduit à la sédentarisation d'une partie des Évenks et à une cassure fondamentale dans les familles nucléaires : une partie des Évenks ont commencé à vivre seuls dans la forêt, privé de la présence de leurs enfants scolarisés et de leurs épouses installées au village. Il est évident que ceci a produit une certaine rupture dans la transmission des savoirs et des valeurs traditionnelles. De plus, cette période correspond également à l'institution de nouvelles « fêtes » pour remplacer les rituels d'antan. Selon les informateurs c'est bien dans les années 1950 qu'ont eu lieu les derniers grands rituels collectifs et saisonniers. Et c'est exactement dans ces années que la plupart des chamanes de la région ont été arrêtés. Or, pour les Évenks, le suicide est souvent interprété comme le résultat de l'action des esprits.

Nous verrons maintes fois au cours de cet exposé que la sédentarisation a une signification fondamentale, bien entendu, sur la vie sociale des Évenks, mais aussi sur leur vie rituelle, leur conception du monde et du cycle de la vie et nous verrons au cours des deux parties suivantes les modes d'adaptation qu'ils ont su trouver.

2.2.9 CONSTRUCTION DU BAM, MINES DE CHARBON ET URBANISATION DE LA REGION,
REORGANISATION DE LA RENNICULTURE – UNE PERIODE FASTE DE COMMUNISME (1970-
1980)

La construction du BAM entraîne un important développement des gisements de charbon de la région. Parallèlement commencent son urbanisation et son industrialisation intensive. Cette zone de taïga, autrefois impénétrable devient en quelques années l'une des régions les plus riches et les plus modernes de Sibérie. Les hélicoptères font leur apparition dans la taïga approvisionnant régulièrement les Évenks nomades. Les villages prospèrent et les Évenks nomades et sédentaires se souviennent aussi des années 1970-1980, comme d'une période faste où l'on ne manquait de rien.

2.2.9.1 *La construction du BAM*

La ligne de chemin de fer Baïkal-Amour (BAM) fut construite pour prolonger le transsibérien dans le but d'exploiter les gisements de charbon du sud-est sibérien. Pour le grand malheur des Évenks, il fut décidé que cette voie de chemin de fer devait passer à moins de 10 km de leurs villages. Au début des années 1970, les Évenks voient arriver des centaines de « pionniers » venus du centre de la Russie, motivés par le goût de l'aventure ou par l'appât du gain. Arrivés dans la région pour deux ou trois ans, une bonne partie de ces Russes et Ukrainiens constituent encore la majorité de la population allochtone. S'installent alors en face des villages évenks d'immenses chantiers, pour construire d'une part la voie ferrée, d'autre part les villes-stations. C'est ainsi que non loin de chaque village évenk, on trouve aujourd'hui une ville-station et une grande ville.

Les Évenks se souviennent de la période de construction du BAM comme d'un cauchemar. Ce furent près de dix ans de bagarres incessantes. Les Russes se conduisaient mal, volaient les rennes, violaient les jeunes filles, organisaient des passages à tabac, soûlaient les Évenks au retour de la chasse, etc. De plus la construction elle-même meurtrit à tout jamais le paysage et la quiétude de la forêt, ce qui eut pour effet de faire fuir la faune à proximité des sites urbains. Puis les pionniers quittèrent la région et les villages reprirent leur calme. Cependant le mal était fait et de nombreux Évenks avouent avoir pris goût à l'alcool lors de cette période.

On retrouve encore aujourd'hui chez une partie des Russes habitant les villes-stations du BAM, comme par exemple Zolotinka et Juktali, une forme de haine ou de mépris pour les représentants des peuples sibériens. Villages évenks et petites villes-stations ont beau être en face l'une de l'autre, les habitants n'entretiennent pas entre eux de relations. À ce point, que le village d'Ust'-Njukža a refusé la construction d'un pont, comptant sur la rivière dangereuse en

été, pour se préserver un peu des invasions d'allochtones. Mais, il y eut aussi, lors de cette période, des histoires d'amitiés sincères entre Russes et Évenks. Dans la population actuelle des villages on trouve quelques Russes qui se sont installés définitivement parmi les Évenks. Des mariages ont eu lieu entre femme évenke et homme russe ou inversement et les maris russes se sont trouvés complètement intégrés aux Évenks.

La ville de Nerungri fut construite sur les meilleurs pâturages des rennes domestiques. Sa construction et l'implantation de sa population a été très rapide, puisqu'en 1974 elle n'était constituée que de tentes en tissu, alors qu'en 1975 on y comptait déjà 32 000 habitants et les premières tours y étaient déjà construites. Cette ville est installée au bord d'une immense mine de charbon à ciel ouvert exploité toute l'année. Le premier train transportant du charbon vers Moscou est parti en 1978. La ville de Nerungri finit de s'urbaniser dans les années 1980 et est aujourd'hui encore une ville en pleine expansion, qui compte 106 000 habitants en 1999. La mine de charbon de Nerungri est exploitée avec des techniques modernes depuis 1981. Cette mine attire une main d'œuvre importante de toute la Russie, mais aussi de Corée, suite à un accord entre les deux pays. C'est ainsi que l'on trouve dans les environs de Nerungri et de Tynda, une importante population coréenne. Certains d'entre eux se sont installés dans la région dès les années 1970 et font aujourd'hui partie de l'élite de l'administration, comme la puissante famille Lju de Nerungri.⁹⁸ Quelques Coréens ont épousé des Évenkes et l'on trouve aujourd'hui des Évenks portant par exemple Kim pour nom de famille.

Le sort de la ville de Tynda (région de l'Amour) est en tout point semblable. On trouve près d'elle des mines d'or, de charbon, mais aussi des zones d'exploitation de bois.

Le BAM, ses villes et ses stations ont attiré une forte population allochtone et engendré le développement de commerces et de nombreux marchés.

2.2.9.2 *Une période à la fois faste et néfaste (1970-1980)*

La région est devenue très riche et très bien approvisionnée en denrées alimentaires et matériels en tout genre. Des infrastructures modernes s'ouvrent dans toute la région et en particulier des maternités et des centres de soins. Cependant, si dans la mémoire des Évenks cette période reste un moment de faste où l'on ne manquait de rien, elle est aussi marquée par la tuberculose. Cette maladie, sans doute contractée initialement chez les populations de mineurs ou en prison, et aggravée par la famine de la guerre et de l'après guerre, fait des ravages chez la génération évenke née dans les années 1930 et 1950. Dans les années 1970-

⁹⁸ L'immigration coréenne dans la région de Nerungri s'est faite en deux temps et la première vague très faible est arrivée dans les premières décennies du XX^e siècle avec les Chinois pour travailler sur les mines d'or.

1980, une campagne d'éradication de la maladie est organisée dans la région. Les adultes sont envoyés en sanatorium et la population est régulièrement contrôlée. C'est ainsi que la grande majorité des Évenks nés entre 1960 et 1970 ont passé leur enfance dans l'école-sanatorium de Tommot ou d'Aldan.

À de très rares exceptions, tous les troupeaux de rennes sont maintenant la propriété des sovkhozes et la renniculture devient officiellement leur activité principale. Par exemple, en 1995, on compte 10 000 rennes domestiques dans le sovkhoze du village de Iengra. Commencent alors les abattages massifs pour le compte des kolkhozes qui, chaque année, fournissent à l'État 160 à 200 tonnes de viande de renne (soit une moyenne de 4 000 têtes). Cette politique soviétique d'exploitation intensive des ressources de la nature a eu des conséquences désastreuses pour le cheptel domestique, pour les populations de gibier, mais aussi pour les peuples autochtones (Maksimov, Lexanov & Rumjancev 2001 : 59). Les jeunes bois de rennes cartilagineux « *panty* », sont systématiquement coupés tous les étés et vendus par le sovkhoze, etc. Durant ces années, comme nous le verrons au cours de ce travail, les Évenks ont dû modifier plusieurs aspects de leur technique de renniculture. Les Évenks chargés de la surveillance des troupeaux de rennes du sovkhoze sont organisés en « brigades », dirigées par un chef désigné par l'administration de la ferme d'État. Chaque « brigade » a à charge un troupeau et constitue donc une unité élémentaire de nomadisation. Ces nominations de chef de « brigade » ont introduit une nouvelle forme de hiérarchie au sein des unités nomades.

Par ailleurs, il semble que les exploitations minières aient contribué à soutenir la renniculture des sovkhozes en participant à différents financements. À cette époque, les Évenks avaient de l'argent, des comptes d'épargne, et les magasins des villages étaient remplis. Les campements nomades étaient alors tous équipés de systèmes de transmission radio avec le village. Et plusieurs chefs de brigades rennicoles se voyaient offrir des séjours touristiques à Moscou ou dans les grandes villes de Russie. Cette époque est donc aussi synonyme de confort, dont les Évenks aiment à se souvenir :

« Nous pouvions alors faire venir un hélicoptère pour une simple caisse de clous ou une caisse de chaussettes ! Nous avions de tout en double, en triple, nous ne manquions de rien. À l'époque, il y avait un hélicoptère au moins une fois par semaine, aussi on pouvait aller souvent au village ! »

Mais aujourd'hui les Évenks estiment que cette période de confort a aussi eu des conséquences néfastes sur leur esprit. Lors des fréquentes discussions portant sur les changements de leur

société au cours de l'histoire, j'ai souvent entendu dire, chez les nomades par toutes les générations, et, au village, par les plus anciens:

« Oui c'est vrai nous avons tout, mais c'était presque trop. C'est à cette époque, que les Évenks ont appris à gaspiller et que les jeunes générations sont devenues fainéantes. C'est là que les Évenks ont appris à jeter ! Avant, ils ne jetaient rien, rien n'était perdu, un objet pouvait nous servir très longtemps. Pendant ces années-là, j'ai vu des mères qui avaient tellement de réserve de vêtements pour enfants qu'elles ne faisaient pas leur lessive, elles jetaient. On avait tout en plusieurs exemplaires et au moindre défaut, on jetait. Certains jeunes Évenks ont cessé de respecter les préceptes de nos ancêtres envers le gibier. Aujourd'hui, certains des nôtres ont du mal à vivre par eux-mêmes. Avant, nos ancêtres n'attendaient personne pour les aider à survivre, les Évenks étaient bien plus forts et plus capables que maintenant. Autrefois notre société était bien plus sévère, avant nous faisons tout nous-mêmes, aujourd'hui nous ne savons plus qu'acheter. Avant c'était beau dans la taïga, tout était décoré, tous les habits, tous les objets étaient plein de couleurs. Autrefois on vivait durement mais beaucoup plus sainement. Aujourd'hui plus personne ne décore rien, c'est pour cela que nous vivons mal. Si nos ancêtres se réveillaient aujourd'hui pour nous regarder, ils seraient certainement horrifiés, ils nous trouveraient mal habillés, négligés et incapables ».

Le lecteur sera peut-être étonné de la dureté de ces auto-critiques, mais il arrive très souvent que les Évenks se jugent très sévèrement. Si ces mots me paraissent presque trop durs, ils me semblent exprimer quelque chose de fondamental pour les Évenks, tant d'un point de vue social, que rituel. En effet, la notion de jeter est absente de la tradition évenke. Tout doit être recyclé au même titre que les principes vitaux des humains et des animaux. Abîmer un objet est traditionnellement proscrit. Les Évenks ne cassent volontairement les objets que pour « les transmettre à leurs morts ». De plus, rien ne doit traîner par terre, tout doit être accroché en hauteur, car le piétinement de la plupart des objets de la vie courante est sévèrement prohibé. Enfin, traditionnellement un être respecté est celui qui sait « faire », qui sait produire quelque chose de ses mains, qui sait subvenir seul à ces besoins. On voit également les Évenks regretter les vives couleurs de leurs objets d'antan et associer cette disparition des ornements à leur vie difficile d'aujourd'hui. Ici nous sommes en plein dans cette idée évenke, que pour bien vivre il faut « jouer ».

Aussi comprend-on déjà le poids terrible de cette phrase évenke : « C'est là que les Évenks ont appris à jeter ! » qui exprime, entre autre, l'abandon des valeurs évenkes d'indépendance. On retrouve aujourd'hui la même idée, dans le discours des intellectuels autochtones de toute la Sibérie, mais exprimée cette fois par l'adverbe reconstruit du russe « *iždivenčestvo* ». Cette expression vient du mot « *iždivenec* », qui signifie « personne qui est à la charge de

quelqu'un ».⁹⁹ Par-là, les intellectuels dénoncent un trait de caractère que les peuples de Sibérie auraient acquis pendant la période soviétique, pendant laquelle, ils auraient appris à laisser toujours les autres, en l'occurrence le pouvoir, décider de leur sort et résoudre leurs problèmes. Par cette voie, ils auraient appris la passivité et perdu l'esprit d'entreprise et d'indépendance qui les caractérisaient dans leur vie traditionnelle de nomades sibériens. Et ce trait de caractère est vu aujourd'hui par les intellectuels autochtones comme un frein majeur, entravant les peuples sibériens dans leur développement en contexte post-soviétique, où l'esprit d'entreprise est indispensable.

En somme, la période communiste a apporté en moins d'une trentaine d'années (de la fin des années 1950 aux années 1980) plusieurs changements majeurs dans la vie de notre groupe évenk, dont les principales sont la sédentarisation d'une partie importante de sa population, une rupture brutale de certaines pratiques rituelles et l'apparition de nouvelles mentalités.

Nous allons voir maintenant les nouvelles données créées par la chute du communisme et à partir de maintenant nous envisagerons les Évenks au travers de leurs trois types sociaux actuels, celui des nomades de la taïga, celui des sédentaires des villages et celui des intellectuels des villes. Dans les deux parties suivantes, nous envisagerons la persistance ou les transformations de cet esprit nomade évenk, d'un point de vue tant économique et social que religieux.

2.3 CHUTE DU COMMUNISME : PERESTROÏKA ET CRISE ECONOMIQUE (DE 1986 AUX ANNEES 1990)

En 1985, Gorbatchev arrive au pouvoir et entame une politique de réformes. Ces réformes politiques et économiques, qui prennent effet surtout à partir 1989 conduisent à une véritable redistribution des pouvoirs, le Parti abandonne officiellement son rôle dirigeant et les institutions se démocratisent. Et un passage à l'économie de marché est annoncé. Tout cela s'accompagne d'un réveil spectaculaire des nationalités.

En Sibérie, les Évenks, comme d'autres peuples de Sibérie, n'ont pas du tout compris la politique de Gorbatchev et ils ne voient aujourd'hui en lui que celui qui a mis à mal l'URSS et aurait détruit l'économie du pays.

⁹⁹ Ce terme se retrouve relativement souvent dans les textes d'archives qui critiquent le fonctionnement des sovkhozes, le manque d'efficacité ou le désintéressement à la production de ses membres. Il est donc probable que les intellectuels aient intégré cette expression russe à l'époque soviétique.

Mais, comme pour les autres changements politiques de l'histoire, la Perestroïka, les réformes économiques et la chute du pouvoir communiste mettent un certain temps à gagner nos régions du sud de la Iakoutie et de l'Oblast' de l'Amour. Lors de mes premiers terrains, en 1994 et 1995, j'ai pu observer dans les onze régions de la Iakoutie que tout semblait être immuablement resté communiste, comme si le temps s'était arrêté. Les anciens dirigeants communistes continuaient d'occuper leur poste, les statues de Lénine étaient toujours en place au centre des villes et des villages, les commerces privés étaient encore très rares dans les sites urbains, etc. Le seul signe de la chute du communisme était que l'on retrouvait dans les toilettes des administrations les livres de propagande en guise de papier hygiénique. Voyant mon étonnement face à l'absence de changement malgré les événements politiques, les Évenks des villages me disaient :

« Chez nous les changements arrivent toujours avec du retard et nos dirigeants régionaux retournent très vite leur veste, hier ils étaient communistes, aujourd'hui ils disent qu'ils n'ont jamais soutenu le régime, mais ce sont toujours les mêmes qui sont au pouvoir ! »

En 1995, j'ai entendu très souvent dans les villages et les campements des discussions animées autour des retournements de veste des cadres locaux, puis, dans les années qui suivirent, ce sujet disparut des conversations.

Les Évenks de notre région découpent l'histoire de la chute du communisme en deux parties. 1990-1991 furent pour eux deux années de terrible disette :

« Nous avions de l'argent, nos comptes d'épargne étaient pleins, mais les magasins étaient vides. Les produits alimentaires ne se donnaient qu'en échange des coupons distribués avec parcimonie par le sovkhose. Par exemple, on ne nous donnait par mois que 25 kg de farine par campement. À l'époque, il n'y avait pas encore de commerçants privés. C'était vraiment la famine. Puis les petits commerçants sont arrivés et nous avons pu nous approvisionner. »¹⁰⁰

D'autres témoignages expriment le passage de la Perestroïka de la manière suivante : « Avant nous n'avions pas de liberté, mais nous avions de l'argent, maintenant nous avons de la liberté, mais nous n'avons plus d'argent ! »

À partir de 1992, les Évenks de notre groupe connaissent des destins différents, selon qu'ils appartiennent administrativement à la Iakoutie ou à la région de l'Amour. En effet, dès 1992, la Iakoutie devient une République Souveraine de la Russie et émet des lois en faveur du développement de la renniculture et de toute autre forme d'exploitation traditionnelle de la nature, dont celle qui permet aux peuples minoritaires de créer des « coopératives familiales »

¹⁰⁰ D'après mes observations en milieu nomade, la consommation mensuelle de farine pour un campement de 3 ou 4 personnes s'élève à une moyenne d'environ 60-75 kg.

(« *rodovye obščiny* »). Leur création a permis aux Évenks de Iakoutie d'organiser leur avenir avec un relatif confort par rapport à ceux de la région de l'Amour.

Parallèlement, et dans toute la Russie cette fois, les sovkhoses continuent leurs activités en achetant les fourrures aux nomades et en pratiquant surtout les abattages massifs de rennes domestiques conduisant à la diminution rapide du cheptel. En 1999, le sovkhose de Iengra ne compte plus que 4 500 rennes.¹⁰¹ Cependant, depuis 1992, ces institutions étatiques connaissent une situation économique qui va de mal en pis d'année en année. Elles assurent de moins en moins leurs responsabilités d'antan, comme fournir des denrées aux Évenks, assurer le transport en hélicoptère entre le village et les campements, entretenir les fermes de renards, de porcs, de vaches, offrir des emplois à la population sédentaire, assurer un paiement régulier à leurs salariés qu'ils soient nomades ou sédentaires ; les troupeaux du sovkhoses sont liquidés les uns après les autres, etc. En somme leur situation ne fait que se dégrader au fil du temps, et de nombreux sovkhoses se voient même contraints de fermer définitivement, entraînant avec eux la disparition officielle de villages autochtones. Les Évenks découvrent le chômage ou l'inactivité et, pendant cette période, on assiste à la fuite d'une partie de la population sédentaire vers les campements nomades.

2.3.1 PROFUSION DE PETITS COMMERCES PRIVÉS ET NOUVEAU DEVELOPPEMENT MINIER

C'est dans ce cadre de crise économique grandissante et de déliquescence des institutions étatiques, que naît le commerce privé. Entre 1995 et 1996 on voit apparaître, dans tous les villages, plusieurs petits magasins tenus par des allochtones installés depuis longtemps dans la région. Dans toute la Russie, se développent les commerces privés. On retrouve alors schématiquement le même fonctionnement économique que sous l'Empire des Tsars : c'est de nouveau le commerce de troc, basé sur le principe de l'endettement d'une saison de chasse à l'autre, du déplacement des commerçants dans les campements nomades. Ce commerce se développe au grand dam des sovkhoses qui voient ainsi disparaître leurs chances d'obtenir la totalité de la production de fourrure des Évenks, principale source de bénéfice.

De plus, dès les années 1996, les Évenks de notre région voient revenir les entreprises minières dans leur portion de taïga. Plusieurs petites bases de prospection minière sont installées au sein des zones de nomadisation des Évenks. Cette fois, les Évenks ne travaillent plus pour les géologues, mais instaurent avec eux des relations de commerce soutenues. Les équipes des bases sont relevées tous les 15 jours par hélicoptère et les groupes nomades

¹⁰¹ Maksimov, Lexanov & Rumjancev 2001 : 60.

concluent des accords économiques avec les différentes équipes, échangent leurs produits de chasse contre des aliments de base, s'économisant ainsi plusieurs déplacements au village.

À vrai dire, ces années furent difficiles pour toutes les populations de la région, autochtones ou allochtones, tous manquaient cruellement d'argent et peu de magasins acceptaient de faire crédit. Ce sont donc des mécanismes de troc qui ont permis le fonctionnement de l'économie régionale, y compris entre les entreprises, jusqu'à la fin des années 1990. Ainsi, à cette période, les relations commerciales entre Évenks et géologues ont permis de survivre tant aux nomades qu'aux personnels des bases géologiques.

Le développement de ces bases de prospection minière fait partie d'une grande politique commune de développement des ressources géologiques, alliant la République souveraine de Iakoutie et la région de l'Amour depuis 1996. Dans ces années les gisements du Grand Nord ferment faute de moyens de transport abordables; et il est décidé par les hautes autorités d'exploiter les ressources du sous-sol se trouvant à proximité des moyens de transport réguliers, en l'occurrence, le BAM.¹⁰² Et depuis 1996, les zones d'exploitation se multiplient dans cette aire géographique, en particulier à proximité des villes et des villages, donc des moyens de transport.

D'après les géologues que j'ai rencontrés entre 1997 et 2001, ces missions de prospection avaient pour but d'établir des cartes précises des richesses minières de la région, en vue de vendre l'exploitation de parcelles à des entreprises mixtes internationales. Dans la région de l'Algoma, au sein du parc naturel de El'ga, un immense chantier fut commencé en 1998 afin d'exploiter un gisement de charbon à ciel ouvert. Près d'un millier de personnes y furent envoyés pour construire un tronçon de voie de chemin de fer en pleine taïga. Mais en 2002, un arrêté de Moscou met brutalement fin aux travaux. Partout dans la région, entre 1996 et 2002, on observe l'extension des exploitations minières.

Assistant à la défiguration progressive de leur paysage, les Évenks sont tous profondément blessés par ce meurtre écologique, mais ils pensent aussi cette situation autour de trois points de vue. Les anciens des villages, disent : « Nous n'avions pas besoin de ce BAM, nous vivions si bien avant l'arrivée des Russes, qu'avions-nous besoin de leur civilisation ! ». Les jeunes générations d'intellectuels disent des entreprises minières avec qui elles sont en relation : « Ils meurtrissent notre terre, ils ont défiguré notre peuple, mais nous ne pouvons rien y faire, alors qu'ils nous donnent de l'argent pour améliorer nos villages et aider nos enfants à s'intégrer dans le monde moderne ! ». Quant aux

¹⁰² Les transports vers le Grand Nord s'effectuent essentiellement par avion ou par camion et deviennent de plus en plus chers d'année en année. Les villes du Grand-Nord connaissent toujours une situation économique exécrable, dont les peuples minoritaires sont les premiers à souffrir.

Évenks de la taïga, ils partagent une compréhension presque géopolitique de la situation et disent : « Oui les exploitations minières font du mal à notre nature, mais la taïga est grande, il y a de la place pour tout le monde, nous, les Évenks, nous trouverons toujours une place pour nous y réfugier et survivre tant bien que mal. Et puis, avons-nous vraiment le choix ? Les richesses du sous-sol sont les seules sources de revenus de la Sibérie, cette dernière ne produit rien d'autre, et si les villes de Sibérie deviennent pauvres, notre vie deviendra encore plus difficile ! Aujourd'hui, nous ne savons plus vraiment vivre en totale autarcie comme nos ancêtres ! »

2.3.2 LA TAÏGA : UNE « MERE NOURRICIERE » ET UN LIEU DE REFUGE ET D'ISOLEMENT

La crise économique des années 1990 a conduit une partie des Évenks sédentaires à rejoindre la taïga, s'expliquant de la sorte : « Le village ne peut plus rien pour nous, la nature, notre mère, elle au moins nous nourrira ! ». On a alors assisté à un tournant dans le type social villageois évenk, les jeunes filles ont épousé des gars de la taïga et fondé une famille nomade, les jeunes garçons ont été plus nombreux à rejoindre les campements et, cessant de fonder leurs projets sur le recours au système scolaire, ils ont réintégré le processus traditionnel de transmission du savoir : dès l'âge de 11 ans ils quittaient l'école et, en un an, ils devenaient des chasseurs confirmés capables de nourrir leur famille. Les troupeaux de rennes redevinrent, en partie et par différents procédés, la propriété des Évenks. Ceux-ci reprirent les techniques traditionnelles de renniculture et leur rythme de nomadisation, et les nomades s'efforçaient de venir le moins possible dans les villages. Ainsi la population nomade grandit en nombre, s'isole dans la taïga, et les valeurs attachées au village et à la taïga ont tendance à s'inverser. Si pendant la période soviétique (1970-1980) le village et le mode de vie sédentaire, dit « civilisé », étaient valorisés, tandis que le mode de vie nomade était qualifié de « sauvage », dans les années 1990 on entend souvent le genre de réflexions suivant :

« Il n'y a rien de bon au village, il n'y a que de l'alcool, de l'inactivité, on ne peut que tomber malade au village, au moins dans la taïga, on travaille, on a de quoi manger, on est heureux ! » Même les intellectuels, pourtant attachés à la vie moderne, ont commencé à dire : « J'aimerais me reposer dans la taïga. Dans la forêt, on est bien, l'âme chante, on se repose de l'enfer des villes et des villages ! »

Et lors de mes années de terrain en milieu nomade (entre 1995 et 2001), j'ai pu remarquer que certains Évenks avaient tendance à s'isoler complètement dans la taïga. De nombreux nomades pouvaient ne pas se rendre au village pendant deux ou trois ans d'affilée. Certains éleveurs n'avaient jamais voyagé au-delà de leur village, d'autres ne possédaient ni passeport, ni habitat au village. Les épouses avaient rejoint leurs maris, les enfants quittaient l'école ou n'y passaient que deux ou trois mois dans l'année, etc. Les années 1997-1998, furent particulièrement difficiles économiquement pour les nomades d'Ust'-Njukža, le printemps et

l'automne étaient chroniquement synonymes de sérieuse disette. J'ai vécu avec eux ces moments, où les réserves d'aliments importés étaient totalement épuisées et où la chasse ne donnait presque rien. Malgré la faim, les soirées étaient animées par de vives discussions sur la vie des ancêtres, quand les Évenks ne connaissaient pas encore les aliments russes et sur ce ton d'humour qui leur est propre, les nomades disaient :

« Bientôt, nous serons comme nos ancêtres, nous oublierons ce qu'est le village, nous oublierons la langue russe et la lecture, mais aussi le goût du sucre, de la farine, des cigarettes, etc. Nous ne saurons plus ce qui se passe dans le monde. Après tout ce ne serait pas mal ! »

L'isolement est d'autant plus fort que les campements des renniculteurs privés ne possèdent pas de système de transmission radio, et sont donc totalement coupés du village et par conséquent du reste du monde. Dans certains campements, on trouve encore des transistors et certains nomades aiment écouter les nouvelles. Evoquant ce nouveau phénomène d'isolement, les femmes m'ont raconté, toujours avec humour, la façon dont les nomades avaient vécu le putsch de 1991 :

« Nous écoutions la radio et savions les événements de Moscou, on avait assez peur et puis un jour, la radio n'a plus transmis que de la musique, pour enfin ne plus rien transmettre du tout pendant plusieurs semaines et là on a eu très peur. On a pensé que la Russie avait été totalement anéantie. Et on s'est dit alors qu'on avait de la chance de vivre dans la taïga, on pensait pendant toutes ces semaines, que nous resterions pour toujours dans la taïga. On a alors essayé de se souvenir des plantes que nos grands-parents mettaient dans leur soupes et on a même fait des essais plutôt probants »

On remarque donc, que contrairement à toute attente, après les transformations apportées par le régime soviétique, les Évenks n'ont pas oublié leur esprit de nomades de la taïga, espace sauvage qu'aujourd'hui tous idéalisent, chacun à sa manière, qu'il s'agisse des nomades ou des sédentaires.

2.4 CONCLUSION

Je tiens tout d'abord à mettre en garde le lecteur quant à l'exactitude des chiffres de population évenke ou du cheptel de rennes de la région et ce jusqu'aux années 1950-1960. En effet, encore à la fin des années 1940, les correspondances des administrations locales se plaignaient de ne pas pouvoir ni localiser, ni compter les Évenks et leurs rennes. Ce n'est qu'à partir des années 1950 que certains Évenks seulement reçurent un passeport intérieur et pendant la période de la guerre, de nombreuses familles évenkes se cachaient des autorités pour ne pas aller au front. Enfin, parmi nos Évenks, on trouve plusieurs groupes de parenté dont les rennes n'ont jamais

fait partie des fermes d'État. De plus, selon mes informateurs, que ce soit à la période impériale, soviétique ou aujourd'hui, les Évenks de cette région ont toujours su que leur intérêt était de ne pas déclarer aux administrations la taille réelle de leur cheptel. Depuis la fin des années 1980, prévoyant un avenir incertain, la plupart des nomades du sovkhos ont su se constituer un cheptel officieux de rennes privés.

Enfin, en examinant l'histoire des Évenks de notre région, on entrevoit une sorte de continuité, malgré les changements historiques et politiques. Je n'aurais jamais saisi cette logique commune, si je n'avais d'abord étudié sur plusieurs années leur système de fonctionnement économique et ensuite examiné les sources historiques. Lisant ces dernières (en particulier Majnov 1898 ; Pasvik 1883 ; Tugolukov 1962), j'ai eu l'étrange impression que ces lignes auraient parfaitement pu décrire les Évenks nomades d'aujourd'hui. En effet, on retrouve au cours de leur histoire, les mêmes types de relations économiques avec les autochtones, le même mode de vie entre nomadisme de chasse et d'élevage et petit commerce d'appoint (viande, fourrure, ginseng, bois de rennes, travaux de couture, etc.), la même conception de l'« autre » autochtone, l'*andahi* allié commercial,¹⁰³ qu'ils trouvent souvent sur les sites géologiques au sein de la taïga, les mêmes ruses de gestion de l'économie entre obligations envers l'État et petit commerce privé, la même utilisation de la taïga comme un refuge protecteur, cette « maison » comme ils l'appellent, où l'on peut toujours survivre, être inaccessible et se couper du reste du monde.

Néanmoins, il y eut bien rupture et les Évenks contemporains ne peuvent être envisagés aujourd'hui qu'en trois types sociaux : nomade, villageois et urbain. La population nomade représente, selon les régions entre 40 % et 85 % de la population évenke enregistrée dans les administrations des villages.

Nous allons donc voir maintenant ce que devient cet esprit nomade évenk, cette conception idéale de la taïga, – écrin de la culture évenke et refuge du reste du monde –, chez les Évenks des trois types sociaux, au niveau de leur vie économique, de leur organisation sociale et de leurs représentations de la nature et de ses esprits.

¹⁰³ *Andahi* désigne en évenk l'intermédiaire commercial autochtone. Chaque Évenk, nomade ou sédentaire, s'efforce d'avoir ses propres intermédiaires commerciaux. Ce phénomène est noté chez les Évenks dès le XIX^e siècle (Tugolukov 1962 : 74) et je l'ai observé sur le terrain. De plus, ce terme est l'un des noms par lequel les Évenks désignent la zibeline, principal objet de commerce. Ce terme, sous sa forme *anda* existe également en mongol, où il désigne l'allié

DEUXIEME PARTIE :

NOMADISME ET ADAPTATIONS SÉDENTAIRES

**(ACTIVITÉS ÉCONOMIQUES, ORGANISATION SOCIALE
ET PRATIQUES RITUELLES)
(1994-2004)**

Au cours de cette partie, nous envisagerons les activités économiques, l'organisation sociale et les valeurs ou idéologies des trois types sociaux évenks, en même temps que la place occupée par les différents types de pratiques rituelles.¹

1 Silhouettes des trois types sociaux

Nous avons vu qu'avec l'installation du pouvoir soviétique, et tout particulièrement, depuis la politique de regroupement des villages des années 1950-1960, les Évenks nomades ont été intégrés administrativement à des kolkhozes et par conséquent rattachés officiellement à des villages. En effet, leurs troupeaux sont devenus propriété d'État et eux-mêmes, les employés des kolkhozes. Parallèlement, une partie de la population nomade a été sédentarisée dans lesdits villages. Il y a donc aujourd'hui des relations de parenté entre gens de taïga et gens de village.

De plus, sous la période soviétique, la majorité des jeunes Évenks partis dans les grandes villes de Russie et de Sibérie pour leur cursus universitaire sont rentrés dans les villages pour y occuper des postes de cadres dans les différentes institutions. Mais certains d'entre eux se sont installés définitivement dans les grandes villes et ont créé, avec le temps, des communautés évenkes urbaines.

1.1 LES GROUPES NOMADES : APPARTENANCES ADMINISTRATIVES

Aujourd'hui chaque nomade est officiellement rattaché à un village et ce de plusieurs manières : d'un point de vue individuel, puisque toutes les naissances sont officiellement enregistrées par l'administration du village des parents, mais aussi par le type d'appartenance du troupeau de rennes. Si le troupeau appartient au sovkhoe (actuellement renommé GUP²), les Évenks qui s'en occupent sont enregistrés sous la profession « éleveurs de rennes » ; si le troupeau appartient à une coopérative familiale,³ les nomades sont enregistrés comme membres de la coopérative, qui elle-même est attachée à l'administration d'un village ; enfin, si le troupeau est « privé », il est donc officieux par excellence, n'est donc enregistré nulle part et les Évenks qui le gèrent peuvent très bien ne figurer sous aucune profession. Ainsi

¹ Cette partie sera essentiellement basée sur mes matériaux de terrain chez les Évenks de la Iakoutie du Sud et de la région de l'Amour entre 1995 et 2003.

² Depuis 1999, les sovkhoez sont renommés un à un GUP (« *Gosudarstvenoe Upravlenie Proizvodstva* »), « Unité de Production Gouvernementale ».

³ « *Rodovaja občina* » en russe.

d'un point de vue professionnel, les nomades sont enregistrés sous plusieurs catégories. Dans les registres du sovkhoe, ils peuvent figurer comme « éleveurs de rennes » ou comme « chasseurs ». Notons qu'avec la crise économique et la liquidation consécutive des troupeaux du sovkhoe, la plupart des nomades aspirent à se faire enregistrer sous la profession officielle de « chasseurs » auprès du sovkhoe, ce qui leur donne au moins droit à un fusil.⁴ C'est selon les mêmes catégories professionnelles que sont enregistrés les nomades des coopératives familiales.⁵ Quant aux renniculteurs privés, ils sont souvent enregistrés comme « chasseur » auprès du sovkhoe, mais bon nombre d'entre eux ne figurent sous aucune profession et n'ont aucun lieu de vie au village. Ils restent donc pratiquement inexistantes pour l'administration du village ou pour celle du sovkhoe.

Les nomades sont donc rattachés à un village, d'un point de vue administratif, de par leurs parents sédentaires, mais aussi d'un point de vue commercial. En effet, ils se rendent dans leur village une à trois fois par an pour vendre le produit de leur chasse et s'approvisionner. C'est pourquoi on considère chaque unité élémentaire de nomadisation⁶ comme appartenant à un village particulier. Ainsi, autour de chaque village, gravitent plusieurs groupes nomades. Je présenterai donc maintenant le cadre concret de mon étude, en associant les unités de nomadisation à leurs villages.

1.2 LES VILLAGES ÉVENKS DE NOTRE REGION : VARIATION DES ADAPTATIONS

Dans le sud de la Iakoutie et dans la région de l'Amour, on trouve plusieurs petits villages évenks que l'on pourrait dire originairement oročon en tout cas par leur mode de vie qui combine petit élevage de rennes et chasse.

Dans le sud de la Iakoutie, sur le cours inférieur de l'Olëkma et sur ses affluents de gauche, il y a trois villages évenks, situés dans l'ulus⁷ d'Olëkminsk : Tokko, Kūdū-kūël et Tjanja correspondant à une population totale évenke de 942 individus. Ces villages sont très

⁴ Les autorités régionales refusent la plupart des demandes d'autorisation de port d'armes aux Évenks lorsque la demande est faite individuellement. Pour justifier ce refus, ces autorités prétextent que les sovkhoe sont chargés de la distribution des armes et des démarches administratives. Mais cette situation pose un problème important aux nomades de plus en plus nombreux qui n'appartiennent à aucune institution. On rencontre cette situation, qui a des conséquences terribles sur l'économie des Évenks dans la région de l'Amour et dans celle de Čita. J'ai observé que les chasseurs « privés » retrouvent les techniques anciennes de chasse sans armes à feu.

⁵ Ceux-ci sont enregistrés directement auprès de la section régionale du Ministère de l'Agriculture, sans passer par l'intermédiaire du sovkhoe.

⁶ Par « unité élémentaire de nomadisation », j'entends cette entité indivisible constituée d'un petit groupe de personnes (une famille nucléaire, une association de « frères » ou d'amis) qui nomadisent toujours ensemble. À chaque saison, ces unités élémentaires de nomadisation se rejoignent ou se séparent.

⁷ La Iakoutie est divisée administrativement en *ulus* (équivalent de « rajon » dans le reste de la Russie), divisés eux-même en plusieurs « *nasleg* », comportant chacun de un à plusieurs villages.

isolés des centres urbains et se trouvent respectivement à 90, 180 et 280 km du premier centre urbain⁸. De plus, aucune route ou moyen de transport régulier ne dessert ces villages à l'exception de quelques petits avions taxi en été et des voies de passage constituées par les rivières gelées en hiver. Les Évenks de ces villages sont dits iakoutisés, puisqu'ils ne parlent plus, à l'exception de quelques anciens, que le iakoute, et qu'ils mêlent élevage de rennes, élevage de chevaux et celui de bovins. En 1994 et 1995, séjournant dans les villages de Tjanja et Kūdū-Kūiel, j'ai remarqué que la majorité de la population pratiquait la chasse avec de petits élevages de rennes ou de chevaux et que les campements des nomades se trouvaient très proches des villages. J'ai eu l'occasion de voir un homme sur un cheval guider un troupeau de rennes. D'après les Évenks de ces villages que j'ai rencontrés en 2003, la crise économique a conduit la population évenke à un isolement encore plus grand et la situation de disette les a poussés à se retourner exclusivement vers la nature pour se nourrir. La population de ces villages est presque entièrement évenke ou iakoute à ce point que de nombreux villageois ne comprennent que très mal le russe. J'ai observé dans ces trois villages une très bonne conservation de la culture matérielle liée aux activités de chasse et de renniculture. Les Évenks y ont conservé la tente conique recouverte d'écorce de bouleau ou de peaux de rennes, mais aussi les savoirs techniques pour fabriquer les différents types de skis toungouses et de vaisselle en écorce de bouleau. Ayant séjourné dans leur campement nomade, j'ai constaté que la terminologie liée à la chasse et à la renniculture était évenke, tandis que le reste de leur discours était en iakoute.⁹

Sur le cours moyen de l'Aldan, dans les ulus d'Aldan et d'Amga, on trouve une population évenke d'environ 2 000 individus. La plupart d'entre eux vivent dans de petits villages autour des villes Tommot, Aldan et Amga. La population de ces deux régions est multiethnique, principalement composée de Russes et de Iakoutes¹⁰. Les Évenks de cette région sont pour la plupart des villageois vivant en ville ou dans les villages d'élevage de gros bétail, mais il reste encore quelques groupe nomades éleveurs de rennes et chasseurs le long de l'Amga, dont le mode de vie ressemble en tout point à celui des Évenks de Iengra et de Ust'-Njukža. On y trouve d'ailleurs des Évenks portant les mêmes noms de clans. Cependant

⁸ La région fait 160 mille km² pour une population totale de 30 000 habitants, donc une moyenne de 0,18 habitants au km². Sur ces 30 000 habitants, 18 700 individus sont villageois ou nomades (*Respublika Saxa...* 1999 : 53-55).

⁹ J'ai l'intention d'étudier lors de mes recherches post-doctorales ces populations évenkes isolées, vivant d'une économie mixte (chasse, élevage de rennes et de chevaux). Nous avons d'ailleurs un projet de collaboration sur ce thème avec Émilie Maj, jeune doctorante se spécialisant dans l'étude du cheval chez les Iakoutes.

¹⁰ La superficie de ces deux régions réunies fait 186 000 km² pour une population totale de 72 000 individus, donc une moyenne de 0,38 habitants au km². Sur la population totale, 22 000 individus sont villageois ou nomades (*Respublika Saxa...* 1999 : 15, 17).

les Évenks de ces ulus et ceux des deux villages susmentionnés ne sont pas en contact. La littérature ethnographique contemporaine ne dit rien de ces Évenks et j'ai obtenu ces quelques données d'une jeune fille originaire de la région, qui m'a montré quelques photos de campements nomades où elle avait séjourné. On trouve également dans cette région le village évenk de Xatystyr, le long de l'Aldan, à 50 km du premier centre urbain. J'ai rencontré des Évenks de ce village lors de la fête des éleveurs de rennes à Iengra. Ces Évenks sont iakoutisés, ne parlent plus que le iakoute et ont pour la plupart adopté l'élevage de gros bétail. Cependant on y trouve encore des troupeaux de rennes relativement conséquents, gardés par les membres des coopératives familiales locales. Ces deux régions sont traversées par une seule et même grande route qui relie le nord de la Mandchourie à Iakoutsk, route parcourue par une circulation importante tout au long de l'année.

J'ai pu remarquer, en accompagnant les Évenks de Iengra dans les administrations de la ville de Iakoutsk, que les Évenks iakoutophones étaient favorisés dans leurs démarches (création de coopératives familiales, obtention de subventions, etc.) par rapport à ceux de Iengra qui sont connus pour leur résistance à la iakoutisation. Ce inégalité de traitement est née en 1992, lorsque la Iakoutie a obtenu sa souveraineté et a instauré le iakoute comme langue officielle. Aussi, dans ce cadre nationaliste, les non iakoutophones, de quelque nationalité qu'ils soient, n'ont pas droit au même accueil.

Dans la région de Nerungri, on trouve deux villages évenks, Xatymi (sur le Timpton) et Iengra.¹¹ Cette région n'a pas le statut d'ulus, mais celui de territoire de la ville de Nerungri. Cette situation administrative semble avoir deux raisons. D'une part, la ville de Nerungri est apparue très tardivement par rapport aux autres villes de la Iakoutie, et d'autre part, le pouvoir y est exercé par les directeurs des entreprises minières et du BAM qui sont subordonnés à Moscou, bien plus qu'à Iakoutsk. Enfin la région compte une très forte population slave, ukrainienne ou russe et presque pas de Iakoutes. Ces trois points réunis créent une situation particulière qui a eu des conséquences pour les Évenks de Iengra en particulier. La ville de Nerungri, par sa modernité et son dynamisme économique, fut envisagée à maintes reprises pour devenir la capitale de la Iakoutie, ce qui ne plaisait pas aux dirigeants iakoutes de la République souveraine. Aujourd'hui, Nerungri est considérée, officieusement, comme la deuxième capitale de la République. L'atmosphère ethnique de la région de Nerungri est assez particulière. En effet, les élites régionales considèrent cette

¹¹ La région a une superficie de 98 900 km² pour une population totale de 107 900 habitants, soit une moyenne de 01,09 habitants au km². La très grande majorité de la population est concentrée dans la ville de Nerungri et seuls 1 900 individus sont villageois ou nomades (*Respublika Saxa...* 1999 : 79).

région comme indépendante et voudraient bien ne pas avoir de relation de subordination envers Iakoutsk. Une phrase que j'ai entendue mainte fois, dans la bouche des Slaves illustre bien la mentalité régionale où le territoire de Nerungri est décrit comme « L'Ukraine du Grand Nord, temporairement habitée par des Iakoutes ». En résumé cette région fait figure de renégate face au pouvoir nationaliste de la République souveraine, du fait de sa population slave, comme nous l'avons vu, mais aussi du fait des Évenks de Iengra, qui ont toujours opposé une résistance marquée à l'emprise des Iakoutes. C'est d'ailleurs aujourd'hui le seul village autochtone de Iakoutie qui ne parle pas le iakoute, où cette langue n'est pas enseignée à l'école, mais aussi où l'évenk est réellement conservé.

Le village de Xatymi est situé au nord de la région, au bord de la grande route qui traverse verticalement le sud de la Iakoutie jusqu'à la frontière mandchoue. Ce village fait partie de ceux qui ont le mieux conservé la renniculture et on y compte aujourd'hui plusieurs coopératives familiales. Les Évenks n'y parlent plus que le iakoute, mais ont conservé la culture matérielle liée à la renniculture et à la vie nomade. Les Évenks éleveurs de rennes de Xatymi visitent régulièrement ceux de Iengra et de Ust'-Njukža, lors de la fête des éleveurs de rennes, mais leurs relations s'arrêtent là. En revanche, l'une des coopératives familiales de Xatymi garde son troupeau de rennes non loin de la ville de Nerungri et loue ses services comme camp de vacances, mais aussi comme centre de formation agricole à l'école ethnique « Arktika » de Nerungri.

Dans la région de l'Amour, on trouve plusieurs villages évenks d'est en ouest autour du BAM : Ivanovskoe (Ulgèn) dans le « rajon » de Selemdža, Bomnak sur le lac Zej dans le « rajon » de Zej et dans le « rajon » de Tynda, les villages Pervomajskoe (Zaria), Ust'-Urkima et Ust'-Njukža. Continuant plus loin vers l'ouest, on trouve le village Čara dans la région de Čita. Les Évenks de ces villages se rendent visite lors de la fête des éleveurs et certains d'entre eux ont des relations de voisinage en milieu nomade. Tous ces Évenks se sentent unis par le même dialecte et le même mode de vie oročon, mais aussi par le fait d'avoir échappé à la iakoutisation. À part Čara, qui fait l'objet des recherches de O. Kuznecov, ces villages sont pratiquement ignorés des recherches ethnographiques ou démographiques. La situation socio-économique des Évenks de la région de l'Amour est bien pire que celle des Évenks de Iakoutie et nous verrons que les solutions trouvées par les villages et leurs campements nomades pour survivre varient.

– Ivanovskoe est le plus isolé de tous les villages est situé aux confins des monts Džagdy. Il fut fondé en 1949 sur une ancienne mine d'or et rassemble plusieurs groupes évenks employés dans les expéditions géologiques. En 1999, il comptait 348 Évenks qui auraient

conservé la langue. Son sovkhoe « Ulgèn » a aujourd'hui deux brigades rennicoles pour un cheptel total de 900 rennes. Le troupeau de rennes a connu, comme chez tous les Évenks une forte diminution depuis 1983 où l'on comptait 4 000 têtes. La majorité des hommes sont éleveurs de rennes ou chasseurs. C'est grâce au sovkhoe que le village survit et peut conserver une école et d'autres institutions, mais les moyens de transport et de communication sont déficients. De plus, le village souffre de problèmes de pollution graves dus principalement au fort taux de mercure dans les rivières et donc dans l'eau de consommation. La crise économique a engendré une situation de disette sévère et en 1999 une expertise estimait que 22 % des enfants scolarisés souffraient de différentes formes de tuberculose (*Ulgèn. Rezul'taty...* 1999 : 6, 26, 31-32).

– D'après les Évenks de Bomnak (fondé en 1950)¹² que j'ai rencontrés, ce village compte plusieurs campements nomades encore organisés autour du sovkhoe, mais aussi des renniculteurs privés, pour un cheptel de rennes relativement important. Ils diffèrent des autres Évenks de la région par certains de leurs attributs d'élevage. La langue y est aussi assez bien conservée et sur les 470 Évenks de Bomnak, une grande partie des hommes vivent de chasse ou de l'élevage de rennes.

– En 2001, j'ai eu l'occasion de me rendre dans le village de Pervomajskoe. Ce village se trouve à une vingtaine de minutes de route de la grande ville de Tynda. Il fut construit en 1931 pour le sovkhoe, aujourd'hui disparu du nom de Zarja.¹³ Le village a encore une existence officielle uniquement grâce à son école-internat, qui prend en charge non seulement ses propres enfants, mais aussi ceux du village de Ust'Urkima.¹⁴ La population est de 800 habitants, dont 220 Évenks, majoritairement sédentaires. La langue évenke y est encore un peu parlée par les sédentaires d'âge moyen et les cadres enseignants sont principalement des Évenks. Le directeur de l'école, un Russe, est très actif et obtient des crédits auprès des villes de Tynda ou de Moscou afin de former les enfants à l'informatique. La population sédentaire vit de petits travaux (confection de chapeaux en fourrure, de bottes en peaux de renne (« *untj* ») et de salaires pour les employés de l'école ou pour les hommes qui ont trouvé un travail en ville. Quelques hommes encore nourrissent leur famille des produits de leur chasse à pied.

– Ust'-Urkima est un village aujourd'hui inexistant officiellement, depuis la disparition de son sovkhoe. L'administration régionale a décidé de fermer toutes les autres institutions. Ce

¹² Vasilevič (1969b : 728).

¹³ « L'aube » en russe. Le nom du village se traduit par « Premier mai ».

¹⁴ L'internat de ce village compte 78 enfants de nomades, dont 11 enfants dont les parents nomades dépendent de Ust'-Urkima. L'école elle-même compte une centaine d'élèves de tous âges.

village, qui compte 600 habitants, dont 300 Évenks, se retrouve donc livré à lui-même et sa population évenk survit grâce à la chasse et aux troupeaux de rennes. Les Évenks de ce village sont majoritairement des nomades dont le cheptel de renne est privé.

Autour de ces deux derniers villages gravitent plusieurs groupes de renniculteurs privés, principalement les Makarovy, les Davydovy et les Vasil'evy, qui vivent en autarcie dans la forêt. Leurs campements sont situés à 200-300 km des villages. En effet, l'expansion de la ville de Tynda, ainsi que l'exploitation de mines d'or par les Russes et du bois par les Coréens ont complètement détruit les pâturages aux alentours des villages. Ces nomades ont des troupeaux de 40 à 150 têtes par groupe de nomadisation et vivent avec femmes et enfants.¹⁵ Ils ne viennent pratiquement jamais au village, sauf une à deux fois par an, où ils envoient l'un des leurs pour deux ou trois jours afin de vendre les produits de la chasse et de s'approvisionner. Les marchands russes, au courant de ces allers-venues depuis la taïga, viennent d'eux-mêmes dans ces villages et pallient ainsi l'absence de magasins.¹⁶ Les Évenks de Ust'-Urkima pratiquent encore couramment l'évenk et d'une manière générale, les nomades de tous ces villages pratiquent exclusivement l'évenk en milieu nomade.

Mais revenons aux deux villages qui sont au centre de notre étude, Ust'-Njukža et Iengra. Si leurs situations économiques divergent quelque peu, ils entretiennent entre eux des relations suivies et soutenues, tant entre nomades qu'entre sédentaires et forment aujourd'hui un groupe socialement significatif.

Le village de Ust'-Njukža fut construit sur le lieu de la « factorerie » Njukža. En 1929, y est établi un « artel » du nom de « Napaly ». Les premiers Évenks à faire partie de kolkhoze portent les noms de famille Vasil'ev, Kararbok, Nikolaev et Fedorov. Dans les années 1930, l'Évenk Vasilij N. Abramov est nommé directeur du kolkhoze. Le village reçoit son premier groupe électrogène en 1958. Le troupeau de rennes du sovkhoe compte alors 3 200 têtes. En 1977, le kolkhoze devient le sovkhoe « Lenin-okton », soit en évenk « la route de Lénine ». En 2001, le village compte une population de 610 individus, dont 350 Évenks. Les cadres des sovkhoez et des autres institutions sont très majoritairement des Russes. Parmi les Évenks on compte 90 % de nomades, constitués de chasseurs et d'éleveurs, mais principalement de renniculteurs privés. Le sovkhoe est toujours actif et dirige encore cinq brigades, ainsi que tous les Évenks enregistrés officiellement comme chasseurs. Je ne dispose pas des données

¹⁵ Il s'agit des enfants non scolarisés de 0 à 6 ans et de plus de 12 ans. Cependant, certains enfants, entre 6 et 12 ans, quittent l'école pour apprendre les techniques de chasse auprès de leurs parents dans les campements.

¹⁶ On retrouve ici encore les mêmes logiques commerciales nées sous la période tsariste.

actuelles concernant le cheptel du sovkhoze de ce village, mais j'ai pu constater une diminution impressionnante dans tous les campements que j'ai visités. Par exemple un campement de 400 têtes en 1994 n'en comptait plus qu'une centaine en 1999. Ces diminutions sont dues principalement aux abattages massifs pratiqués par les sovkhoses, mais aussi aux conditions climatiques de 1997, qui ont conduit à la création d'une épaisse couche de glace que les rennes ne pouvaient briser pour se nourrir. Ce village se trouve en face de Juktali, une ville station du BAM, et à 6 heures de train de la ville de Tynda. Les Évenks sédentaires comme les éleveurs se rendent très rarement à Juktali ou à Tynda pour y faire des courses ou des démarches administratives, et ces sites urbains ne comptent aucune population évenke. Les campements nomades se trouvent relativement éloignés du village, de 100 à 300 km, à cause de la dégradation des pâturages aux alentours des sites urbains. Depuis 1992, les hélicoptères ne desservent plus les campements et les Évenks nomades de la région de l'Amour effectuent tous leurs déplacements à renne.¹⁷ Ce village est isolé de la ville station de Juktali par la très large rivière Njukža qui est infranchissable en été autrement qu'en barque à moteur. Or, barques et essence manquent au village, aussi l'été est-il synonyme d'isolement pour les villageois. Les Évenks de Ust'-Njukža sont connus pour leur excellente conservation de la langue et ce pour toutes les générations, les sédentaires et les nomades. Les nomades de ce village, comme tous les autres éleveurs de l'Amour et ceux de l'Aldan et de Iengra ont abandonné les tentes coniques pour adopter les tentes en tissus. En revanche, ils ont conservé la culture matérielle.

Le village de Iengra compte 1 500 habitants dont 900 Évenks. La population nomade, constituée principalement de chasseurs et d'éleveurs du sovkhoze, de membres des coopératives, mais aussi de renniculteurs privés, représente environ 40 % de la population évenke pour un cheptel de rennes d'environ 5 000 têtes en tout. Leurs campements sont situés à des distances variables du village, mais d'une manière générale les renniculteurs privés tentent de nomadiser relativement près du village. Les campements nomades du sovkhoze sont encore desservis de temps à autre par des hélicoptères et les vols sanitaires sont assurés. Ce sovkhoze, situé à 65 km de la ville de Nerungri est entouré de pâturages en relativement bon état. Les Évenks de Iengra se rendent régulièrement à Nerungri pour des démarches administratives et diverses courses en empruntant le bus journalier qui dessert le village. Jusqu'en 1998, les Évenks de Iengra se refusaient à travailler en ville, mais depuis, quelques rares familles et jeunes hommes célibataires se sont installés à Nerungri. Néanmoins, ils

¹⁷ Même les vols de secours sanitaires ne sont pas souvent assurés, ce qui met en danger la vie des nomades.

reviennent à Iengra pour les week-ends et les jours fériés. Dans le village de Iengra, la majorité des cadres des institutions étatiques sont des Évenks.

De plus, les groupes nomades de ces deux villages évoluent relativement près les uns des autres. En effet, la plupart des nomades de Ust'-Njukža nomadisent sur des terres qui sont aujourd'hui en territoire iakoute (plus exactement l'est de la région de Nerungri), tandis que certains campements des Évenks de Iengra se trouvent sur le territoire de l'oblast' de l'Amour. Cette situation est due aux changements de frontières de la Iakoutie dans les années 1930-1940.

On remarque, comme le montrent tous ces villages, que les Évenks semblent résister à l'émigration urbaine, malgré la crise économique et l'aggravation brutale de leur situation économique. Les Évenks qui s'installent dans les villes sont en général ceux dont les villages se trouvent à proximité des centres urbains, comme Iengra et Pervomajskoe et leur vie de communauté continue à se dérouler au sein de leur village d'origine.

On voit également que les situations de conservation de la culture matérielle et de la langue varient d'un village à l'autre. Certains comme les Évenks iakoutisés ont perdu la langue, adopté une économie mixte autour du cheval et du renne, mais ont parfaitement conservé la culture matérielle du monde nomade. D'autres, comme les Évenks de l'oblast' de l'Amour, ont parfaitement conservé la langue, mais ont fait des concessions à la modernité pour leur habitat nomade. D'un point de vue rituel cette fois, les Évenks de Iengra ont conservé la pratique des rondes chantées à répons et quelques chamanes (jusqu'en 1996), tandis que la pratique de la langue évenke est moins bonne qu'à Ust'-Njukža, où en revanche les rondes chantées et les rituels avec chamanes n'ont plus cours depuis une quinzaine d'années.¹⁸

À comparer les différentes situations, il semble que les villages qui comptent encore une proportion importante de nomades s'en sortent économiquement mieux que ceux qui ont été entièrement sédentarisés. En outre, le taux de suicide augmente avec la sédentarisation. Par exemple, Ust'-Njukža ou Ust'-Urkima ne connaissent presque pas de suicide, tandis qu'à Iengra ou à Pervomajskoe (Zaria), le phénomène est malheureusement ancien et fréquent. C'est peut-être ce qui fait dire aux Évenks : « Tant qu'il y aura des rennes, il y aura des Évenks ! »¹⁹

¹⁸ J'ai eu l'occasion de présenter une analyse de la conservation de la culture évenke selon les régions, au cours d'un congrès de l'UNESCO à Iakoutsk (Lavrillier 2001).

¹⁹ À ce propos voir Lavrillier (1995, 1999).

Parallèlement, et ce depuis 1994, j'ai observé que c'est en premier dans les villages à forte sédentarisation de la population évenke, où le processus d'acculturation visible tente à s'accélérer, – (disparition progressive de la langue, perte remarquable de ce que les Évenks appellent le « savoir vivre évenk », les valeurs en somme, urbanisation d'une partie de la population, etc.) –, qu'est instauré le nouveau rituel *ikènipkè* et d'autres actions relatives au « retour à la tradition ». C'est le cas dans les villages de Iengra et Pervomajskoe où les villageois voient en ces innovations une certaine forme d'efficacité rituelle.

On remarque également que, selon les villages, la population sédentaire et nomade trouve différentes issues à la crise économique de la période post-soviétique, pensant assez concrètement à leur entrée dans l'économie de marché : les uns effectuent de petits travaux de couture, récoltent des baies qu'ils vendent aux allochtones, les autres fuient dans la taïga, vivent de la nature et de commerces d'appoint, les autres optent pour des solutions plus modernes de tourisme écologique, d'autres encore partent gagner de l'argent en ville, en somme mille petites solutions qui semblent montrer une grande capacité à survivre et à s'adapter, tout en gardant, semble-t-il ce « petit je ne sais quoi » évenk, qualités que nous avons observées chez les différents groupes régionaux évenks ou encore chez les peuples toungouso-mandchous et que tous les ethnographes ont notées.

Quoi qu'il en soit, on remarque chez les Évenks de ces villages, désignés pourtant depuis le XVIII^e siècle comme « en voie de disparition imminente », une sorte d'acharnement à survivre et à s'adapter quels que soient le monde qui les entoure, leur situation économique et les concessions faites à la modernité.

La notion de vie ou de survie, dans le sens de « vivre coûte que coûte » existe en évenk au travers de la racine *in-* et sa variante *i-*. Dans les dictionnaires, le terme est traduit par « vivre », « la vie » mais selon mes informateurs le sens de ce terme est plus subtil et fait également partie du vocabulaire rituel. Les termes issus de cette racine signifient :

– *indjanèl* est l'un des noms des humains (et donc originairement des Évenks), il m'a été traduit par « ceux qui sont nés », « ceux qui survivent », « ceux qui se battent pour survivre », « ceux qui gagnent chaque jour le pari contre la mort » ; – *ilè, illè* est l'organisme vivant, l'homme (voir aussi note p.107 *ilè*), les autres termes dérivés recouvrent les sens de « grandir », « être debout », « élever quelqu'un ou un troupeau » « allumer un feu », etc. ; – *ikènipkè*, est traduit par Vasilevič comme le rituel de « renouvellement de la vie » (1957) et selon les Évenks, « la renaissance de la nature » ; – *imtyda* désigne l'un des rituels de chasse et enfin on retrouve cette racine dans l'un des termes les plus importants pour les Évenks, *ikè-*, « jouer » au sens évenk.

Dorénavant, je baserai ma réflexion principalement sur l'exemple de nos deux villages, Iengra et Ust'-Njukža, qui forment un groupe socialement signifiant et sur les Évenks de la ville de Iakoutsk. Les analyses avancées n'ont pas la prétention de concerner les autres groupes régionaux évenks.

1.3 VISIONS CROISEES DES VIES NOMADE ET SEDENTAIRES

Les Évenks, sédentaires ou nomades idéalisent la taïga chacun à leur manière. Elle est vue par tous comme l'écrin de la culture évenke, comme le seul lieu où les Évenks peuvent être et vivre en accord avec eux-mêmes. Cet attachement à la taïga s'exprime et se vit différemment selon les types sociaux.

Les intellectuels villageois et urbains partagent cette image de la taïga, où l'être humain est en bonne santé physique et morale. Ces derniers en viennent même à reprendre à leur compte une ancienne expression coloniale russe (équivalente au terme « bons sauvages ») : « Nous sommes les 'enfants de la nature' ! », disent-ils.

En somme, la taïga, ce monde loin de toute présence humaine sédentaire, et par conséquent de toute urbanisation, est vue par tous comme un lieu calme, où les hommes vivent au rythme des saisons, au milieu des mélèzes et des animaux, où la fatigue est de bonne qualité, de celle qui vous fait tomber de sommeil,²⁰ où il n'est point de maladies, où la société est bien ordonnée, où chacun vaque à ses occupations, où l'alcool n'existe pas et où tous savent s'entraider, en somme, un lieu de paix et d'harmonie.²¹ Cependant, cette vision de la taïga qu'ont les sédentaires relève de l'idéalisation, puisque bon nombre d'entre eux affirment ne pas pouvoir vivre une année entière en milieu nomade, tant la vie y est physiquement difficile et le froid mordant.

L'image de la vie sédentaire offre un brutal contraste. Les nomades voient le village comme un lieu sale où on tombe malade, physiquement et moralement, où la vie est à la fois trop agitée, inactive et ennuyeuse. Ils voient la ville comme un enfer bruyant avec trop de gens que l'on ne connaît pas, et où une journée de démarche suffit pour attraper un mal de tête

²⁰ En évenk, il y a deux mots pour désigner deux formes de fatigue, l'une étant perçue comme bienfaisante, l'autre comme malfaisante. *Kendarè* : exprime le mal-être éprouvé en contexte sédentaire. Dans son sens premier, cette expression désigne une fatigue musculaire ressentie, par exemple, lorsqu'on reste trop longtemps assis sur une jambe, lorsqu'on se réveille une épaule engourdie. Dans le langage courant, elle est très fréquemment employée pour exprimer les sentiments de lassitude ou d'ennui, lorsque, par exemple, quelqu'un parle trop, lorsqu'il n'y a personne et rien à faire, lorsqu'une tâche est effectuée trop longuement et lorsqu'on n'a pas le moral. Au contraire, *dèru-da*, désigne la bonne fatigue physique, celle que l'on ressent après une journée de marche ou de chasse, celle qui vous fait tomber de sommeil.

²¹ À ce propos, voir Lavrillier 1995, 2000.

pour plusieurs jours. J'ai remarqué maintes fois en accompagnant les groupes nomades cette expression de joie immense lorsque la caravane de rennes s'ébranlait enfin vers la taïga.

Les villageois conçoivent la ville de la même manière, mais avouent s'y être quelque peu habitués. Revenant d'une visite en ville, ils arrivent au village avec grand soulagement pour retrouver une vie « calme ». Néanmoins, villageois et nomades aiment s'approvisionner en ville et montrent un grand intérêt pour les diverses marchandises et les produits vendus en ville.

Les Évenks du village de Iengra commencent à nuancer leur opinion sur la vie citadine. En effet, depuis 1998, quelques familles déménagent en ville pour des raisons professionnelles. Aujourd'hui on compte une dizaine de familles nucléaires évenkes installées à Nerungri. Ces prémices d'émigration urbaine, si on peut les considérer comme telles, ont sans doute pour cause la crise économique, ainsi que la décrépitude des maisons des villages. Par exemple, à Iengra, depuis que le système de chauffage central du village est endommagé, toutes les familles sédentaires vivent dans des maisons où il fait une moyenne de -2 à $+5^{\circ}\text{C}$ pendant les neuf mois d'hiver.

1.4 LES ÉVENKS DES VILLES

Je me baserai principalement sur la communauté évenke de la ville de Iakoutsk qui compte, selon les sources, 2 000 ou 800 individus (selon les différentes sources). C'est sans doute la seule ville où l'on puisse vraiment parler d'une communauté évenke. En effet, dans les autres grandes villes de Russie et de Sibérie on trouve quelques rares Évenks, comme à St-Pétersbourg, Moscou, Krasnoïarsk, Khabarovsk ou Nerungri, mais il s'agit d'une population de 2 à 20 Évenks qui ne sont pas forcément en contact entre eux.

Par « Évenks des villes » je comprends aussi cette forme de population constituée par des intellectuels évenks éparpillés dans toute la Russie, mais qui savent agir ou s'exprimer en tant que communauté lorsqu'ils se retrouvent lors de conférences ou réunions particulières.

Les Évenks urbains sont installés en ville depuis au maximum deux générations (dont la première a une cinquantaine d'années). Ils viennent donc tous d'un village de Sibérie ou encore du campement nomade de leurs parents. Leur relation au village est variable, certains s'y rendent une fois par an pour visiter les leurs et se « reposer », d'autres y vont très occasionnellement.

1.4.1 POPULATION DES ÉVENKS DE IAKOUTSK

Ces Évenks urbains de la ville de Iakoutsk vivent dans des appartements éparpillés dans toute la ville, mais se rencontrent régulièrement autour de leurs diverses associations, lors d'événements festifs et parfois sur leur lieu de travail. Ils occupent des postes dans les universités, les différents ministères, les services de presse, de télévision et de radio et certains sont directeurs d'associations pan-évenkes, dirigent des centres de tourisme ethniques et rituels ou dirigent de petites entreprises commerciales.

La grande majorité des Évenks de Iakoutsk sont originaires des régions où les Évenks ont subi une forte acculturation depuis plusieurs siècles (Maj, Aldan et Amga), mais d'autres viennent des régions de l'Amour ou de l'Olenëk et Anabar. D'autres encore viennent de villages évenks qui ont été presque totalement anéantis, comme le village de Bodajbo où rennes et Évenks ont disparu un à un. Aussi, certains urbains portent en eux ce lourd fardeau d'être « le dernier des Mohicans », selon leur terme. Seule une faible proportion d'Évenks de Iakoutsk connaît et pratique couramment l'évenk, les autres s'expriment entre eux en iakoute ou en russe.

La plupart de ces Évenks, à l'exception de ceux qui sont originaires des régions arctiques n'ont pratiquement aucune relation avec les nomades et on peut dire que les citoyens de Iakoutsk et les nomades constituent deux mondes indépendants. Précisons que les villages évenks se trouvent très éloignés de Iakoutsk (entre 500 et plus de 1 000 km).

La ville de Iakoutsk compte 221 400 habitants, dont une majorité de Russes et de Iakoutes.²² Les Évenks de Iakoutsk entretiennent des relations étroites avec les intellectuels urbains ioukaghirs, évènes et tchouktches, ainsi qu'avec l'intelligentsia iakoute.

1.4.2 LES RELATIONS VILLE-VILLAGE

On retrouve les mêmes règles d'hospitalité chez les Évenks des villes que dans les milieux villageois ou nomades. Ainsi, les Évenks des villes voient très fréquemment leur appartement envahi par les Évenks de leur village. En somme la logique est simple, en premier lieu on reçoit les gens de son village, et ensuite les gens de sa région et encore ensuite tous les Évenks de passage. Ce principe est d'ailleurs le même pour les Iakoutes installés en ville depuis la grande vague d'immigration urbaine des années 1990, où il suffit d'être originaire d'un village pour devoir recevoir tous les visiteurs occasionnels de cette région. Et chaque

²² *Respublika Saxa...* 1999 : 81.

maître ou maîtresse de maison se doit de faire de son mieux pour recevoir les « invités », les nourrir des meilleurs mets, etc., puisque la réputation de la famille au village est en jeu. Et ces règles sont également valables dans la taïga ou au village où l'invité, toujours inattendu, doit recevoir lit et couvert dans n'importe quelle maison ou campement. Ces règles sont très rigoureusement suivies et posent de graves problèmes dans un contexte de crise économique. Une Évenke urbaine m'a exprimé sa grande difficulté financière à devoir nourrir ses « invités » et son incapacité à congédier ces derniers, alors qu'elle était elle-même en situation de disette, car ceci engendrerait une honte sans pareille pour sa famille du village et son village en général.²³

1.5 PRATIQUE DE LA LANGUE ÉVENKE : DIALECTES ET NORME ECRITE

La langue évenke doit aujourd'hui être considérée en deux sections : la norme littéraire et écrite créée dans les années 1930 et les dialectes oraux.²⁴

À la différence d'autres langues sibériennes, la langue évenke est encore loin d'être moribonde. Les chiffres officiels indiquent 30 % de locuteurs et l'évenk est officiellement reconnu comme en voie de disparition par l'UNESCO ; mais sur le terrain on peut évaluer la pratique de l'évenk très différemment : d'environ 5 % à 90 % selon les groupes régionaux et les types sociaux.

Notre région est sans doute l'une de celle où la langue est la mieux conservée.²⁵ Chez ces Évenks, langue et identité sont intimement liées et ceux qui ne connaissent pas le moindre mot d'évenk sont traités de *lu:ča* (Russe). Mais la pratique de l'évenk varie en fonction des lieux : dans la taïga la langue évenke est utilisée presque exclusivement, tandis que dans les villages, c'est le bilinguisme évenk/russe qui prime. En effet, l'évenk, langue de chasseurs-éleveurs nomades est très peu adapté aux milieux sédentaires et l'évenk des villageois ou des urbains est truffé de mots russes évenkisés, comme *tèrèpkè*, le chiffon qui vient du russe « *trjapka* » ou encore *tèlèvisèr*, la télévision qui vient du russe « *televizor* ». Les nomades tendent donc à préférer le russe pour s'exprimer dans un cadre sédentaire selon le principe « tant qu'à utiliser une majorité de mots russes, autant parler directement en russe ! ». Bien entendu, cette logique de choix de langue dépend du sujet de conversation, et si celle-ci porte

²³ On retrouve exactement le même problème, lié à l'application de la loi de l'hospitalité en contexte urbain chez les Tchouktches de la ville de Anadyr (communication personnelle de V. Vaté).

²⁴ Je résume ici un article que j'ai écrit en 2003 (Lavrilier 2004). Le lecteur trouvera cet article en annexe pour les détails ou exemples linguistiques et le développement des propositions avancées ici.

²⁵ Un document d'archives de 1934 montre déjà que les Évenks de la Maj ne connaissaient plus du tout l'évenk (archive 1934).

sur la chasse ou les rennes, elle aura lieu en évenk. Les jeunes sédentaires des villages comprennent très bien l'évenk, mais, pour la plupart, n'osent guère répondre dans leur langue natale de peur que l'on se moque de leur accent russe. En revanche, ils utilisent entre eux des innovations linguistiques. Outre les cas de code-switching, par emploi dans un discours en russe d'expressions toutes faites évenkes, on assiste à la création d'hybrides croisant éléments russes et éléments évenks. Ces innovations linguistiques sont utilisées dans trois buts : exprimer ce qui est intraduisible en russe car propre à la culture évenke, communiquer sans être compris d'un entourage allochtone, et tout simplement dans une intention ludique. Les Évenks urbains qui sont locuteurs mettent un point d'honneur à parler évenk entre eux, quelle que soit l'identité de l'entourage ou le sujet de conversation.

L'évenk compte officiellement 51 dialectes reconnus comme distincts. Les différences dialectales portent essentiellement : – sur la prononciation, que l'on classe très globalement en S, Š, X ou H ; – sur de légères variations de syllabe voire de phonème ; – sur le sens donné à un même lexème ; – sur la langue source des mots d'emprunts ; – et enfin, sur quelques suffixes principalement verbaux. Ces divergences dialectales sont considérées par les Évenks comme autant de marques identitaires, au même titre que la diversité des motifs ornementaux des costumes de fêtes, qui permettent d'identifier la provenance d'un individu au premier coup d'œil. Et les Évenks nomades ou villageois semblent tenir à ces distinctions entre sous-groupes.

La densité des dialectes peut être assez importante. À Iengra par exemple, on compte quatre dialectes différents. Néanmoins, si les Évenks tiennent à exprimer leurs différences dialectales et affirment ne pas se comprendre les uns les autres, il leur suffit de cohabiter quelques jours pour se comprendre sans difficultés. En effet, les dialectes évenks, voire les langues toungouso-mandchoues, ont en commun un corpus important de racines et quiconque, comme par exemple G.I. Varlamova-Kèptukè, a bien compris la structure de la langue et acquis suffisamment de vocabulaire, peut non seulement comprendre la plupart des dialectes évenks, mais aussi d'autres langues toungouso-mandchoues. D'après mes informateurs, on enseignait autrefois aux enfants les rudiments nécessaires pour comprendre de nombreux dialectes évenks. Mais aujourd'hui, cet enseignement s'est réduit à un ou deux dialectes seulement et on assiste à une situation d'enfermement des dialectes sur eux-mêmes, où une simple variation phonétique provoque un blocage cognitif et peut totalement dérouter l'auditeur et l'empêcher de comprendre un autre dialecte que le sien.

Les Évenks locuteurs conservent une conception orale de leur langue et ont dans leur grande majorité beaucoup de mal à écrire ou à lire leur langue sur le papier. En revanche, ils sont tous de grands amateurs de lecture en russe.

La première grammaire de l'évenk fut écrite sur la base du dialecte de Nerčinsk par M.A. Castren et date de 1856. Sous la période soviétique, en 1929, l'évenk reçoit un alphabet latin et une langue littéraire est alors créée sur la base d'un dialecte de la région d'Irkoutsk. En 1937, l'alphabet cyrillique remplace l'alphabet latin et une nouvelle norme écrite est créée sur la base d'un dialecte de la région de Krasnoïarsk pour être enseignée dans les écoles et servir de langue littéraire. Les premiers manuels de langue évenke paraissent en 1932. La plupart des grammaires de l'évenk présentent la langue de manière bien plus compliquée qu'elle ne l'est en réalité. C'est ce que j'ai ressenti sur le terrain et ce que démontrent les grammaires récentes de Nedjalkov (1997) et de Bulatova (Bulatova & Grenoble 1999). Ce sont cependant toujours les anciennes grammaires, basées sur le dialecte de Krasnoïarsk, qui servent aujourd'hui à l'enseignement de la langue dans les écoles. Cet enseignement est cause de traumatisme car, d'une part, il tente d'apprendre aux enfants un dialecte de l'évenk très différent de celui qu'ils parlent à la maison, et, d'autre part, parce qu'il considère l'évenk local comme incorrect et les enfants, même bons locuteurs de leur propre dialecte, sont mal notés et font figure de cancre dans cette matière de l'enseignement. Ce traumatisme conduit à plusieurs cas de figure aux conséquences graves sur la conservation de la langue maternelle, mais aboutit surtout au fait que la norme écrite n'est pas apprise ou maîtrisée par les enfants. De plus, on constate dans l'enseignement et dans certains milieux intellectuels une forme de purisme qui consiste à évacuer de l'évenk tous les mots d'emprunt pour les remplacer par des reconstructions plus ou moins artificielles dites « purement évenkes ».

Les dialectes de notre groupe évenk comportent bon nombre de mot d'emprunts au iakoute, comme *ilbis*, la bassine, *doro:bo*, bonjour, *ollok*, l'un des noms du traîneau de monte, *tahayas*, les affaires, etc. Mais aujourd'hui, ces mots d'emprunts font entièrement partie des dialectes et seules les anciennes générations sont capables d'identifier leur provenance. Les jeunes générations villageoises ou nomades, quant à elles, pensent ces mots comme évenks et même lorsqu'elles prennent connaissance de leur origine, elles refusent de s'en défaire, soulignant, que ces emprunts font aujourd'hui partie de leur dialecte, de la langue qu'ils ont apprise enfants et qu'ils sont donc maintenant les mots de leurs ancêtres.

Malgré la relativement bonne conservation des dialectes, c'est principalement la norme écrite qui est utilisée dans la littérature moderne autochtone, la presse et la radio. De plus, la norme écrite est assez difficile à maîtriser puisque, selon les intellectuels évenks de notre région, elle nécessite au moins quatre ans d'étude. L'évenk littéraire ou la norme écrite reste donc une langue d'élite, pratiquée par une partie des intellectuels, qui aimeraient en faire une langue de communication entre les différents groupes régionaux évenks, mais refusée et dénigrée par les locuteurs des dialectes, donc les villageois et les nomades, qui tiennent à leurs différences linguistiques comme à leurs autres marques identitaires de sous-groupes régionaux, tels les motifs ornementaux ou les mélodies des chants traditionnels.

En revanche, cette norme écrite est utile aux Évenks non-locuteurs qui s'inscrivent dans une logique de « retour à la tradition » et n'ont d'autres choix que d'avoir recours à cette norme pour apprendre la langue de leurs ancêtres.

Enfin, face à la sédentarisation et à la perte des langues autochtones, les intellectuels évenks des villes et des villages s'unissent pour créer de nouveaux manuels de langues vernaculaires plus adaptés à l'enseignement dans les écoles. En 2003, j'ai rencontré les spécialistes autochtones du Centre des Écoles Nationales de Iakoutie, qui instaurent une nouvelle politique de l'enseignement de la langue, où les manuels doivent correspondre aux dialectes encore parlés. Participant à un concours, les jeunes locuteurs évenks, évènes ou tchouktches écrivent eux-mêmes leur propre manuel de langue et le meilleur d'entre eux sera édité et distribué dans les autres écoles de la République. Des jeunes femmes locutrices, même sans diplômes spécialisés, sont engagées dans les crèches et les maternelles pour enseigner la langue autochtone. Des concours sont organisés pour créer des manuels de langue évenke pour les débutants, etc.

Chez les Évenks, la langue est au centre des questions identitaires à différents niveaux : pour les locuteurs des dialectes, comme marque de différenciation entre sous-groupes ; pour ceux qui maîtrisent la norme littéraire, comme un étendard unificateur, mais également comme la preuve d'une accession à la « civilisation », celle de l'écriture ; et pour les urbains non-locuteurs, comme la dernière preuve potentielle de leur identité ethnique. J'ai souvent entendu cette phrase dans la bouche des Évenks urbains :

« Comment peut-on s'affirmer Évenk, si l'on n'a plus, ni le mode de vie traditionnel, ni la langue ? »

L'interrogation identitaire autour de la langue est parfois tellement forte que, comme je l'ai vu, certains jeunes leaders évenks issus du milieu urbain et iakoutisé consacrent une

année de leur vie dans les villages des locuteurs de la langue pour l'apprendre. Mais il s'agit encore d'un phénomène rare.

Nous verrons donc maintenant chaque type social à travers son propre monde par la présentation de ses modes de subsistance, de son organisation sociale, de ses sentiments identitaires et de ses valeurs, ainsi que la place occupée par les différents types de rituels.

2 Les types sociaux évenks : de la taïga, du village et de la ville

Le voyage de l'ethnographe commence toujours par le village, mais comme me l'ont suggéré les informateurs, pour comprendre les Évenks sédentaires, il faut connaître d'abord la vie des nomades de la taïga.

2.1 LA TAÏGA

Le terme « taïga » désigne une forêt épaisse constituée principalement de conifères, dont une majorité de mélèzes, d'épicéas, de cèdres, mais aussi de bouleaux (famille des bétulacées) et différentes sortes de saules (famille des salicacées). Le sud de la Iakoutie et le nord-est de la région de l'Amour réunis représentent l'une des régions les plus froides de la Sibérie. La neige recouvre la taïga environ neuf mois de l'année, pendant lesquels le sol est complètement gelé (permafrost). Les températures hivernales varient entre au-delà de -50°C aux mois de décembre à février, -40°C de mi-février à mi-avril, période où cette taïga montagneuse est traversée par des vents violents, et -30°C à -10°C de mi-avril à début juin. La région est irriguée d'une multitude de cours d'eau qui restent gelés et praticables comme voies de passages pour les caravanes de rennes pendant environ 7 mois de l'année. Elle offre un climat continental sec, et l'été, de fin juin à mi-août offre des pointes de chaleur à 20°C , 25°C . Des hordes de moustiques, taons et moucheron en tout genre envahissent la taïga entre juillet et fin août. Les saisons charnières du printemps et de l'automne sont marquées par la crue des rivières et une extrême humidité.

Lors de mes terrains en milieu nomade j'ai vu très rarement des thermomètres dans les campements. Les Évenks estiment les températures avec d'autres repères. Les froids les plus extrêmes (au-delà de -50°C) sont reconnus à divers signes, comme la luminosité inhabituelle des étoiles dans le ciel, le bruit de la neige sous le pas des rennes, les branches de mélèzes qui s'effritent et volent en éclat au moindre toucher, un ciel clair sans l'ombre d'un nuage ou encore une résonance inhabituelle des bruits dans la taïga.

Si, vue d'avion, la taïga offre dans cette région l'image uniforme d'une forêt vallonnée, parcourue par des rivières semblables à de longs serpents ondulants, lorsqu'on la sillonne à pied ou à renne, on s'aperçoit qu'elle comporte des paysages très variés. Au sommet des collines, on trouve tantôt un sol sec recouvert de pierres où ne poussent que des *Pinus Pumila*

Rgl.²⁶, tantôt des sous-bois à la végétation luxuriante où croissent de grands buissons de rhododendrons aux fleurs jaune vif. Au creux des vallées, on rencontre aussi bien un torrent coulant dans un étroit goulet de falaises abruptes que de très larges lits de rivière (*amnunna*), entourés de collines recouvertes de forêts ou de monts constitués de pierres grises (*djolokiči*). Le long des rivières dont le lit est très large, on trouve des prés entiers au terrain accidenté (*kèvèr*), faits de mottes de terre. De longues herbes y poussent en touffes, dont les bourgeons (*nirgakta*) constituent une friandise que les rennes recherchent avec frénésie au sortir de l'hiver. Parfois les vallées sont tellement larges (*klèr*) que l'on met plusieurs heures à renne pour les traverser. Certaines sont des marécages recouverts d'une végétation qui gondole (*ma:ri, ni:rè*) de manière inquiétante sous le poids de la caravane comme s'il s'agissait d'un immense tapis flottant. D'autres sont tapissées de longues herbes (*čukè*) dont raffolent les élans en été. D'autres encore ruissellent de mille petits cours d'eau, riches en poissons, coulant entre buissons divers (*oktalyk*) et prêles (*si:vak*), dont les rennes se gavent au printemps et en automne.

Au sein des forêts, sous les mélèzes et les bouleaux s'étale une épaisse couverture de mousses vertes et rouges, de buissons de lède (*Ledum L.*),²⁷ d'airelles, de myrtilles et de différentes sortes de lichens ; à la fonte des neiges, les sols dissimulés sous des mares d'eau limpide, donnent l'illusion d'une végétation aquatique. En contraste, les sous-bois stériles des forêts de pins et de sapins offrent l'image d'une sombre cathédrale abandonnée. Dans la forêt, on trouve aussi des terrains plats, dont le sol sec, recouvert de lichen et de buissons est le lieu idéal pour l'installation d'un campement. Il y a aussi le *syhi*, cette forêt si épaisse que pour y pénétrer il faut se tailler un passage à la hache. C'est là que les bêtes poursuivies aiment s'enfoncer, laissant ainsi peu de chance au chasseur. C'est là également que, selon les représentations évenkes, logent certains esprits puissants.

2.1.1 LA DOUBLE ECONOMIE OROČON : CHASSE ET RENNICULTURE

Les Évenks 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.

²⁶ En russe, « *stlannik* » ou « *stlanec* » et, en évenk *bolgi:ktè* (nom latin trouvé dans V. K. Arsen'ev 1960 : 233).

²⁷ Ce petit buisson, très odorant, de la famille des *Ericaceae* couvre souvent les sols de la taïga. Les Évenks s'en servent dans un cadre rituel, et aussi en médecine traditionnelle comme antiseptique.

Mais réduire leur élevage de rennes à un simple « moyen de transport » me semble inexact. En réalité, et c'est ce qui m'a semblé en quatre ans d'observation en milieu nomade, il faudrait considérer, chez ces Évenks, ces deux activités, l'élevage et la chasse comme deux modes de vie interdépendants l'un de l'autre et induisant une double logique de subsistance.

En effet, très schématiquement, l'une, l'élevage, est basée sur l'esprit de capital et l'autre, la chasse, est basée sur le principe du « hasard ». De plus, les rennes domestiques, en tant que moyen de transport quotidien, permettent la chasse, mais sont également une assurance sur la vie, puisqu'en cas de disette sérieuse, les Évenks abattront un renne pour se nourrir. Quant à la chasse, en tant que moyen de subsistance principal, elle permet d'économiser le capital de rennes domestiques et donc d'assurer la survie du groupe pour les générations à venir.

Pour justifier la petite taille de leurs troupeaux, les Évenks oroçon affirment que dans la taïga, il est impossible de conserver longtemps un troupeau de plus de 1 500 têtes par groupe nomade pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il est très difficile d'appivoiser 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 élevages 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.

Cette double logique de subsistance des Évenks oroçon, induit chez eux une double mentalité économique et par conséquent engendre la recomposition constante de la petite société, selon que priment les activités d'élevage ou celles de chasse, au cours de l'année. Schématiquement, on peut dire que, lorsque ce sont les activités d'élevage qui priment (printemps et été), plusieurs familles nucléaires se regroupent sur un même campement, tandis que la chasse oblige à se déplacer en tous petits groupes, c'est-à-dire en famille nucléaire, afin que chaque chasseur dispose d'une zone de gibier la plus large possible. Cette situation conditionne bien entendu l'organisation du travail et les relations entre les membres des campements selon les saisons.

De plus, l'occupation et la gestion du territoire est organisée selon le principe d'une économie parcimonieuse de la nature et de la discrétion de la présence humaine dans l'espace physique, afin de conserver à proximité de chaque lieu de campement des zones de gibier et des pâturages pour les rennes. Cette logique d'occupation des sols est imposée également par la fragilité et la lenteur de renouvellement de la flore de cette région de Sibérie.

Les Évenks doivent donc pour organiser leur calendrier, jongler entre leurs contraintes d'éleveurs (cycle de reproduction, migrations instinctives et menu saisonnier des rennes domestiques) et celles de chasseurs (migrations et cycles de reproduction des différentes espèces chassées). Cette gestion des modes de subsistance est rendue d'autant plus compliquée que les Évenks voient dans le gibier une forme de capital (cette fois plus hasardeux), que l'on doit ponctionner avec parcimonie afin de ne pas faire fuir le gibier des terres avoisinant les aires de nomadisation et de ne pas créer une rupture dans sa reproduction, ce qui engendrerait la disparition des Évenks eux-mêmes. Ainsi, à chaque saison, les nomades s'interdisent de chasser un certain nombre d'espèces, et ce, quelle que soit leur situation de disette.

Ils ont donc un rythme de nomadisation très soutenu. Pendant la période des neiges, l'unité élémentaire de nomadisation change de campement tous les 20 à 30 jours, sur une distance de 40 à 80 km. En été, les membres d'un même campement se déplacent tous les 3 à 10 jours, sur de courtes distances (5 à 20 km). En effet en été, les rennes restent toute la journée près des tentes, piétinant leurs excréments, à côté des feux de fumée destinés à chasser les moustiques et les taons. Aussi les nomades s'efforcent-ils d'offrir à leurs rennes un sol couvert d'herbes fraîches afin de les préserver du piétin, maladie qui est souvent mortelle. La plupart des nomadisations se déroulent en deux temps. Tout d'abord, les hommes transportent les affaires, ainsi qu'une partie des réserves alimentaires, vers le nouveau campement ou à mi-chemin. Le lendemain ces mêmes hommes conduisent femmes et enfants avec le reste des affaires. En plus des nomadisations et des transhumances, les Évenks se déplacent à rennes vers les lieux de chasse ou de pêche. Tous les jours hommes et femmes vont chercher les rennes, lâchés pour la nuit dans la forêt, et les ramènent dans l'enclos au centre du campement. Chaque chasseur choisit une paire de rennes pour atteler son traîneau et un renne de monte qu'il attachera derrière son attelage de monte.

De plus, les Évenks doivent se rendre deux ou trois fois par an au village, qui se trouve à 100 ou 300 km de leur campement, pour s'approvisionner. Ainsi, ce sont les hommes qui se déplacent le plus et, selon mes calculs, tous déplacements confondus, qu'ils aient lieu avec renne ou à pied, les hommes évenks parcourent une moyenne de 2 000 km par an. Le reste de la famille nucléaire effectue dans l'année un millier de kilomètres en moyenne.

2.1.2 GESTION DE L'ESPACE ET DU TEMPS POUR L'EXPLOITATION DES RESSOURCES NATURELLES

« Il n'est pire pillard²⁸ dans la nature que l'homme lui-même », disent les Évenks nomades. « L'homme ne pourrait-il pas se contenter, comme les cervidés, de quelques feuilles de buisson de-ci de-là pour survivre ?! Non, l'homme a besoin de tout toucher, tout essayer, tout manger, tout couper pour survivre... ! », disent les Évenks sylvestres de l'homme en général, qu'il soit nomade ou étranger. Cette phrase traduit cette idéologie évenke traditionnelle, que l'on retrouve dans certains mythes, selon laquelle, d'une part, l'homme constitue le plus grand des dangers pour la nature, et, d'autre part, l'homme est, en quelque sorte, associé à l'ensemble des animaux. En effet, hommes et animaux sont habitants de la nature dont ils vivent, mais l'humain se trouve ici au sommet des bêtes féroces, à la fin de la chaîne alimentaire. L'homme figure donc comme celui des habitants de la forêt qui sait le moins bien économiser la nature. Il y a donc chez les Évenks, idéalisation du comportement animal envers la nature nourricière.

Cette idéalisation de l'occupation discrète de la nature par les animaux est exprimée dans le précepte évenk, que l'on entend de manière récurrente chez les nomades :

« Ne prends pas trop à la nature, car toi et les tiens devrez encore vivre de nombreuses années sur ces terres ! »

Ainsi, dès l'enfance, tout Évenk apprend que sa présence dans la nature doit être idéalement, la plus discrète et inoffensive possible. Et ceci dans deux intentions entrelacées : – ne pas entraver le bon renouvellement des espèces animales, végétales et de leur écosystème, afin d'assurer la survie du groupe humain sur plusieurs générations ; mais aussi, – ne pas endommager cet environnement qu'ils aiment « sauvage », qu'ils voient rempli d'esprits, où ils se sentent bien, où comme ils disent « l'âme chante », qu'ils considèrent comme l'écrin de leur culture et leur propre « maison ».

L'un des thèmes philosophiques préférés des Évenks en milieu nomade est justement les modes de gestion de l'environnement naturel par les différents peuples, ainsi que leur mentalité économique.

« Nous les Évenks, nous ne sommes pas avides, nous prenons de la nature juste ce dont nous avons besoin et nous passons notre chemin, pour laisser tout renaître derrière nous. Si nous étions avides comme les Russes qui viennent dans la nature sauvage pour ramasser jusqu'à la dernière baie, cueillir le dernier champignon et tuer le dernier écureuil, nous serions très riches aujourd'hui, nous aurions des maisons avec tout le confort dans les

²⁸ Dans cette phrase, c'est le mot russe « *xiščnik* » qui fut employé, or ce terme se traduit par « rapace » (pour les oiseaux), « carnassier » (pour les bêtes féroces) au sens propre, et « pillard » au sens figuré.

villages, des voitures, etc. Aujourd'hui nous pourrions ramasser jusqu'au dernier bois de renne, dans les champs de ginseng sauvage, etc. En vendant tout ceci, nous pourrions parfaitement être riches, même plus riches que les Russes. Mais si nous étions comme ça, la taïga serait complètement vide aujourd'hui de toute vie animale ou végétale. Peu nous importe l'argent, les Évenks ne connaissent pas l'appât du gain. Il nous suffit d'avoir assez de rennes pour nomadiser et assez de chance à la chasse pour vivre. Les autres richesses nous ne les comprenons pas. Par exemple, à la fin d'une bonne saison de chasse, après avoir fait les provisions pour l'année à venir, s'il nous reste de l'argent nous le distribuons aux uns et aux autres et nous repartons dans la taïga les poches vides, alors que nous pourrions mettre cet argent de côté pour l'année suivante, mais cela ne nous intéresse pas ».

Ce discours montre que les Évenks se considèrent comme les plus discrets et économes des humains qui traversent la taïga et que leur comportement résulte d'un choix. Ces paroles présentent le choix qui s'offre aux Évenks, celui de vivre dans la taïga parcimonieusement des ressources de la nature ou celui d'être avide de ces dernières pour vivre riches dans les villages. Parallèlement, ce discours oppose deux mentalités économiques, celle de la vie sédentaire qui est marquée par l'âpreté au gain et l'accumulation des richesses et celle de la vie nomade évenke qui est marquée par l'esprit de modération économique et la générosité du partage.

Pour vivre dans la taïga de leur double économie de chasse et d'élevage et pour préserver au maximum la nature des stigmates de la présence humaine, les Évenks ont organisé leur espace physique, la taïga, autour de la dichotomie *espace sauvage* et *espace domestique*.

Si un Occidental a tendance, au départ, à concevoir la taïga comme un immense ensemble uniforme, non organisé, que les Évenks sillonneraient de part en part, de manière aléatoire sans idée de frontière ou de territoire, tels des « errants »²⁹, il en est tout autrement. Pour les Évenks, la taïga est un espace organisé, subdivisé, ce qui laisse présumer une forme de gestion tant spatiale que temporelle. Nous verrons que cette organisation a ses raisons pragmatiques et se pense également de manière symbolique.

L'*espace sauvage* (*kanu :la*) désigne ce territoire situé au-delà des campements qui ne doit pas être traversé par les humains ou par leurs rennes domestiques. Il est donc éloigné des routes de nomadisation et des pâturages habituels des rennes (territoires régulièrement parcourus par le pasteur). Il est considéré comme sauvage, c'est-à-dire, selon les mots évenks, « ce qui ne porte pas les traces de l'humain ». C'est là que vit le gibier le plus valorisé (renne sauvage, élan, ours, cerf élaphe). C'est dans cette zone également que, selon les

²⁹ Dans la littérature russe de la période tsariste et au début de l'aire soviétique, les Évenks nomades étaient qualifiés d'« errants » (« *brodjačie* » en russe), au lieu de « nomades » (« *kočevniki* » en russe). C'est par ce dernier terme qu'on les désigne actuellement – et aussi par celui de « *nomady* », de l'anglais *nomads*. Cette qualification d'« errants » a introduit de nombreuses erreurs dans l'analyse de leur type de nomadisation et de leur rapport à l'espace.

représentations évenkes, réside le plus important des esprits pourvoyeurs de gibier, et c'est là que vont les anciens pour « discuter » avec lui. Les autres ne pénètrent dans cette portion de forêt qu'en solitaires et furtivement, pour chasser, le plus discrètement possible, sur le dos de leur renne de monte.

Les Évenks appellent cet esprit de noms iakoutes, *Baraljak/baryljak* (ou *Bajanaĵ*).³⁰ Selon leurs dires, il est à la fois unique et multiple, en ce sens qu'il est attaché à chaque parcelle d'espace (qu'elle soit sauvage ou domestique). Ainsi, à chaque installation sur un campement, on le nourrit en lançant un morceau de viande dans la bouche du foyer. Mais les *Baraljak* domestiques sont considérés comme moins puissants que les sauvages. Aussi, pour obtenir de la chance à la chasse pour la saison à venir, les anciens se rendent-ils en solitaires, en automne et au printemps, dans l'un des espaces sauvages de taïga (*kanu:la*), avec trois brochettes de viande grasse qu'ils font cuire sur un feu de camp et ils « discutent » avec l'esprit, le nourrissant en jetant des bouts de viande dans le feu.³¹

L'*espace domestique* se dit en évenk *bèjèĉi* « à homme », du mot *bèjè* « humain ». Il est composé des lieux de campement, des pâturages réguliers des rennes domestiques et des routes de nomadisation. Pour les Évenks, ce territoire est marqué fortement par la présence de l'homme : lieux de campement au sol piétiné, arbres abattus pour la construction des tentes et pour le chauffage, profusion d'étroites voies de passages (coupées à la hache il y a fort longtemps et le long desquelles l'herbe ne repousse plus), pâturages où les buissons et les mousses ont été partiellement mangés par les rennes domestiques. Ces marques ne sont pas, selon les Évenks, propices à la venue de hardes sauvages. Aussi, comme les Évenks tiennent à préserver non seulement les pâturages domestiques, mais aussi les zones à gibier, ils font en sorte de ne pas meurtrir la taïga, en ne piétinant pas trop les sols des campements et des alentours proches, en coupant les arbres à différents endroits pour ne pas faire de la forêt un désert, en ne restant pas trop longtemps sur un même campement, en empruntant au maximum les routes déjà existantes.

L'organisation des nomadisations au sein de l'espace domestique ne se fait pas non plus de manière aléatoire. Le parcours annuel d'une famille nucléaire entre les différents campements forme une sorte de boucle. Cette boucle encercle plusieurs cours d'eau relativement importants et leurs affluents. Le cercle de nomadisation annuel doit être orienté selon les paramètres suivants : les campements d'été doivent se trouver dans les zones les plus fraîches, par exemple vers le nord ou en altitude, car les rennes domestiques supportent mal la chaleur. En

³⁰ Les noms de cet esprit varient selon les groupes régionaux évenks, mais j'y reviendrai.

³¹ Il est fort probable qu'autrefois la terminologie liée aux différents esprits ait été plus développée. Aujourd'hui, si les représentations du panthéon des esprits semblent conservées, la connaissance de leurs noms est limitée. Cette conception évenke d'un esprit attaché à un territoire confirme, une fois de plus, que ces nomades pensent leur immense forêt comme « subdivisée » en territoires multiples.

même temps, les campements doivent se situer à un maximum de quatre jours de route des zones de gibier (*kanu:la*), mais à proximité des pâturages des rennes domestiques afin de protéger les troupeaux des ours qui représentent un danger à cette saison. Par ailleurs, pour installer un campement, les Évenks doivent repérer un terrain sec, plat, proche d'une rivière dont l'eau soit claire, à proximité de réserves de mélèzes secs³² et non loin des routes.

Pendant l'hiver, les contraintes liées à la renniculture sont moins importantes, car les rennes ont un menu composé de plantes relativement répandues, comme le lichen ou les feuilles d'airelles qu'ils trouvent sous la neige. De plus, les rennes domestiques, mâles et femelles, restent groupés, à la différence des autres saisons. Les Évenks peuvent donc choisir l'emplacement de leur campement, principalement selon les obligations de chasse. Cependant, ils tâchent toujours de s'installer non loin des champs de prêles, dont les rennes raffolent. Les nomades s'efforcent de chasser par des températures raisonnables. En effet, les grands froids (au-delà de -50°C) ont cours par temps clair, et ce type de temps engendre un phénomène particulier de résonance, où les moindres pas du chasseur ou craquement de branche s'entendent dans toute la taïga – ce qui rend impossible l'approche du gibier.

En outre, fuir les froids extrêmes a un autre avantage : une neige fraîche fait de la taïga « un livre ouvert », comme disent les Évenks, puisque les animaux y laissent des traces plus précises. Or, il ne neige qu'à des températures modérées.

Ainsi orienter un cercle annuel de nomadisation oblige à prendre en compte un nombre de paramètres topographiques, climatiques, biologiques et zoologiques considérable. Cette complexité de calcul est sans doute inhérente au cumul des activités de chasse et d'élevage

Après analyse de plusieurs schémas de nomadisation annuelle, je crois pouvoir résumer la logique idéale de ces cercles de nomadisation de la façon suivante : à l'approche de l'été, les nomades remontent les rivières vers les sources, tandis qu'à l'automne ils commencent leur descente le long du courant.

Les cercles de nomadisation de différentes familles nucléaires peuvent s'entrecroiser les uns avec les autres, car l'espace n'est pas considéré comme une propriété privée. Le partage des territoires de chasse à un moment précis fait l'objet d'une entente préalable entre les membres d'un même campement ou entre les membres de campements différents – les cadets laissant le premier choix aux aînés. Le partage des terrains de chasse peut aussi se décider selon les principes du « premier arrivé sur les lieux ». Les routes sont, elles aussi,

³² Les Évenks de cette région ne se chauffent qu'au bois de mélèze. La tradition évenke interdit de se chauffer au bois de pin ou de sapin.

considérées comme bien commun. Quant aux terrains de campement, ils sont selon les saisons, la possession d'une famille nucléaire ou d'un groupe de familles nucléaires. Ceci veut dire que, si une autre famille nucléaire veut s'installer sur le site de campement d'autrui, il lui faut tout d'abord demander la permission et ensuite planter sa tente sur un emplacement vierge de toute habitation préalable. Le long d'une même rivière, on trouve un nombre relativement élevé de campements appartenant à différentes familles nucléaires. Cependant, un affluent est considéré comme faisant l'objet d'un droit particulier d'un seul groupe de parenté (consanguins et alliés).³³ Ceux qui ont installé leurs campements sur d'autres rivières proches ou sur des affluents de la même rivière sont des « voisins » (*mata*), que l'on se doit de visiter souvent et avec qui l'on entre dans une relation d'échange économique et de soutiens multiples comme, par exemple, le fait de s'associer pour la nomadisation collective d'été.

Les cercles de nomadisation annuels sont légèrement modifiés tous les trois ans, tout en restant centrés sur les mêmes rivières principales et en gardant la même logique d'orientation saisonnière. Ceci permet aux nomades, d'une part, de conserver une certaine liberté de mouvement et, d'autre part, de laisser se renouveler la végétation sur les sites de campements et les pâturages temporairement abandonnés.

Sur le parcours des cercles de nomadisation, les Évenks construisent en bordure de l'emplacement de chaque campement des « greniers aériens » (*kolbo, sa:jba, no:ku*, selon les dialectes). Ces greniers ressemblent à de petites maisons en rondins, montées sur quatre poteaux hauts de deux mètres. Si ces greniers sont si hauts, c'est pour éviter que les ours et les souris ne se servent dans les réserves des hommes. Les Évenks y conservent leurs provisions alimentaires à long terme, et aussi les affaires d'hiver pendant l'été et les affaires d'été pendant l'hiver. Ceci veut dire qu'ils prévoient longtemps à l'avance leurs positions saisonnières. Ils profitent souvent de l'hiver, où les déplacements en traîneaux sont plus faciles, pour convoier les denrées nécessaires vers les greniers aériens situés sur les campements d'été.

Les saisons se gèrent et s'organisent à l'avance. Par exemple, c'est au printemps, avant la fonte des neiges, que les hommes coupent les bouleaux nécessaires à la fabrication de leurs traîneaux pour l'hiver suivant. Deux mois plus tard, une fois la neige fondue, ils mettent en forme les patins, avant de partir pour la nomadisation d'été. Redescendant les rivières au début de « l'automne sans neige », ils récupèrent les pièces du traîneau abandonnées durant l'été, assemblent le tout et l'abandonnent de nouveau jusqu'à l'installation de la neige. En

³³ Je reviendrai plus loin sur la composition de ces groupes.

novembre seulement, ils iront chercher leurs traîneaux, ainsi que leurs affaires d'hiver, restés sur l'ancien campement. Il arrive aussi qu'un lieu de campement soit habité à deux saisons différentes dans une même année, comme le printemps et l'automne.

Le choix des emplacements de campement au sein du cercle de nomadisation annuel se fait aussi selon un axe d'orientation temporel basé sur un principe que j'appellerai « jouer avec les saisons » et qui consiste à prolonger les meilleurs moments de chaque saison. C'est d'ailleurs l'une des premières ruses de la vie nomade, que l'on vous explique avec fierté et humour. En effet, les Évenks connaissent parfaitement les microclimats de leur espace et se déplacent aussi en fonction de ces paramètres. Par exemple, un campement de la saison du « printemps sans neige » (*njèjnèni*) se trouve sur le cours moyen d'une rivière. En quelques semaines, la végétation s'y développe, la forêt devient verte, les bords des cours d'eau se recouvrent de fleurs et les températures s'élèvent. Les nomades décident alors de remonter la rivière, vers des zones plus fraîches, à quelques dizaines de kilomètres de là. Ils arrivent au nouveau site. Là, la neige recouvre encore le sol : c'est encore la saison du « printemps neigeux » (*nèlkini*). Les nomades et leurs rennes peuvent profiter une nouvelle fois du processus printanier de renaissance de la nature. Quelques mois plus tard, sur le campement d'été, la saison touche à sa fin : la forêt prend des couleurs fauves, le sol est gelé. Les Évenks décident alors de rejoindre des contrées plus favorables et déplacent leur campement, afin de revivre un peu de la période d'été, etc. Expliquant cette tactique de nomadisation, les Évenks disent avec malice : « Tu vois, c'est comme ça que nous voyageons dans le temps ! ».

La taïga n'est donc pas seulement un espace sauvage, occupé et parcouru de manière aléatoire, mais un espace réfléchi, organisé, géré, voire même entretenu. Ainsi, outre leur discrétion dans l'occupation des sols et leur souci de préserver la nature, évoqués ci-dessus, les Évenks entretiennent leur territoire grâce à un certain nombre de pratiques. Ils utilisent, par exemple, la technique du brûlis non seulement sur les pâturages des rennes domestiques lors de la saison du « printemps sans neige », mais également dans certaines zones de chasse, afin de s'assurer de la présence des rennes sauvages, ils élaguent arbres et buissons le long des routes et nettoient celles-ci des pierres anguleuses qui pourraient blesser les pattes de leurs rennes, etc.

Nous avons vu plus haut qu'un cercle de nomadisation annuel était la possession, certes non exclusive, d'un groupe de parenté. Mais toutes les familles nucléaires ne possèdent pas un cercle de nomadisation indépendant. Les jeunes couples, en particulier, qui manquent d'expérience pour choisir de bons sites de campement, d'élevage et de chasse, nomadisent

avec leurs parents pendant plusieurs années.³⁴ Durant l'hiver, où l'idéal est d'évoluer en toute petite cellule familiale afin d'embrasser un territoire de chasse le plus grand possible, un jeune couple installera son campement sur un emplacement qu'il connaît, à une quinzaine de kilomètres des parents, avant de rejoindre, au printemps, le cercle de nomadisation de ces derniers. Ce n'est que plus tard, une fois acquise l'expérience, qu'il constituera son propre cercle de nomadisation annuel et prendra son indépendance. Cependant, son propre parcours de nomadisation s'étendra le long de cours d'eau appartenant à la même rivière principale que celle où évoluent les parents, tout en englobant les affluents des rivières voisines. Les rivières principales faisant souvent plusieurs centaines de kilomètres de long, le jeune couple et les parents peuvent ne pas se rencontrer avant les réunions d'été. Le fait pour un couple d'être indépendant de ses parents, de nomadiser selon son propre parcours, d'être devenu une cellule familiale à part entière marque, dans la société évenke, une véritable ascension sociale, remarquée par tout l'entourage. Les couples arrivés à ce stade ont en moyenne entre 25 et 30 ans. Rencontrant un jeune couple, les Évenks lui demandent : *Hoktoči bihinny?* (littéralement : « Es-tu [quelqu'un] à route ? », c'est-à-dire « Possèdes-tu tes propres routes ? »); ou plus simplement : *Manny nulgidenny?* (« Nomadises-tu de manière indépendante ? »).³⁵

Par ailleurs, il existe un statut particulier et très respecté pour certaines personnes qui ont la particularité d'ouvrir de nouvelles routes ou de nouveaux territoires. Concrètement, il s'agit de quelques rares individus au caractère très inventif. Ils coupent dans la forêt, à la hache, des voies de passage plus courtes que les routes habituelles de nomadisation. Si cette voie plaît aux autres nomades, elle sera maintes fois empruntée et donnera naissance à une nouvelle route. Parcourant la taïga, j'ai entendu bien souvent mentionner le nom de la personne ou du groupe familial qui avait ouvert telle ou telle voie.

De plus, certains Évenks sont connus pour aimer découvrir de nouvelles terres. Lorsque les activités de chasse et d'élevage leur laissent un peu de répit, ils se lancent dans un grand voyage pour, selon leurs propres termes, « voir ce qu'il y a derrière l'horizon ». Ils

³⁴ Un jeune couple peut vivre aussi bien avec les parents de la fiancée qu'avec ceux du fiancé. Cela dépend de la taille du troupeau desdits parents (ils iront là où l'aide est la plus nécessaire), mais aussi de l'importance sociale des groupes de parenté (c'est souvent le groupe de parenté le plus fort socialement qui s'approprie le jeune couple). Il arrive aussi que le jeune couple passe successivement une période avec les parents de la fiancée, puis une autre chez les parents du fiancé, avant de prendre son indépendance.

³⁵ À ce stade, ces familles sont considérées comme des *tèkè/tègè* potentiels. Lors des cérémonies de mariage, les anciens prononcent dans leurs vœux *Bèjè tèkènin okal!*, « Deviens une racine d'homme ! ». Concrètement, cela signifie que le couple devra avoir de nombreux enfants et petits-enfants, pour devenir un groupe de parenté socialement fort. Le mot *tèkè/tègè* signifie, dans le langage courant, aussi bien « racine d'arbre » que « clan » (ou « sous-clan »).

partent pour plusieurs mois, suivent le cours des rivières, sans trop savoir quel type de terrain ils trouveront. Sillonnant les nouveaux espaces, ils étudient le terrain, cherchant des lieux propices à la chasse, à la pêche, à l'élevage du renne et à l'installation de campements. En somme, ils cherchent de nouveaux « cercles de nomadisation annuels ».

On comprend alors pourquoi les Évenks tiennent tant à connaître et à transmettre de génération en génération leur conception du réseau hydrographique sur une aire qui dépasse de beaucoup les routes de nomadisations régulières. Connaissant le réseau hydrographique sur un territoire immense, ils peuvent se déplacer sans se perdre, en allant le long des rivières à la découverte de nouvelles terres. Les rivières sont donc pour eux comme le fil d'Ariane dans le grand labyrinthe d'une taïga inconnue. La connaissance acquise lors de l'exploration de nouvelles terres n'est pas forcément exploitée tout de suite. En 1997, j'ai vu partir l'un de ces « voyageurs » évenks pour de lointaines contrées. Il revint au bout de trois mois. Il décrivit alors avec force indications de repère son parcours, et aussi les paysages et les richesses aperçus. Ce n'est pourtant qu'en 2003 qu'il partit s'installer dans ce nouveau cercle de nomadisation, emmenant avec lui l'un de ses frères avec femmes et enfants. Ces personnages, ces « découvreurs », jouissent d'un profond respect auprès de la population et, d'après les dires des anciens, les chamanes réalisaient souvent ce genre d'exploration.

On voit donc à quel point, chez les Évenks éleveurs de rennes et chasseurs, se déplacer dans l'espace n'est pas seulement un processus d'orientation physique, mais aussi une manière de confirmer ou de renforcer un statut social. Par ailleurs, comme on va le montrer, prendre place dans l'espace revient à se positionner dans le schéma de parenté de son groupe régional, le tout sur cette trame récurrente que constitue le réseau hydrographique. Les Évenks penseraient-ils leur société de la même manière qu'ils pensent leur espace, selon les mêmes principes d'organisation ?

Nous avons dit qu'un groupe de parenté installe son « cercle de nomadisation annuel » le long d'une rivière principale. Pour se présenter à quelqu'un qui ne le connaît pas encore, un Évenk se définira toujours par rapport à des rivières :

- Tout d'abord, les Évenks de régions différentes se présentent en citant le nom de la rivière sur laquelle se trouve leur village, qui est aussi le nom de ce village.
- Dans les villages autour desquels gravitent les campements nomades, les Évenks divisent leur société en deux « camps », qui correspondent à deux grands groupes de parenté différents

et portent les noms des deux rivières principales.³⁶ Par exemple, le village de Iengra (Iakoutie du Sud) est situé entre deux rivières considérées comme majeures, qui déterminent deux réseaux hydrographiques distincts le long desquels évoluent les nomades. Il s'agit de l'Aldan à l'est et du Gonam à l'ouest. Les Évenks nomades ou leurs parents sédentaires s'identifient soit comme « gens du Gonam », soit comme « gens de l'Aldan ». Les représentants de ces deux groupes ont une vie sociale bien séparée, et le mariage exogame par excellence est celui qui unit un membre de chacun de ces groupes. On rencontre exactement le même phénomène de division en deux « camps », identifiés par deux noms de rivières, dans les autres villages. Les Évenks de Ust'-Njukža, par exemple se divisent en « gens de l'Aldan » (au nord-nord-est du village) et « gens de l'Olëkma » (à l'ouest du village).

–Parallèlement, les Évenks se présentent par leurs noms de famille (artificiellement créés sous la période tsariste par les missionnaires) et par leurs noms de clan. Lorsqu'un nom de clan est cité, il est suivi immédiatement d'un nom de rivière. C'est le nom du cours d'eau le long duquel nomadisait le clan, aussi loin que l'on puisse se souvenir. Selon mes propres déductions, il doit s'agir d'une « origine » datant d'environ quatre générations au-dessus d'ego.

Par exemple, les membres du clan *Ijèlahèl*, qui vivent aujourd'hui sur les contreforts des monts Stanovoï (village de Iengra et de Ust'-Njukža), se définissent aussi par leur rivière d'origine, la Čilči (affluent de la Njukža, située au 56°N et 123°E). Or, selon les sources anciennes sur la localisation des clans évenks que Vasilevič (1969, p. 268) a réunies, les *Ijèlahèl* évoluaient au XIX^e siècle le long des affluents du cours inférieur de l'Olëkma (situés au 60°N et 120°E). On trouve également aujourd'hui des représentants de ce clan en Transbaïkalie.

– Les Évenks se définissent aussi par la rivière principale le long de laquelle nomadise leur groupe de parenté, réduit cette fois aux frères et sœurs réels et aux alliés sur deux générations.

– Et enfin, ils citent le nom de l'affluent sur lequel ils ont installé leur propre campement au moment du discours.

Ainsi, définir son identité revient à prononcer une équation complexe ou s'entremêlent généalogie, nom de famille, nom de clan, noms de rivières et d'affluents. Par exemple, un Évenk énoncera ses références identitaires de la manière suivante : « Je suis de Ust'-Njukža » (c'est le nom de la rivière où se trouve son village), « je fais partie des « gens de l'Aldan » », « mon nom de clan est *Ijèlahèl* », « mon clan nomadisait autrefois sur la rivière Čilči »,

³⁶ Nous verrons que ces « camps » semblent fonctionner comme des moitiés (cf. « Les villages » : « Facteurs de distinction entre individus, sphères d'influences et identités »).

« mon nom de famille est Vasilev », « mon père et ma mère nomadisaient le long de la rivière Taluma », « aujourd’hui mes frères et sœurs nomadisent le long des petits affluents de la rivière Tungurča », « et moi je nomadise le long de l’Usmun », « actuellement, je me trouve au confluent des rivières Usmun et Tungurča ». Et si l’on écoute ce discours en situant les rivières mentionnées sur une carte, on se rend compte qu’elles font partie d’un même système hydrographique, occupant toutefois un territoire immense (34 000 km²). Au fur et à mesure que les catégories de parenté s’énoncent, de nouvelles rivières s’enchaînent les unes après les autres (fig. *Schéma traduisant le discours de l’identité*).

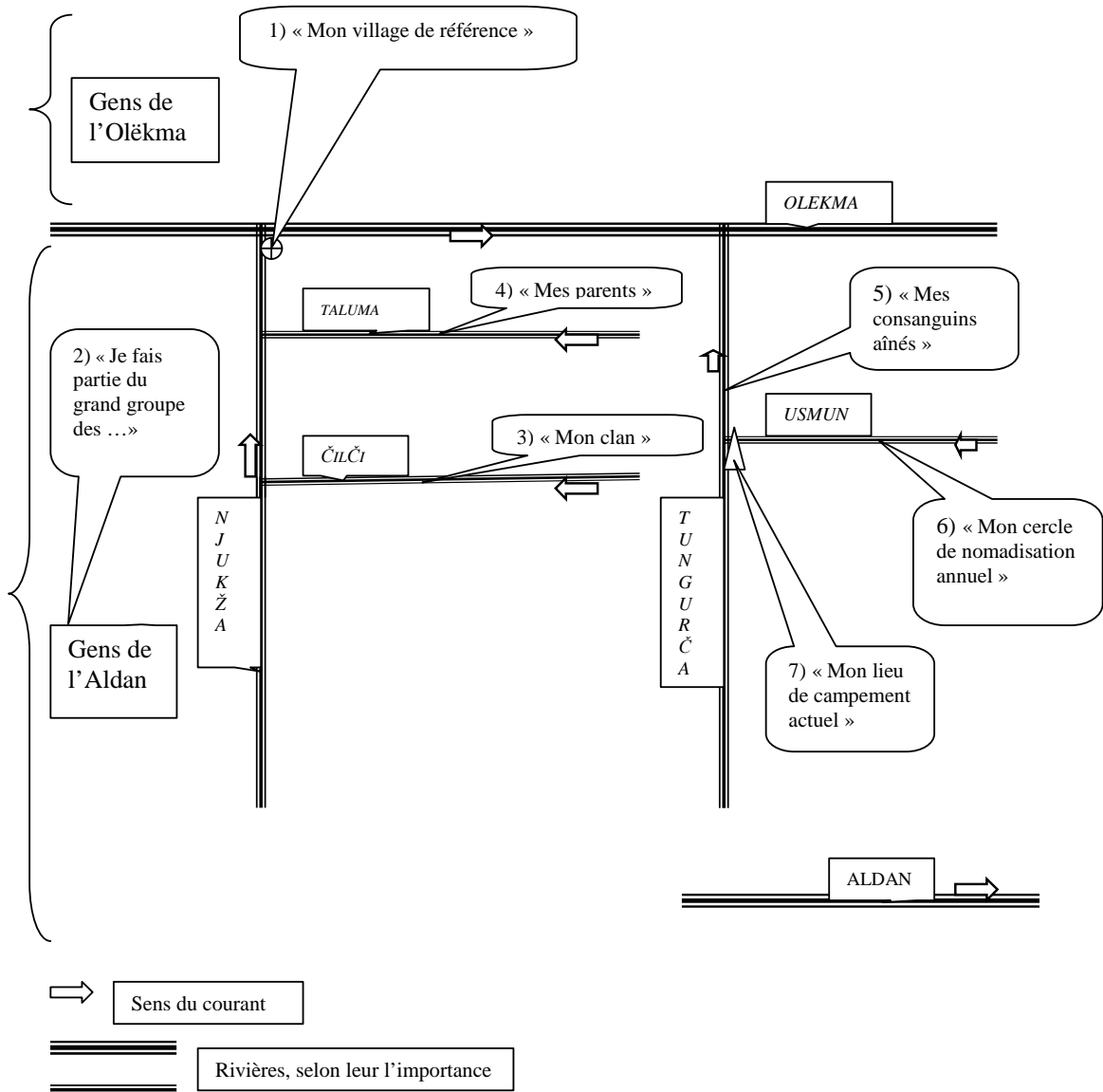


Fig. Schéma traduisant le discours d'identité

Les rivières sont indiquées par des droites horizontales et verticales, tout en conservant leur orientation relative dans l'espace géographique et l'enchaînement des unes par rapport aux autres. Dans les bulles est noté le discours d'identité, l'ordre d'énonciation étant marqué par des numéros. On remarque que la grande rivière Olëkma remplit ici le rôle d'une frontière, divisant la société en « gens de l'Olëkma » et en « gens de l'Aldan ».

Après avoir analysé plusieurs de ces représentations graphiques relatives à des énonciations d'identité, on s'aperçoit qu'avec le temps, les nouvelles générations installent leur cercle de nomadisation annuel sur des affluents relativement importants coulant dans une vallée voisine de celle habitée par leur aînés (qu'ils soient leurs parents ou leurs frères réels). Ceci n'est pas l'expression d'une possession privée et exclusive du territoire dans la mesure où, sur le même cours d'eau (pourvu qu'il soit assez grand), on peut rencontrer des représentants de différents clans ou « sous-clans » (ici, et très schématiquement, un ensemble de gens portant le même nom de famille). Cependant, cette cohabitation ne semble pas un hasard ; car, si l'on étudie attentivement les schémas de parenté des personnes nomadisant autour d'un même cours d'eau principal, on constate qu'une grande partie de ces dernières ont un lien, proche ou lointain, de parenté par alliance.

Il arrive que l'énoncé d'une identité se complique, lorsque, par exemple, on vous décrit le clan et ses subdivisions avec les noms de rivières et de leurs affluents : « Je fais partie des gens du Gonam, mon nom de clan est *Bulljot*, ce clan comprend les gens portant les noms de famille Anatolev, Gerasimov et Ivanov, qui sont originaires de la grande rivière Sutam, mais aussi les Fëdorov qui sont originaires de la rivière Iengra, etc. »

De même que l'on conserve la mémoire des siens, on conserve aussi la mémoire géographique des « autres ». Lorsqu'un Évenk, qu'il soit âgé ou non, me parlait des lieux de nomadisation de ses ancêtres, il précisait aussi la positions des cercles de nomadisation des ancêtres des autres groupes, en citant toujours le nom des rivières et les noms de famille (Fig. *Position ancienne et actuelle des groupes de parenté le long des rivières*)

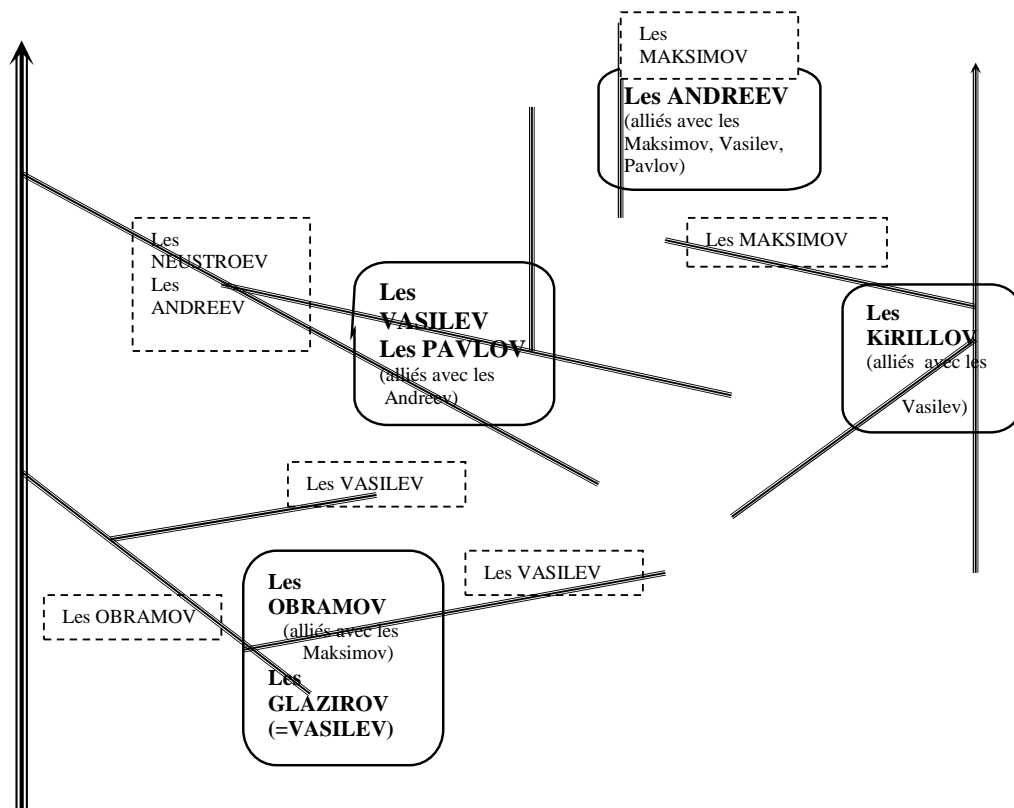


Fig. Positions anciennes et actuelles des groupes de parenté le long des rivières

Le schéma a été simplifié par rapport à l'original réalisé par les nomades. J'ai représenté les rivières par des droites, tout en respectant les distances qui les séparent. Les nomades avaient écrit le nom de chaque cours d'eau, les noms de famille des anciens occupants et les noms de famille des habitants actuels, précisant oralement les liens d'alliance principaux sur environ deux générations. Dans les encadrés en pointillé sont indiqués les noms de famille des groupes de parenté installés « autrefois » (il y a deux à quatre générations). Dans les encadrés en gras sont indiqués les groupes de parenté actuellement installés le long des cours d'eau et leurs liens d'alliance principaux sur deux générations. On remarque qu'au bout de plusieurs dizaines d'années, les groupes de parenté (ici, ensembles de gens portant le même nom de famille) changent de vallée, mais restent tout de même dans une même aire géographique (d'une superficie d'environ 46 000 km²).

Les Évenks pourraient très bien s'identifier en citant des noms de lieu, car la toponymie évenke, en dehors du nom des rivières, est riche. Mais, visiblement, c'est l'énonciation des systèmes hydrographiques qui constitue le langage véritablement signifiant

en termes de parenté. Ainsi, schéma de parenté et schéma hydrographique vont de pair, comme si l'un était indissociable de l'autre. Ils s'expriment, d'ailleurs, dans le même ordre, du plus vaste (le nom du village, par la rivière la plus importante) au plus précis (ego, par la rivière où nomadise ego). Cette logique d'énonciation de l'identité – par subdivisions progressives de la parenté et de l'espace (en rivières et affluents) – est peut-être le reflet d'une logique de parenté basée sur la subdivision perpétuelle des clans en « sous-clans » ou sous-groupes divers. Il semble également que ce genre d'énonciation identitaire soit une méthode qui permette de mémoriser autant l'espace que la parenté en un même exercice : connaître ses systèmes hydrographiques permet, à la fois, de ne pas se perdre dans la taïga et de ne pas se tromper de fiancée.

Ainsi, les rivières sont pour les Évenks comme autant de points de repères utilisés pour s'orienter dans l'espace, dans la société et dans l'histoire.

Dans la vie pratique, ce sont effectivement les rivières qui servent de repères sûrs pour les jeunes chasseurs ou pour ceux qui s'aventurent dans des contrées inconnues. En hiver, lorsqu'elles sont gelées, elles constituent en quelque sorte les « autoroutes » de la taïga. Les plus larges permettent de rejoindre des lieux éloignés rapidement et facilement, puisque leur surface est en principe lisse. Les plus étroites sont remontées afin de passer les cols, etc. Enfin, les campements étant toujours situés le long d'un cours d'eau, un chasseur égaré peut trouver âme qui vive en suivant simplement les rivières et en guettant dans la neige les traces des mouvements de traîneaux, très nombreux aux alentours des campements. Sans même les rencontrer, les nomades peuvent estimer la localisation de leurs voisins éloignés par simple observation des traces de traîneaux et déduction logique.

Il est à noter que les Évenks laissent dans la forêt toutes sortes de marques. Ces marques ont pour nom générique *ilkèn*.³⁷ Leur terminologie est très développée. Vasilevič (1963 : 309) en donne plusieurs exemples : *ilkèndemi*, verbe qui signifie « indiquer la direction d'une nouvelle route dans l'épaisse forêt, en découpant une partie de l'écorce des arbres qui longent cette route » ; *onjovun*, « lieu à image », qui signale la présence d'un gibier par son image peinte à l'ocre sur un tronc ou sur un rocher ; *samèlki*, qui désigne une branche plantée dans un tronc partiellement dénudé ou posée sur un arbre (pour indiquer la présence d'un

³⁷ Elles sont considérées par les intellectuels évenks comme une forme d'écriture. C'est sans doute la raison pour laquelle les Évenks de la ville de Iakoutsk ont intitulé leur journal ethnique *Ilkèn*. Cette technique de langage par signes laissés dans la nature est pratiquée par d'autres peuples sibériens, d'autres Toungouso-Mandchous, mais aussi les Ioukaghirs, dont les « lettres » gravées sur écorce de bouleau sont assez connues.

campement par exemple – la distance à celui-ci étant mesurée par autant d’encoches sur la branche qu’il y a de journées de route) ; etc.³⁸

En somme, l’organisation évenke de l’espace physique en *espace sauvage* et *domestique*, et parallèlement la répartition des groupes nomades sur les différents cours d’eau permettent une occupation discrète du territoire et une gestion parcimonieuse de ses ressources, qu’elles soient chassées ou qu’elles soient destinées au maintien de la vie quotidienne ou domestique (campements et rennes domestiques). Cette gestion des ressources naturelles est optimisée par le principe que les Évenks expriment par « gagner le meilleur de chaque saison » ou encore « voyager dans le temps », qui est basé sur l’utilisation des microclimats.

De plus, la répartition des cercles annuels de nomadisation des différentes unités nomades se fait de telle manière que la nature suffise à tout le monde et, parallèlement, le chevauchement de plusieurs cercles de nomadisation annuelle sur une même aire géographique permet à chaque groupe nomade d’être relativement proche à la fois de ses « parents » et de ses alliés potentiels.

La taïga est partagée autour de deux types de droit sur le sol, les uns privés et les autres collectifs. Chaque unité élémentaire nomade « possède » son propre cercle de nomadisation annuel, avec tout ce qui relève du droit privé (endroits où l’on plante sa tente, lieux de campement, etc.), tout en concevant l’espace alentour comme relevant du droit d’utilisation collectif (les routes, les zones de chasse, les pâturages, etc.). Quant à certains objets et constructions « fixés » au sol, comme par exemple, les greniers aériens, les pièges, etc., ainsi que les biens meubles, ils relèvent de la propriété privée.

La répartition géographique des groupes nomades sur le territoire qui induit une forme de partage des ressources naturelles, semble également influencer l’organisation de la société nomade. En effet, la rivière principale du territoire nourricier devient la référence identitaire d’ego à un moment donné et ce dernier s’identifie en déclinant ses ascendants et leurs rivières. De plus, créer son propre cercle de nomadisation revient à devenir potentiellement ce que les Évenks appellent « une racine d’homme », un doyen de *tèkè/tègè* (clan). En somme, on se représente la parenté de son groupe à l’image d’un réseau hydrographique montrant une

³⁸ En 2003, j’ai écrit un article sur le système d’orientation spatial, identitaire et rituel, chez les Évenks dont j’ai étudié le mode de vie nomade (Lavrillier 2004b). Une partie du texte ci-dessus en est issu, mais le lecteur trouvera de plus amples détails sur l’orientation dans l’espace physique des Évenks. Par cet article, je crois avoir démontré que le système d’orientation des Évenks est basé sur le réseau hydrographique d’une aire géographique, sur le sens du courant d’une rivière (amont et aval), avec parfois l’utilisation de la position du soleil dans le ciel, et en aucun cas en référence aux points cardinaux.

identité organisée autour de la subdivision progressive de groupes en sous-groupes et ainsi de suite.

On voit également que la conception nomade qui allie organisation de l'espace et parenté s'étend au villages où l'identité interne à la population évenke s'organise de manière bipartite autour de deux rivières principales, celles où nomadisent les parents proches ou lointains. Ainsi les logiques d'organisation de l'espace des nomades gèrent aussi, par extension, le fonctionnement du type social sédentaire des villages.

Cependant, cet attachement territorial à un cours d'eau ou à un cercle de nomadisation n'est pas un enfermement, mais est en quelque sorte temporaire, car, d'une part, avec les générations, les groupes de parenté se déplacent d'un cours d'eau à l'autre, d'une rivière principale à l'autre, le tout sur un immense territoire, et, d'autre part, les Évenks aiment à connaître l'espace au delà de leur zone habituelle de nomadisation, comme une porte ouverte à une nouvelle migration, à un changement radical de cercle de nomadisation.

On voit donc comment la double logique économique des Évenks oroçon, induisant une occupation et une gestion particulière de l'espace entre *sauvage* et *domestique*, semble également définir l'organisation sociale et les modes de regroupement de cet ensemble nomade.

Je reviendrai à plusieurs reprises sur certains éléments de parenté chez les Évenks nomades et sédentaires,³⁹ mais retournons pour l'instant à l'organisation de la chasse, de l'élevage et de quelques rituels saisonniers dans l'année évenke.

2.1.3 CALENDRIER DES ÉVENKS NOMADES

Les Évenks divisent l'année en cinq saisons : l'été (*djuja*), l'automne (*bolo, boloni*), l'hiver (*tuyè*), le premier printemps ou « printemps neigeux » (*nèlkini*), le deuxième printemps ou printemps sans neige (*njèñnèni*). Aujourd'hui, la majorité des Évenks utilisent aussi les noms russes des douze mois de l'année. Mais dans la vie nomade, presque aucune attention n'est portée au mois en cours. Ce qui compte, ce sont les événements climatiques ou liés à la vie animale ou végétale, qui d'ailleurs ont lieu, d'une année à l'autre, avec souvent quinze à vingt jours de décalage. Ainsi, dans la vie nomade, c'est l'événement qui compte, bien plus que la date absolue. D'ailleurs, les nomades ne se préoccupent pas vraiment du calendrier officiel, si

³⁹ Cf. deuxième partie : chapitre « Territoire de campement » ; les sous-chapitres « Facteurs de distinctions entre individus, sphères d'influences et identités » des chapitres « Les villages » et « La ville »

ce n'est par ce goût du luxe, celui de se tenir au courant des choses de « l'extérieur », des choses de ce que les Évenks appellent « le monde civilisé », le monde sédentaire.

Les mois sont donc définis par les événements qui s'y déroulent et c'est ce que souligne la liste que donne Vasilevič (1969 : 42-53), des noms de mois chez les différents groupes évenks de Russie, dont voici un extrait qui concerne relativement notre sous-groupe régional.

Mois	Groupe Tungir-Olëkma	Groupe Aldan-Učur
1	<i>Giravun</i> « période de marche »	<i>Mirè</i> « [quand la neige tombe sur] les épaules »
2	<i>Mirè</i> « [quand la neige tombe sur] les épaules »	
3	<i>Ektènkirè</i> , « de la neige sur les branches », <i>Nèlkèni</i> « premier printemps » ⁴⁰	<i>Turan</i> « l'arrivée des corbeaux »
4	<i>Ovilahani</i> « période de neige durcie »	
5	<i>Sonkan</i> « période de mise-bas des rennes domestiques », <i>Ovilaha</i> « période de neige durcie »	<i>Ovilaha</i> « période de neige durcie », <i>Nejnèni</i> « [deuxième] printemps »
6	<i>Irbèlèhè</i> « frai des poissons »	<i>Mučun</i> « jeunes aiguilles de mélèze »
7	<i>Milèhèn</i> (sans traduction), <i>Irbèlèheni</i> « période de frai des poissons »	<i>Ilkun, ilaga</i> « mûrissement des baies »,
8	<i>Boloni</i> « automne », <i>Hummilèhè</i> « période des moucheron »	<i>Irkin</i> « Mûrissement des baies »
9	<i>Sirudjan, Sirulahan</i> , « période du rut des rennes domestique ».	<i>Sirudjan</i> « période du rut des rennes domestique »
10	<i>Sigèlèhè</i> , « période de neige et de gel des rivières »	<i>Sigèlèhè</i> « période de neige et de gel des rivières »
11	<i>Sètèppi</i> du iakoute	
12		

On remarque d'après ce tableau que certains mois n'ont pas de nom du tout et que d'autres portent le nom des saisons elles-mêmes, comme par exemple mars, mai et août. On note également une grande variabilité des noms de mois selon les sous-groupes régionaux : ne reviennent de manière récurrente que la période de la neige durcie pour le mois de mai, la reproduction des rennes pour septembre et l'installation de la neige pour octobre. De plus, on trouve pour dénommer un même mois au sein d'un même sous-groupe régional, la situation de deux événements marquants, ce qui n'a d'ailleurs rien de contradictoire. Par exemple, le mois de mai est marqué par la mise-bas des rennes et la période de la neige durcie, ou encore juillet, qui est à la fois le moment du frai des poissons et celui de la sortie des jeunes aiguilles de mélèze de leurs bourgeons.

⁴⁰ Vasilevič ne donne pas de traduction pour ce terme, cette traduction est donc la mienne. Il se trouve que ce nom de saison est aujourd'hui employé par tous les nomades.

En somme, plutôt qu'un véritable calendrier lunaire strict de douze sections, il semble plutôt s'agir d'une liste des événements naturels attendus et qui ont une importance pour la vie des nomades, c'est en tout cas ainsi que les Évenks pensent aujourd'hui leur année. Ceci ne veut pas dire que les Évenks ignorent les cycles lunaires, bien au contraire, puisqu'ils rentrent en compte dans les décisions de rituels chamaniques et dans les petits rituels liés au cycle de la vie.

2.1.3.1 *L'été-le nouvel an évenk (djuŋa)*

L'année commence par le meilleur, l'été. Plusieurs familles nucléaires (de 4 à 10), réunies juste avant, vont nomadiser ensemble pendant toute la saison.

2.1.3.1.1 *Les activités principales*

L'activité principale est l'élevage, les bébés rennes sont encore fragiles, attachés à leurs mères et le campement résonne de leurs appels rauques. En l'absence de neige pour suivre les traces, la cohésion du troupeau affamé par l'hiver est difficile à maintenir. Aussi les éleveurs qui passent leurs journées à courir la taïga pour rassembler les bêtes, attendent-ils avec impatience l'arrivée des taons, dont les piqûres rendent les rennes fous. À l'apparition des taons, pendant la journée, les hommes, femmes et enfants entretiennent des feux de fumée (*samŋin*) destinés à faire fuir les taons, moustiques et moucheron de l'aire de repos des rennes, au centre du campement.⁴¹ Les tentes sont disposées en cercle ou en demi-cercle autour des rennes et chaque tente a en charge l'entretien d'un ou plusieurs feux de fumée. Les journées de pluies les rennes se dispersent dans la forêt et les hommes devront alors, pendant plusieurs jours, regrouper le troupeau. C'est sans doute ce qui fait dire aux Évenks : « Les taons, les moustiques sont nos pasteurs, en été, ils travaillent pour nous. »⁴² Les femmes passent leurs journées entre le travail des peaux, la couture, la traite des rennes ou la cueillette des baies (airelles des marais, genévrier⁴³). Les hommes et les enfants pêchent dans les rivières avoisinantes, observent le troupeau, soignent les malades et habituent les bébés rennes aux contacts avec les humains. Ces regroupements leur permettent aussi de mener un type de chasse exclusivement collectif et peu pratiqué en période de neige : la chasse à l'affût à l'élan,

⁴¹ La fumée est produite par la combustion de mélèze vert, recouvert soit de branches de mélèze fraîches, soit de carrés de tourbe recouverte de mousses humides. Environ deux fois par semaine, tous participent collectivement à la collecte de cette mousse.

⁴² Les Évenks désignent les variétés de taons par différents noms (*soroptun*, *sohindo*). Ils distinguent également les variétés de taons, celles qui attaquent les rennes domestiques et celles qui attaquent les rennes sauvages. Ils précisent que chaque type de cervidés a sa propre variété de taons.

⁴³ *Juniperus dahuria* Pall., « *možževl'nik* » en russe.

au cerf élaphe et plus occasionnellement à l'ours. Mais à chaque chasse, les Évenks, même en situation de disette, s'interdisent de tirer sur une femelle ou un petit. Un élan nourrit les habitants de cinq tentes pendant un mois environ.⁴⁴ À la fin de l'été et au début de l'automne, on prépare la longue période des neiges par la confection ou réparation des traîneaux et des harnachements, par la confection des vêtements et chaussures, par la constitution de réserves de baies, etc. Néanmoins, l'été est vu par les Évenks comme un moment d'oisiveté où les longues journées de près de 19 heures de soleil laissent une grande place aux « jeux » et aux loisirs en tout genre.

2.1.3.1.2 Partage du travail et conséquences du rassemblement

Pendant cette saison, les activités liées au campement ou au troupeau de rennes domestiques sont collectives et les tâches doivent être équitablement partagées entre tous les membres du campement. Il s'agit principalement des constructions autour des feux de fumée, des enclos, de la chasse collective et son partage, des activités de rassemblement du troupeau. Aussi chaque unité élémentaire de nomadisation (famille nucléaire vivant dans une seule tente) porte la lourde responsabilité de réaliser sa part de travail dans l'effort collectif. Les manquements à cette équité dans le partage du travail collectif sont souvent la cause de graves mésententes, voire même de conflits entre les habitants des différentes tentes. En revanche, à cette saison, certaines activités restent « individuelles » en quelque sorte, puisqu'elles sont effectuées par les habitants d'une seule tente. Par exemple, les membres d'une même unité élémentaire de nomadisation traitent, soignent et marquent eux-mêmes leurs propres rennes. La confection ou la réparation des vêtements, des harnachements de rennes ou encore l'entretien des habitats, sont l'affaire exclusive de leur(s) propriétaire(s). Ceci n'empêche pas d'ailleurs l'entraide dans ces tâches « individuelles » entre les habitants de différentes tentes, mais il ne s'agit pas à proprement parler d'un travail collectif. De plus, au cours de ces activités « individuelles », tous doivent faire en sorte de ne pas gêner ou entraver celles des autres. Aussi, tous les membres du campement estival ont-ils pour souci quotidien de conserver l'équilibre social, (et donc leur bonne entente), basé sur le principe de l'équité. Tous ont conscience que cet équilibre est difficile à maintenir, demande des efforts de la part

⁴⁴ En été, la viande est découpée en longs et étroits morceaux que l'on fait sécher au soleil sur une perche *lokovun*. Les mouches en profitent alors pour y pondre leurs œufs, ce qui n'est pas du goût des nomades. Une autre technique de conservation de la viande consiste à cuire la totalité de la viande, la couper en petits cubes et à les faire sécher sous le poêle. Cette viande séchée est très énergétique, mais les Évenks n'apprécient ce met qu'en cas de disette. Aussi, c'est véritablement le lendemain de la chasse, où la viande est consommée fraîche et à outrance, qui constitue la joyeuse fête gastronomique de la chasse, et se gaver de viande fraîche le lendemain de la chasse fait partie des gestes rituels.

de chaque individu et, à la fin de la saison, tous expriment une sorte de soulagement lorsque les unités élémentaires de nomadisation se séparent pour nomadiser en petits groupes.

On retrouve ici cette idée que j'ai entendue maintes fois tant en milieu nomade qu'en milieu sédentaire : « Les Évenks ne sont pas faits pour vivre ensemble au quotidien ». En milieu sédentaire, cette idée est associée à la politique soviétique de « regroupement des villages sans avenir » qui a obligé plusieurs sous-groupes régionaux à vivre dans, ou autour, d'un même village et a eu, selon les Évenks, pour conséquence un grave malaise social, dont les signes extérieurs sont l'alcoolisme et les suicides. En milieu nomade, l'association dans un même campement de plusieurs unités élémentaires de nomadisation est vécue comme un moment des plus difficile à gérer. Ceci ne veut pas dire que les Évenks n'apprécient pas de se rassembler, bien au contraire, puis que ce sont pour eux les meilleurs moments, liés aux rituels saisonniers, événements totalisateurs et à l'idée de « jeu » à outrance, mais ils doivent être de courte durée.

L'esprit de compétition entre les différents groupes et sous-groupes de parenté,⁴⁵ qui s'exprime aussi à d'autres moments de l'année, est très net en été, où les habitants des différentes tentes s'observent sans cesse les uns les autres. Le but de cette compétition est de se montrer le meilleur, le plus talentueux, le plus rusé ou le plus rapide : qui aura avant tous les autres et mieux que tous marqué ses rennes, travaillé ses peaux, cousu les vêtements, qui aura le mieux rangé sa tente et le territoire alentour, qui aura mieux que les autres entretenu ses feux de fumée, etc. Cette logique de compétition, particulièrement visible en été, (et au moment de la fête des rennes en mars), se trouve, et c'est ce que je crois avoir montré dans ma maîtrise, à la base des décisions d'alliances matrimoniales ou des choix de regroupement entre unités élémentaires de nomadisation pour les saisons à venir. De cet esprit de compétition dépend donc la survie du groupe (Lavrillier 1995).

2.1.3.1.3 Renaissance fêtée par les hommes, les insectes, les oiseaux, les arcs-en-ciel et les ours.

L'été, le moment où la nature renaît après les neuf mois de neige et « se pare de mille couleurs »⁴⁶ est un événement fort attendu et guetté. C'est le premier chant du coucou, vers la mi-juin, qui annonce le début de la saison. À l'approche de cette date, les Évenks de différents campements s'interrogent, par radio ou lorsqu'ils se rencontrent, pour savoir si, dans leur campement, le coucou (*kuktè*), (« l'oiseau chamane », comme disent les Évenks), a donné son

⁴⁵ Selon les cas, il peut s'agir de relations de compétition entre les membres de différents clans, entre les porteurs de différents noms de famille ou encore entre différentes familles nucléaires.

⁴⁶ C'est ainsi que les Évenks qualifient cette saison.

premier chant. Ayant vécu plusieurs fois ce moment de l'année dans la taïga, j'ai remarqué que les expressions suivantes revenaient régulièrement dans le discours des nomades.

« Le coucou, c'est l'oiseau chamane, c'est comme le double du chamane. Autrefois, lorsque nous avions de nombreux chamanes, il y avait plein de coucous dans la forêt et au début de l'été, toute la taïga résonnait de leurs chants. Mais aujourd'hui, il n'y a presque plus de chamane et les coucous aussi se font rares »

Cet oiseau, comme d'autres d'ailleurs, sert d'indicateur pour d'autres événements. Par exemple, tous guettent le moment où il arrêtera de chanter, ce sera le signe que les aîlles des marais (*diktè*) ont suffisamment mûri pour être consommées et les femmes partiront les cueillir. Le coucou est observé au soleil couchant, s'il chante posé sur un jeune arbre, c'est que le temps sera beau le lendemain, si au contraire, il chante perché sur un arbre mort, le temps sera mauvais. Le coucou, « l'oiseau chamane », ne doit pas être chassé, ni tué sauf si l'on désire connaître son propre avenir. Pour ce faire, il faut manger le coucou cuit avant de se coucher, mettre les restes sous son oreiller. Pendant la nuit, on verra en rêve ce que l'avenir réserve. Mais très rares sont les Évenks à suivre cette technique de divination. Ils précisent d'ailleurs qu'il n'y a aucun intérêt à connaître son destin à l'avance.⁴⁷

Le début de l'été est aussi marqué par les jeunes aiguilles de mélèze, qui, sorties de leurs bourgeons illuminent à la forêt d'un vert très vif. Au cours de l'été, de nombreuses fleurs décoreront la taïga et les rives des cours d'eau. « La nature se pare et pour l'honorer nous devons faire de même », disent les Évenks.

C'est à ce moment de l'année qu'avait lieu le grand rituel collectif *ikènipkè*, constitué d'une ronde chantée à répons 8 jours durant, avec le chamane et toute la collectivité. Ce rituel fut observé dans les années 1920 par Vasilevič chez les Évenks de la Sym. Cet auteur traduit *ikènipkè* par « rituel de renouvellement de la vie » (Vasilevič 1957).⁴⁸ Les doyens évenks que j'ai rencontrés se souviennent de ce moment de profusion de rituels, comme le meilleur moment de l'année, où les chamanes « jouaient » dans chacune des tentes, où l'on chantait, dansait, faisait toutes sortes de compétitions jusqu'à ce que le soleil disparaisse, où l'on célébrait les mariages, où l'on s'accordait sur les futures associations de chasses collectives, où l'on désignait de nouveaux chamanes, où l'on offrait au chamane un nouveau tambour, de

⁴⁷ La nature tout entière semble appartenir au coucou, lorsqu'on prête attention à la terminologie de la flore chez les Évenks et chez les autres peuples toungouso-mandchous. En évenk, par exemple, les perce-neiges sont appelés *kuktè avunnin*, chapeau du coucou et une variété de lierre, poussant sur les mélèzes, porte le nom de *kuktè mavutnin*, le lasso du coucou. Dans les dictionnaires, on trouve deux noms vernaculaires de plantes (non identifiées) en néghidale (langue très proche de l'évenk), l'un est *kèkku doktonin*, les chaussons du coucou et l'autre, *kèkku onjapunin*, la ceinture du coucou (Cincius 1975 : 426).

⁴⁸ Mazin (1984 : 91-94) décrit un rituel collectif pratiqué autrefois par les Évenks-oročon après le premier chant du coucou. Ce rituel, du nom de *sèvèkan*, semble avoir les mêmes buts que l'*ikènipkè* décrit par Vasilevič. Je décrirai et analyserai ce rituel en troisième partie (cf. « Variation de deux gestes rituels (rubans de couleurs et fumigation) »).

nouvelles pendeloques en peaux et des représentations d'esprits en métal, en somme c'était un mois et demi de « jeux » à outrance. Depuis les années 1950, les Évenks de notre région ont cessé de pratiquer le rituel de l'*ikènipkè*, cependant l'été reste le « meilleur moment de l'année », où l'on « joue » à outrance, cette fois sans chamane. Aux nomades se rajoutent les enfants scolarisés en internat, venus pour les vacances, et certains campements comptent jusqu'à 40 personnes (au lieu de 3 à 6 en période des neiges). Puisque les activités de chasse et d'élevage laissent du temps libre, une grande partie des journées est occupée de mille jeux et compétitions jusqu'à la tombée de la nuit. Les campements résonnent alors de cris de joies, de chants, de rires. Ainsi, malgré l'absence de chamane, l'été reste tout de même un moment de « jeux » à outrance, sur lequel je reviendrai ultérieurement.⁴⁹

Un autre événement marque l'été, c'est le passage des oiseaux migrateurs, dont le nom générique est *dèyil*.⁵⁰ Ce sont eux qui ouvrent et ferment les portes de l'été et leur passage est des plus attendu et remarqué. À chaque fois, on prend bien soin de ne laisser aucune vaisselle vide. Les bacs d'eau et toutes autres vaisselles, s'ils sont vides, doivent être retournés. Cependant, la plupart d'entre eux sont remplis d'eau et posés devant la tente. « Il faut toujours remplir ses récipients d'eau lorsque que les oiseaux migrateurs passent, car ils voyagent beaucoup et s'ils ont soif, ils viendront boire l'eau de ta tente. S'ils ne trouvent qu'une vaisselle vide, ils partiront assoiffés et ton année à venir sera vide comme ta vaisselle, ils boiront ton sang ».⁵¹ Au passage des grues (cygnes blancs), les Évenks jettent du sel vers le ciel et leur souhaitant bon voyage, leur demandent de revenir l'année prochaine.

L'été est pour les ours le moment de la reproduction et les hommes aiment observer discrètement leurs jeux nuptiaux ou les grandes plages d'herbes tassées après leurs ébats et diverses roulades. L'ours n'est pas chassé en été, sauf s'il constitue un danger pour le troupeau de rennes. Rencontrant des traces, les Évenks se contentent de tirer en l'air en

⁴⁹ Les Évenks effectuent leurs déplacements estivaux dans les mêmes zones géographiques que leurs ascendants à deux ou trois générations au-dessus d'ego. Ainsi, non loin des campements contemporains, on rencontre de très anciens lieux de campements, et à proximité, des restes de constructions destinées aux rituels chamaniques collectifs abandonnés dans les années 1950. Ce type de lieux de rituels collectifs d'antan (*ikènipkè*) est désigné par les noms génériques suivants : *nimɲakar* (parties parlées du rituel chamanique), *èvikit* (lieu à « jeux »), *samakit* (lieu à rituels de chamanes). Les nomades connaissent tous leurs emplacements, mais évitent d'aller y marcher et insistent sur le fait qu'il est strictement interdit d'y prélever quoi que ce soit.

Cette proximité entre les aires de déplacements estivaux contemporains et anciens semble dévoiler deux choses. D'une part, ces zones correspondent à une sorte de frontière entre les aires de nomadisation de différents groupes nomades socialement signifiants, qui, le reste de l'année, nomadisent très éloignés les uns des autres. D'autre part, ces campements estivaux étaient l'occasion pour différents groupes socialement signifiants de se rencontrer et, le cas échéant, de conclure des accords d'alliance. Par exemple, la rivière Neluki était le lieu de rencontre estival des Évenks, du groupe social de l'Olèkma (cours inférieur) et de celui de l'Aldan (cours supérieur).

⁵⁰ *Dèyil* (pl.) dérive de la même racine que le verbe « voler » (*dèyil-da*), utilisé pour les oiseaux en général. Un autre nom générique désigne les oiseaux non-migrateurs, *čipkačan/čičak*.

⁵¹ Vasilevič (1957 : 166) note que dans la région du Iénisséï, les Évenks s'efforcent, au passage des oiseaux migrateurs, de remplir d'eau les récipients, ce qui, pensent-ils, attire le gibier à plumes.

demandant à l'ours de garder ses distances. Dans le même but de respecter la vie de chacun dans l'environnement naturel, les femmes qui cueillent les baies, laissent toujours sur les buissons une bonne quantité de fruits, afin que l'ours puisse s'y nourrir aussi.

Les insectes ponctuent également cette saison et donnent lieu à des « jeux ». Hommes, femmes et enfants aiment attraper délicatement les taons, observer leur développement, la couleur des ailes et de la robe, etc.⁵². Une fois l'observation terminée, l'insecte est relâché avec l'injonction dite avec humour : « Aller !, va garder mes rennes ! ». Les coccinelles de diverses couleurs sont appelées les « insectes chamanes ». On les attrape délicatement, on leur donne un petit morceau de bois, qu'elles se mettent aussitôt à faire tourner et à marteler de leurs petites pattes : « Tu vois, elle bat le morceau de bois, comme le chamane bat son tambour ! Vas-y « joue » ma petite coccinelle ! ». ⁵³ Les fourmis (*iri:ktè*) sont aussi observées : « Les fourmis sont comme les Évenks, elles passent leur temps à travailler durement et elles se nourrissent d'un rien ». ⁵⁴ On observe leurs comportements pour prédire la météo. ⁵⁵ Il y a aussi deux sortes de coléoptères qui sont à la base de jeux très pratiqués en été. Le Grand coléoptère (*Cerambyx cedro* L.), *ijègdy*⁵⁶ en évenk, caractéristique pour ses grandes antennes est attrapé délicatement et posé dans les cheveux d'autrui pour lui faire peur. On organise aussi des combats entre deux individus. Souvent attrapé, ce coléoptère est observé et on se souvient d'avoir déniché ses larves dans l'écorce de mélèze pour s'en servir d'appât lors de la pêche. Le Rhynchite de bouleau (*Byctiscus betulae* L.), *kènggèrèpki*, *sèmèrèpki*, caractéristique par son « nez » recourbé (rostre), fait l'objet d'une affection toute particulière. On aime en voir une grande quantité, accrochés aux parois de la tente, on les attrape pour les observer et les coller sur le bout du nez des enfants et tous rient en les voyant loucher, on organise des courses de vitesse. On dit que l'arrivée de cet insecte dans une tente est bon signe, on se sert d'ailleurs de leur comportement pour prédire la météo. Il y a aussi une sorte de sauterelle *sipsyki*, que l'on pose sur le dos. Tous se pressent alors pour observer ses balancements de

⁵² Les espèces de taons sont nombreuses et chacune a son terme évenk, *soroptun* est ce taon, qui dépose ses œufs sous la peau des rennes. Ses larves *kuiktè* s'y développent pendant les mois de neige et, perçant la peau, ils tombent au sol pour devenir des volants. *Irgakta* désigne les taons qui ne piquent pas, mais envoient leurs œufs dans les narines des animaux par une giclée. Ces œufs ne se développent pas chez l'homme, mais le liquide envoyé dans les yeux ou le nez provoque de terribles douleurs.

⁵³ En évène, l'un des noms de la coccinelle rouge est *hamakan* (littéralement, « petit chamane ») (Cincius 1977 : 314).

⁵⁴ La chamane évenke Matrena Kulbertinova m'a raconté que, selon les anciens, les Évenks viennent des fourmis, les Russes des cochons et les Yakoutes des chevaux.

⁵⁵ Selon la classification évenke, il y a trois sortes de fourmis. La première, la plus petite de taille, vit toute l'année dans sa fourmilière ; la deuxième, de taille moyenne, passe l'hiver dans les troncs de mélèze en décomposition ; et, la troisième, la plus grosse (entre 1 et 2 cm de long), dont le mâle a des ailes, passe l'hiver dans les mélèzes morts, où elles creusent des galeries dont la facture délicate et complexe fait l'admiration des Évenks.

⁵⁶ Ce nom vient de la racine *ijè-*, signifiant bois, cornes, branches.

tête pour se retourner et écouter ses chuintements. Il y a encore le Sirex géant (*Urocerus gigas* L.), *bèjutkan* (littéralement « petit gibier à sang noir ») que j'évoquerai dans les rituels de chasse. L'abeille, *djuvuktu*, est considérée comme un animal utile et les nomades estiment que sa piqûre est bénéfique pour l'organisme, car elle « régénère le sang ». Les nomades cherchent à se faire piquer une fois dans l'année. Ils voient d'ailleurs en elle une sorte de chef des insectes, puisque, comme ils disent, « c'est elle qui a la fourrure la plus épaisse ». Enfin, il y a l'araignée, *ata:ki*, considérée comme la gardienne du foyer domestique, ou parfois assimilée aux ancêtres. L'apparition d'une araignée dans la tente est considérée comme le signe d'une prochaine naissance ou de la chance à la chasse et on apprend aux plus jeunes enfants que les écraser est formellement interdit et provoquerait la mort d'un parent. En revanche, certains insectes sont mal aimés et considérés comme néfastes, car venus du monde des morts. Il s'agit de coléoptères amateurs de charogne, ressemblant à des blattes de couleur noire.⁵⁷ Parmi les autres animaux venus du monde des morts, on trouve la souris (*tèpèrikan*, *čijèrikan*), celle-ci présente toute l'année, et le lézard (*iyèla*). Ces deux animaux sont tellement craints des Évenks, qu'à leur simple vue, les hommes, pourtant habitués à affronter les animaux féroces sans trembler, poussent des cris de terreur et partent à toutes jambes. Les mouches (*dylkačan*) et moucheron (*urmiktè*) ne sont pas non plus très appréciés, car la plupart des variétés pondent leurs œufs dans les aliments.⁵⁸

En somme, l'été est ce moment de renaissance de la vie sous toutes ses formes, que les Évenks aiment observer tel un miracle. À chaque observation de ces vies estivales, le parcours entre naissance et disparition de chaque variété ou espèce est raconté dans les détails, de l'état de larve à leur mort, et tous chaque année s'émerveillent, s'interrogent sur ce miracle d'apparition de vies en tout genre. Pour les Évenks, le plus impressionnant des miracles de la survie dans les conditions extrêmes de Sibérie est celui des insectes qui traversent l'hiver sans manger ni boire, en hibernation, logés dans l'écorce des arbres ou dans la glace des rivières. En guise de conclusion, les Évenks disent souvent avec humour :

« Si seulement nous étions comme eux, nous aurions moins de mal à survivre et nous ne verrions de l'année que le meilleur moment, l'été ! »

⁵⁷ On les appelle *kovordo*, la poêle, du russe « *skovoroda* ». Ce nom leur est attribué à cause de leur forme ronde et de leur couleur noire.

⁵⁸ Ici aussi, les Évenks opèrent une classification entre les mouches « domestiques », qui sont constamment présentes dans la tente (voire nomadisent dedans) et ne présentent aucun danger pour les aliments, d'une part, et les mouches « extérieures », qui, elles, pondent leurs œufs dans la viande, d'autre part. Cet insecte est présent dans les mythes évenks. On voit, par exemple, un héros se transformer en mouche après sa mort, pour sortir d'un piège et renaître humain plus loin (Vasilevič 1966).

Les premiers signes de la fin de l'été sont les pluies torrentielles accompagnées de tonnerre et de foudre, suivies par les arcs-en-ciel. Selon les Évenks, ce sont les arcs-en-ciel qui puisent l'eau des rivières pour la verser dans les nuages. Ainsi, par la pluie, ils sont à l'origine de la renaissance de la nature. Il y a de cela une dizaine d'années, à chaque apparition d'arc-en-ciel, les femmes se précipitaient dehors pour accrocher aux arbres du campement un bouquet de rubans de tissus aux couleurs vives en guise d'offrandes⁵⁹. Les pluies torrentielles appelées par la métaphore *buya soholon*, « le ciel pleure », et la foudre qui les accompagne sont très attendues. En effet, selon les Évenks, ce sont les éclairs qui font mourir les taons en déchirant leurs ailes avec la foudre. Ces derniers, « apeurés, se réfugient sous les branches des arbres », mais finissent tout de même par périr.⁶⁰ Leur disparition marque la fin de l'été et en une quinzaine de jours, la température chute et la taïga se pare de couleurs fauves et rouge sombre. Le temps est venu de se séparer.

2.1.3.2 *L'automne - promesses de chasse (bolo)*

Dans les paysages roux de la taïga automnale, les Évenks nomadisent en petits groupes et se déplacent vers le bas des vallées. Les campements sont constitués de deux ou trois tentes, abritant chacune une famille nucléaire. Cette petite association permet de partager les activités d'élevages, tout en préservant pour chacun un temps de chasse. De plus, le nombre réduit de tentes permet à chaque chasseur de disposer de territoires de chasse importants. Cette période sans neige de l'automne est l'une des plus critiques pour l'élevage de rennes. Ces derniers, soucieux de prendre des forces pour l'hiver se dispersent, individu par individu, à la recherche des champignons et d'herbes grasses comme les prêles. Les hommes passent alors des journées entières à rassembler le troupeau. De plus, rôde autour des rennes un animal qui, lui aussi doit prendre des forces pour l'hiver, l'ours.

Pour préserver le troupeau des attaques de l'ours, les Évenks ont deux méthodes. Sous la période soviétique, des hommes étaient désignés, chaque nuit à tour de rôle, pour veiller sur le troupeau, armés de fusils et installés sur une plate-forme aérienne. Depuis la chute du communisme, les Évenks ont retrouvé leurs anciennes techniques rennicoles, que Vasilevič avait d'ailleurs notées dans les années 1930 (1969 : 72-80) et que j'ai observées de manière

⁵⁹ Aujourd'hui plus personne ne semble réaliser ce rituel à l'apparition d'un arc-en-ciel, en revanche, comme nous le verrons, l'offrande de rubans de couleurs est très couramment pratiquée au cours de l'année.

⁶⁰ La foudre est aussi censée, selon les représentations des Évenks, avoir le pouvoir de faire disparaître les esprits de malemort. Il serait ainsi tentant de faire l'assimilation entre les taons qui sont les « pasteurs » des Évenks et les esprits de défunts, morts de malemort, mais je réserve ceci à mes recherches post-doctorales. D'une manière générale, les représentations symboliques liées aux insectes ont été très peu étudiées, voire même ignorées par les spécialistes des Évenks. Je pense pouvoir, sur la base de mes matériaux de terrain, consacrer un article à ce thème.

systematique depuis 1998. Cette technique a pour but de retenir le troupeau à proximité du campement de jour comme de nuit et s'appuie sur la cohésion naturelle entre femelles et mâles en cette saison, ainsi que sur l'attachement, encore très fort, des mères aux petits. Ainsi, le jour, les femelles sont attachées dans l'enclos, au centre du campement, tandis que les mâles et les bébés rennes paissent alentour. La nuit, c'est l'inverse, ce sont les petits rennes qui sont attachés, tandis que les adultes paissent librement non loin du campement.

Lorsque l'ours rôde trop près du campement, ce dont on se rend compte aux aboiements insistants des chiens ou lors de l'apparition d'un renne blessé, les nomades ne partent pas tout de suite à la poursuite du fauve. Au contraire, ils tentent plusieurs fois de le faire fuir, s'avançant dans la forêt et lançant à son intention les paroles suivantes : « *Urukèl ojduk, gorojo urukèl, bi eɲnèm sinèvè geljèktè, èkèl minèvè gèljèktènaktè !* » (« Va-t-en, va-t-en loin d'ici, je ne te cherche pas, alors ne viens pas me chercher ! »). Puis, l'éleveur tire plusieurs coups de fusil vers le ciel, afin que toute la taïga résonne de cet avertissement. C'est seulement si l'ours ne comprend pas ce message que les hommes de plusieurs campements voisins se regrouperont pour partir à sa recherche et le chasser.

Aussi, attacher un petit sur le campement, c'est s'assurer que sa mère ne s'éloignera pas longtemps et que les mâles entiers ou castrés reviendront rejoindre le troupeau. Cette technique, qui permet de conserver le troupeau relativement épargné des dangers sans trop d'efforts, libère en quelque sorte les nomades qui, peuvent ainsi s'adonner à d'autres activités.

Ces activités sont multiples : rassembler les rennes égarés, préparer la saison des neiges, réparer ou terminer la confection des traîneaux, visiter les greniers aériens pour ranger les affaires d'été et sortir les affaires d'hiver, se rendre au village pour y acheter les aliments de bases, chasser le renne sauvage et, à défaut, les volatiles, lièvres, etc. , constituer des réserves de poisson pour l'hiver, cueillir les airelles en grande quantité pour la saison à venir, traire les rennes pour faire des réserves de lait, terminer le travail des peaux⁶¹ et la confection des chaussures et vêtements d'hiver, etc.

Cette période sans neige de l'automne est très souvent une période de disette. En effet, le troupeau demande une grande attention et, parallèlement, la chasse aux cervidés est rendue difficile par l'absence de neige et donc de traces nécessaires à sa localisation et à sa poursuite. Aussi, les Évenks en profitent-ils pour faire des réserves de lait, de baies, de viandes et de poisson. Ces réserves peuvent être conservées grâce à la chute des températures qui offre un

⁶¹ C'est à cette saison et au deuxième printemps que les Évenks tannent leurs peaux à la fumée de mélèze dans un état particulier de décomposition (*iltè*), sous une petite hutte hermétiquement fermée appelée *nuti:nèk*, terme venant de *nuny*, la fumée de bois.

sol complètement congelé. Les nomades creusent donc la terre gelée pour y conserver leurs réserves d'aliments frais. En dehors du rassemblement du troupeau, ces activités sont réalisées « individuellement » par chaque unité élémentaire de nomadisation, ce qui, encore une fois, n'exclut pas l'entraide occasionnelle.

Les Évenks observent sans cesse tous les éléments de l'environnement, qu'il soit animal ou végétal, pour prendre leurs décisions de pêche ou de chasse. Par exemple, ils savent que lorsque les aiguilles de mélèze jaunies tombent au sol, c'est le moment d'aller pêcher pour la dernière fois, avant le grand hiver, car les ombres redescendent les rivières et les salmonidés fraient. Aussi, entre la chute des aiguilles de mélèzes et la formation d'une solide couche de glace sur les cours d'eau, hommes, femmes et enfants s'efforcent-ils de pêcher quand ils ont du temps libre.

C'est environ un mois avant le rut et avant l'installation de la neige, mais pendant que les températures avoisinent les $-10^{\circ}/-15^{\circ}\text{C}$, que les nomades pratiquent la castration des rennes domestiques. Cette tâche exclusivement masculine, est confiée au plus talentueux du campement en la matière indépendamment de son âge. Sous la période soviétique, la castration était pratiquée avec des pinces spéciales, mais aujourd'hui les Évenks ont retrouvé les anciennes techniques. Les jeunes rennes sont donc castrés avec les dents. D'une morsure l'éleveur doit sectionner le canal déférent. Il arrive que l'opération échoue et que le renne se retrouve avec un seul testicule fonctionnel. On appelle ces rennes, au comportement particulier de demi castré, les *nara*. Si le renne est âgé de plus de deux ans, l'ablation chirurgicale des testicules est nécessaire. Effectuée sans anesthésie au couteau, elle nécessite l'intervention de plusieurs hommes pour tenir l'animal au sol. À l'issue de l'opération, les canaux sont fermés d'un nœud et la bourse est remplie d'une poudre pharmaceutique antiseptique. Les testicules sont ensuite, selon les cas, déposés dans la rivière ou consommés grillés. Quant au renne, il reprend ses esprits, attaché pendant 24 heures sur le campement, puis il sera relâché et sa plaie attentivement surveillée.

Pendant toute cette partie de la saison, les discours des hommes portent sur un seul sujet : « Quand donc s'installera la neige ?! » L'impatience est grande et aux premières neiges, les hommes se réjouissent et lancent des paris où chacun veut se montrer meilleur devin que l'autre, pour déterminer si cette neige sera définitive ou fondra avec les espoirs des chasseurs.

« Vivement que la neige s'installe et que la taïga deviennent comme un livre ouvert, où la vie de chaque animal est gravée, où nous pourrions enfin les poursuivre à la trace ! », entend-on souvent. La petite

société nomade se réjouit à l'avance des futures joies gastronomiques de la période des neiges :

« Tout l'été, nous avons mangé du poisson tous les jours, vivement que la chasse commence pour que nous puissions nous rassasier de viande fraîche au quotidien ! »

Vers la mi-septembre, les nomades transforment l'installation de la tente pour l'arrivée de la neige. À sa base, un petit muret de 40-50 cm de hauteur est constitué de longs rondins sous lequel ils enroulent les pans inférieurs de la tente. Cette nouvelle installation garantit une meilleure isolation du froid. L'installation de la neige est aussi un soulagement pour les activités d'élevage, car le troupeau ou les individus égarés seront bien plus faciles à trouver. Cet événement est particulièrement attendu à partir du 15 septembre. Ce jour est appelé par les Évenks « jour de Simon », *djèn semon*. Ce nom vient sans doute originellement de « jour de la Saint-Simon », bien que les Évenks ne fassent pas aujourd'hui de lien entre ce nom de jour et la notion de Saint orthodoxe. Ainsi, le jour de Simon correspond, dans les représentations évenkes, à une sorte de frontière dans le calendrier, qui idéalement correspond à l'installation définitive de la neige et donc au début de la chasse.

Entre le 15 et le 30 septembre, l'hiver s'installe complètement, la neige recouvre enfin la taïga, qui peu à peu s'enfouit dans les brumes glaciales du long hiver. Les Évenks s'adonnent alors à la chasse aux rennes sauvages, abandonnée depuis le printemps dernier et la chasse chanceuse offre aux nomades, affamés par l'automne sans neige, de la bonne viande grasse, synonyme de joie pour tout le campement. La petite collectivité ne manquera pas, alors, d'en jeter un morceau dans la bouche du poêle.

L'autre événement le plus attendu de cette saison est le rut des rennes domestiques, suivi à une ou deux semaines près de celui des rennes sauvages, désigné par un même mot en évenk *so:kan*. Les premiers signes sont les suivants : tout d'abord, le velours recouvrant les bois des rennes, se dessèche et se détache en lambeaux, puis le cou des mâles double, voire triple de volume et enfin les rennes commencent à mimer entre eux les scènes des futurs combats en émettant des cris rauques et graves. Il ne s'agit pas encore des véritables combats, mais de quelques encornements de courte durée. Les Évenks aiment regarder ces prémices de luttes entre mâles et les jeunes garçons aiment à concourir avec les jeunes rennes en prenant la place de l'opposant, prenant les bois du renne à pleines mains, ils poussent de toutes leurs forces pour faire reculer le jeune animal. Les Évenks distinguent les vrais combats des rennes,

qu'ils désignent par le verbe *kuhi-da*, des prémices, qu'ils appellent « jouer », *èvi-da*. C'est juste après la période de reproduction que les mâles perdent leurs bois.⁶²

Si les prémices de combats nuptiaux de rennes ne sont pas dangereuses, les vrais combats provoquent de graves blessures et peuvent entraîner la mort. Aussi, les Évenks réduisent les risques en pilant ou sciant les extrémités pointues des bois des rennes et détachent tous les colliers des rennes dans lesquels les bois de l'adversaire peuvent s'accrocher et conduire à un étouffement fatal. Juste avant le début du rut des rennes domestiques, qui a lieu pendant la première pleine lune d'octobre, les nomades conduisent les femelles sur un territoire éloigné du campement (à une demie heure, une heure de route), ne ramenant dans l'enclos du campement que les petits, les castrés et les femelles stériles.⁶³ Pendant toute la période de reproduction, les éleveurs vont surveiller le reste du troupeau (femelles et reproducteurs). C'est là qu'a lieu une technique de chasse particulière, où le renne domestique sert d'appât pour la chasse au renne sauvage. Attirés par les femelles domestiques, les mâles sauvages viennent parfois et sont alors tirés.⁶⁴ Parallèlement, et indépendamment de cette technique particulière, a lieu la chasse au renne sauvage qui, traversant la même période de reproduction, a une viande très odorante. Cette viande de cervidés en période de rut, à l'odeur et au goût particuliers est très appréciée des Évenks qui la considèrent comme bienfaisante pour l'organisme. Le terme employé pour ce type de viande est *ullè surumudjèrèn* (littéralement « viande donnant envie de faire le renne reproducteur »).⁶⁵

Après le rut des rennes, les Évenks attendent l'installation complète de la neige et la formation d'une couche suffisante de glace sur les rivières, pour aller chercher les traîneaux, les dernières affaires d'hiver et ranger les harnachements et matériels de bât dans les greniers aériens. Cette période est souvent occupée par les derniers assemblages des différentes pièces des nouveaux traîneaux, préparés et séchés depuis le précédent printemps.

⁶² Le verbe générique désignant toutes les actions des rennes domestiques et sauvages pendant le rut (le fait de bramer, de lutter, de faire la diète, de se reproduire, etc.) est *so:kan-da*.

⁶³ À cette époque, l'ours est déjà rentré en hibernation et ne représente donc plus un danger pour les rennes.

⁶⁴ L'hymen entre renne sauvage et domestique n'est pas véritablement souhaité par les Évenks, 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 *bèjutkan* (« petit de renne sauvage » ou plus exactement « petit sauvage ») sont observés et s'il s'avère, comme disent les Évenks, 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 la choyer, car c'est pour eux un renouvellement de sang et l'amélioration de la race et, de plus, 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.

⁶⁵ Ce verbe se découpe ainsi : *suru* (renne reproducteur) + *-mu* (suffixe signifiant « envie de.. ») + *djèrèn* (3^e pers. sing.)

Les nomades se préparent alors à la chasse à la zibeline et surveillent le poil des zibelines. Pour être commercialisable, la fourrure de zibeline doit être bien fournie, et pour celà, il faut attendre que les températures aient atteint les -30/-40°C. Aussi, les premières zibelines chassées sont attentivement observées. Si par mégarde, une zibeline dont la fourrure est insuffisamment développée, une *si:ktè*, est attrapée, le chasseur essaiera de la vendre à un Russe inexpérimenté ou l'utilisera pour décorer ses vêtements de fêtes.⁶⁶

2.1.3.3 *L'hiver – chasser pour vivre (tugè/tuyè)*

Ainsi, entre la toute fin de l'automne (20 septembre-5 octobre) et le début de l'hiver (jusqu'à mi-décembre), c'est la chasse à la zibeline qui occupe pleinement les Évenks. C'est au cours de ces deux mois et demi de chasse, qu'ils tireront l'essentiel de leurs revenus monétaires pour l'année à venir. Pendant cette période les nomades se déplacent par famille nucléaire. S'ouvre alors une période de chasse intensive et sans repos, à laquelle participent hommes, femmes et, à partir de l'âge de 11 ans, jeunes garçons et jeunes filles. Le troupeau de rennes domestiques ne demande pas d'effort particulier. En effet, ces derniers restent naturellement groupés, se déplacent peu et les jours de grand froid, ils se serrent les uns contre les autres. Pour se nourrir, les rennes doivent gratter la neige, et de la qualité de la neige dépend la survie du troupeau. Il suffit qu'une couche de neige dure, voire glacée, recouvre le sol, pour que les rennes périssent peu à peu d'épuisement. Afin de conserver un troupeau en bonne forme, les nomades doivent donc trouver de bons pâturages, recouverts d'une neige tendre et peu profonde.

Au petit matin, souvent bien avant le lever du soleil, l'homme ou la femme part chercher les rennes dans la forêt pour les guider vers l'enclos au centre du campement, d'où ils seront relâchés au bout de quelques heures. Pendant ce temps, celui qui reste prépare le repas et s'occupe des enfants. Un copieux petit déjeuner pris pour seule collation jusqu'à la fin de la journée de chasse, les chasseurs partent avec leurs rennes précédemment attelés. Ne restent sur le campement que les petits enfants, les anciens incapables de chasser et les femmes enceintes dans leurs derniers mois de grossesse. Si le couple n'a que des jeunes enfants, il arrive souvent, qu'à tour de rôle, l'homme ou la femme parte chasser pendant que l'autre reste garder les enfants et s'occupe des affaires domestiques. Rentré de sa journée, le chasseur doit réaliser quelques rituels, dépecer lui-même l'animal, travail minutieux de longue haleine, puis tendre la peau sur la forme en bois. Ce n'est qu'après, tard dans la nuit,

⁶⁶ Pour dire qu'une zibeline a la fourrure nécessaire pour être vendue, en somme qu'elle a sa fourrure hivernale, les Évenks utilisent le verbe *bagdarga-da*, c'est-à-dire « blanchir ».

qu'il se couchera. De plus, pendant cette période, les hommes chassent de temps en temps le renne sauvage, juste ce qu'il faut pour se nourrir.

Cette période intense de chasse épuisante se termine à l'arrivée des pointes de froid à -50/-60°C. La chasse à la zibeline devient en effet trop difficile en hiver, car elle consiste en d'interminables courses poursuites, principalement à pied et à dos de renne, par des trajets tellement alambiqués que nombre de chasseurs en viennent à s'y perdre. Cette chasse fait donc beaucoup transpirer, ce qui par très grand froid engendre un risque sérieux de maladie pulmonaire. Chaque soir de chasse, les hommes et les femmes reviennent de leur longue course, pantalons solides de glace, chapeaux et visages couverts de givre et l'intérieur de leur manteau est tapissé de blanc, leur transpiration qui s'est transformée en glace. De plus, les chiens, sans qui la chasse à la zibeline est impossible, sont totalement épuisés et amaigris après plus de deux mois de chasse quotidienne.

Les nomades passent alors à la chasse aux rennes sauvages et aux autres cervidés. Cette chasse est pratiquée les jours où le temps est couvert, car, comme je l'ai dit, le temps clair, signe de froids extrêmes, rend impossible la chasse, tant la résonance est grande. Les journées d'hiver sont très courtes (de 10 à 11 heures du matin à 15 à 16 heures de l'après-midi) et les soirées relativement oisives par grands froids, sont l'occasion de longues séances de palabres construites autour de deux thèmes favoris, la chasse et les histoires, drôles ou terrifiantes, d'esprits de défunts, morts de malemort. C'est d'ailleurs pendant la période des neiges que les nomades ont le plus peur de ces esprits et sont prêts à effectuer gelés ou épuisés des kilomètres supplémentaires pour ne pas traverser certains lieux d'anciens campements ou de cabanes non habitées. En revanche, en été, nous l'avons vu, les Évenks installent leurs campements près de ceux de leurs ancêtres et passent à proximité chaque fois qu'ils se rendent à la chasse.

Ceci, mais également d'autres éléments laissent penser que les esprits des Évenks ne sont pas pensés de la même manière selon les différentes saisons ou selon le cycle diurne ou nocturne. L'autre sujet préféré de conversation est la vie de l'ours dans sa tanière, les hommes se plaisent à conter sa vie d'hibernation, les précautions qu'il a prises pour cacher la présence de sa tanière et la conclusion suivante s'entend souvent :

« Ah ! si seulement nous pouvions hiberner, nous aussi, nous aurions la vie plus facile ! »

Les jours de grands froids et de tempêtes de neige, les Évenks restent dans les tentes, car ils savent que ces jours-là, même les plus expérimentés peuvent se perdre et mourir gelés. Les nomadisations se font de manière plus espacée que pendant les autres saisons et sur de plus longues distances. Sous les plus basses températures, la veille de la nomadisation, les

hommes partent installer une tente et un poêle, afin que tous puissent se réchauffer immédiatement à l'arrivée, après 5 à 7 heures de route, avant de continuer l'installation du nouveau campement.⁶⁷

Pendant la période de chasse aux rennes sauvages, les femmes tendent immédiatement les peaux, selon plusieurs techniques (bâtons, tension sur cadre, etc.).⁶⁸ Les peaux de pattes de rennes sont particulièrement appréciées, tendues et séchées en hiver, elles sont traitées (grattoir, assouplisseur) au printemps ou en automne et représentent un matériau indispensable à la confection des bottes d'hiver, mais font aussi l'objet d'un commerce. Elles sont vendues telles quelles à des commerçants iakoutes ou bouriates, ou cousues sous forme de « *unty* », ces bottes aux semelles de feutre indispensables à la vie urbaine en Sibérie des Russes. Elles constituent donc une source supplémentaire d'argent.

En hiver, les activités d'ordre domestique sont particulièrement prenantes. Tout d'abord, la consommation de bois est très importante, puisque les tentes habitées dans la journée doivent être chauffées de +18°C à +30°C. Aussi, en 24 heures, un petit muret de bûches de mélèze sec est consommé.⁶⁹ De plus, toutes les rivières sont gelées et pour la cuisine, la vaisselle et pour se laver, il faut aller à la rivière, découper de gros blocs de glace que l'on concasse et fait fondre dans un bac posé contre le poêle. Ces deux activités domestiques principales occupent une bonne partie de l'emploi du temps des hommes, des femmes et des enfants. Les rennes sont utilisés pour le transport de la glace et de l'eau.

L'hiver est donc la période de chasse par excellence. Les chasseurs rentrent souvent à la nuit tombée et dès que les femmes entendent les chiens aboyer, et le chuintement du traîneau, elles enfournent quelques bûches dans le poêle pour reconforter l'homme de la chaleur brûlante du foyer et d'un bon plat chaud.

2.1.3.4 *Le premier printemps -naissance des bébés rennes (nèlkini)*

Il commence au mois de mars et le signe en est le réchauffement des températures (-30, -25°C) et la réverbération intense du soleil sur la neige. C'est à ce moment là qu'a lieu la fête des éleveurs de rennes. Depuis les campements nomades partent la majorité des hommes, femmes et enfants ne laissant qu'un ou deux individus pour surveiller le troupeau. Pour y

⁶⁷ Lors de ces déplacements par grand froid, malgré le lourd habillement, les membres commencent inmanquablement à geler. Aux premières sensations de froid intense dans les membres, il faut donc se lever du traîneau et marcher péniblement dans la neige, tirant derrière soi le traîneau tant que le corps ne s'est pas réchauffé. Un manquement à cette technique d'entretien de la température du corps, conduit à la perte de membres par gelure.

⁶⁸ Pour plus de détails, voir photos en annexe et, les textes, images et vidéos relatifs aux techniques du travail des peaux, sur le site www.necep.net, « society » Evenk.

⁶⁹ Pour prolonger le feu, les Évenks ajoutent au bois de mélèze sec, du bois de mélèze vert qui se consume plus lentement, mais ne produit pas assez de chaleur lors des grands froids.

assister et pour participer à la course de traîneaux, qui constitue l'événement central de cette fête, les Évenks prennent avec eux quelques rennes. La fête des éleveurs de rennes, instituée par le pouvoir soviétique au même titre que d'autres fêtes professionnelles, a été récupérée par les Évenks, qui ont su en faire un rituel traditionnel, saisonnier et totalisateur, correspondant au système de croyance et remplissant toutes les fonctions spirituelles et sociales des rituels collectifs interdits dans les années 1930. C'est souvent l'unique occasion pour les nomades de rencontrer la parenté villageoise, les anciens camarades d'école qui aujourd'hui nomadisent à plusieurs centaines de kilomètres. Cette rencontre unique est l'occasion de fêter les mariages, faire rencontrer les jeunes gens, s'accorder sur les futures nomadisations estivales ou chasses collectives. Et c'est aussi pour le chamane une période d'activité rituelle intense. En effet, tous profitent de cette réunion pour venir le solliciter, et de plus cette période de l'année est particulière, car une fois la fête passée (qu'elle ait lieu fin février ou fin mars), les Évenks considèrent que le printemps est arrivé. Enfin, c'est lors de ce déplacement au village que les nomades doivent se ravitailler jusqu'à l'automne prochain, puisque les futures rivières en crue constitueront bientôt des barrières infranchissables. Une fois la fête passée, les éleveurs se précipitent pour rejoindre la taïga et le troupeau, où les femelles vont mettre bas.⁷⁰

C'est le rut du lièvre *tuksaki* qui annonce le premier printemps : dans les nuits enneigées, à la lumière de la lune la taïga résonne des chants nuptiaux des lièvres « tududut, tududut ». L'entendant, les Évenks disent, « C'est le premier des animaux à connaître son rut au sortir du grand hiver ! », « Le printemps s'annonce, bientôt suivront le tétras, puis le coucou chantera ! ». Mais la taïga n'est pas encore prête à se libérer de la neige et de la glace. Néanmoins, pour les Évenks, c'est l'annonce du printemps.⁷¹

La chasse aux rennes sauvages continue jusque mi-avril, période où naissent les bébés rennes domestiques. Les Évenks savent que le même événement aura lieu chez les rennes sauvages avec une dizaine de jours de décalage. Aussi pour économiser les ressources de la nature, décident-ils « qu'il n'y a plus de rennes sauvages » et ils laissent l'espèce se reproduire en paix jusqu'à l'automne prochain. Commence alors une autre période maigre où ce sont de nouveau les activités d'élevage qui priment. De plus, les Évenks disent qu'à cette période, la viande se conserve mal, elle est noircie et se gâte, à cause d'un vent appelé *salgin/salgyn*.

⁷⁰ Je reviendrai plus loin sur la fête des éleveurs (cf., entre autres, « Village » : « Rituels collectifs », « La fête des éleveurs de rennes *uktèyun* »).

⁷¹ Si le rut du lièvre, (qui est chassé occasionnellement lors de rencontre fortuite) est attendu et remarqué, en revanche, le rut du chevreuil sauvage, qui a pourtant lieu en janvier/février, ne fait l'objet d'aucune attention particulière, ni attente de la part des nomades.

À la veille de la période de vêlage, que les nomades identifient à la forme du ventre et à la taille des orifices vaginaux, les femelles sont conduites sur un territoire isolé, de préférence le même d'une année sur l'autre, souvent en plateau, où pendant un demi mois, les femelles mettront bas et s'occuperont seules des bébés rennes. Les femelles fertiles ne sont donc pas utilisées dans les caravanes à cette époque là. C'est ainsi l'occasion de dresser les jeunes rennes au travail de bât ou de trait. Pendant cette période, les hommes, femmes ou enfants viendront un jour sur deux leur apporter du sel et les surveiller. Pendant cette période, les nomades évitent tout contact physique avec les petits ce qui les ferait rejeter par la mère. En revanche, ils font en sorte que les femelles et les petits restent toujours groupés et que le reste du troupeau ne s'en approche pas.⁷² En effet, les mâles, les castrés ou les femelles stériles peuvent avoir des réactions agressives vis-à-vis des petits. Juste après la mise bas (*sonkan*), les femelles perdent leurs bois.

À cette époque, les campements sont constitués de deux ou trois familles nucléaires, réunies pour faire face ensemble à la naissance des bébés rennes. Les activités collectives sont le rassemblement du troupeau, l'entretien ou la fabrication des enclos, des greniers aériens, tout ce qui a rapport à l'activité saisonnière. En revanche, chaque famille (hommes, femmes et enfants) soigne, marque, etc., elle-même ses rennes. Chacun doit attacher ses chiens, véritable danger pour les bébés rennes. Les chiens, affamés au sortir de l'hiver, nomadiseront avec une patte passée dans le collier, afin de les empêcher de courir après les jeunes rennes, et ce, jusqu'à l'hiver suivant.⁷³

À la fin de cette saison, les hommes et jeunes enfants se rendent dans certaines forêts de bouleau pour y couper les troncs nécessaires à la confection des différentes parties rigides (patins, jambes, arceaux latéraux) des traîneaux pour l'hiver prochain. Ils laisseront sécher ces troncs à un endroit précis dans la forêt, souvent déposés à même le sol sous un pin mugho (*Pinus Pumila* Rlg.).⁷⁴ J'ai souvent été impressionnée par la facilité avec laquelle ils retrouvaient plusieurs mois après, en pleine forêt, ces troncs de bouleau, sans avoir fait quelque marque que ce soit pour en indiquer la présence.

La fin de cette saison est le moment idéal pour un certain type de travail des peaux. Les peaux des cervidés qui avaient été tendues et séchées en hiver sont grattées, puis tannées à la fumée

⁷² Les jours de neige, les Évenks savent que les bébés rennes seront nombreux à naître. Ils savent aussi que lorsque les jeunes rennes « dansent et jouent sur les derniers morceaux de glace », c'est le signe de nouvelle naissance.

⁷³ On voit donc à quel point la double activité de chasse avec chiens et d'élevage de rennes est parfois difficile à mener de front.

⁷⁴ Le *Pinus pumila* L., que l'on retrouve dans toute la Sibérie du Sud est en fait une forme intermédiaire du pin mugho que l'on trouve dans les Alpes françaises.

de mélèze ayant atteint une étape particulière de décomposition (*iltè*). C'est l'occasion également de les travailler avec un instrument dentelé appelé *čučun*, destiné à assouplir et renforcer les peaux. C'est là aussi que les Évenks fabriquent leurs lasso, constitués de peau de cou de renne sauvage mâle en période de rut. Cette peau très épaisse est détrempée, la fourrure en est rasée. Partant du bord, on la découpe en une seule et longue lanière, jusqu'à son centre. Le lasso sera constitué de trois ou quatre de ces lanières, torsadées mouillées. Ce type de travail des peaux nécessite une température moyenne et une certaine humidité de l'air ambiant que l'on rencontre en cette saison, mais aussi à l'automne.

À la fin de cette saison, les Évenks se rendent dans les greniers aériens pour déposer les affaires d'hiver et prendre celles d'été. De plus, ils profitent des dernières neiges pour convoier en traîneau, transport plus rapide et facile que le portage de bât, vers les greniers aériens des campements d'été, les réserves alimentaires nécessaires à la future saison.⁷⁵

Le printemps est considéré par les Évenks comme une saison agissant particulièrement sur le métabolisme des animaux et des hommes. Le signe le plus courant en est une somnolence presque irrésistible, en particulier avant les précipitations. De plus, les Évenks disent que les organismes particuliers des somnambules, des épileptiques, des femmes enceintes ou des *olon* (personnes au système nerveux fragile, qui ont des réactions incontrôlées face à un bruit ou un contact inattendu) connaissent une aggravation de leurs humeurs ou de leurs troubles.⁷⁶

Il semble donc, ici encore, que les Évenks considèrent les actions ou réactions printanières de leurs esprits en cette saison comme différentes des autres saisons.

Parallèlement, c'est pendant les deux printemps qu'ont lieu certains rituels des plus importants, comme nous le verrons, en matière de renniculture, de chasse, ou relevant du domaine domestique. On trouve également à ce moment de l'année de nombreux interdits, comme celui de brûler autre chose que du mélèze. La combustion des bois de bouleau et de sapin, tolérée pendant les autres saisons est sévèrement prohibée au printemps. Les nomades considèrent que brûler de tels bois entraînerait la mort des bébés rennes. De plus, les Évenks s'interdisent formellement d'accrocher des cloches

⁷⁵ Sur un traîneau tiré par deux rennes, les Évenks chargent un maximum de 200 kg, tandis que sur le dos d'un seul renne, en période sans neige, on charge un maximum de 50 kg. Les rennes de monte peuvent transporter pendant une dizaine d'heures, une personne d'un maximum de 75 kg. En somme, que ce soit par le trait ou le bât, les rennes transportent des charges bien supérieures à leurs propre poids (45/60kg).

⁷⁶ Ces troubles nerveux ou psychologiques saisonniers ont été observés chez d'autres peuples de Sibérie. Éveline Lot-Falck a écrit plusieurs articles sur ce phénomène chez les Iakoutes, en liaison avec la fonction chamannique (Lot-Falck 1972, 1974, 1971). Ces phénomènes sont aussi observés en milieu sédentaire. Par exemple, les étudiants autochtones de Sibérie affirment éprouver des crises nerveuses ou de dépression au printemps. C'est d'ailleurs, en contexte urbain, une période à fort taux de suicide.

en cuivre ou en bronze aux cous de leurs rennes, tandis que ceci est recommandé en hiver. Selon les Évenks, accrocher une cloche en cuivre ou en bronze au printemps engendrera la disparition de l'animal. De même, il est fortement déconseillé de pratiquer trop souvent, en ces saisons, les travaux de forge, ce qui aurait pour conséquence de faire disparaître les rennes. En ce qui concerne la couture, action symboliquement liée au cycle de la vie, il est interdit de coudre pendant les orages printaniers ou estivaux. Ajoutons enfin, parmi les multiples exemples tendant à prouver que les Évenks conçoivent leurs esprits de manière différente selon les saisons, que le *dèvè*, l'ocre (rouge ou noire) qui sert à décorer les vêtements et objets rituels ou non, doit être récolté au printemps et à aucune autre saison et doit être suivie d'une offrande de rubans de couleurs.⁷⁷

2.1.3.5 *Le deuxième printemps – fonte des neiges (njèḡḡnèni)*

Il correspond à la période entre la fonte des neiges et le premier chant du coucou. La neige disparaît et laisse apparaître une taïga sombre, couverte de végétaux noircis par le gel. Le campement s'agrandit alors de nouvelles unités élémentaires de nomadisation, en vue des déplacements collectifs d'été. Cette saison est principalement occupée par les activités d'élevage. Tout d'abord les rennes sont affaiblis et amaigris par l'hiver et ils se dispersent un à un à la recherche de plantes grasses, en particulier du *nirgakta*. Les Évenks parcourent alors la taïga, quotidiennement, la selle et le lasso sur le dos, à la recherche du troupeau ; et dès le premier renne de monte rencontré, ils le selleront pour continuer leur longue recherche. Les nomades installent leurs campements sur des marécages desséchés constitués de mottes de terre (*kèvèr*), recouvertes d'herbes longues où poussent les bourgeons, friandises des rennes. Les Évenks entretiennent ces champs, en pratiquant la technique du brûlis avant que la neige y ait complètement fondu. Cette technique permet donc de stimuler la repousse de cette herbe, sans risquer d'incendier la forêt.

Les femelles et les petits rennes sont maintenant en constante compagnie des mâles, des castrés et des femelles stériles, et le troupeau est quotidiennement rassemblé dans l'enclos, où il reste jusqu'au soir.

L'ours est sorti de sa tanière et il rôde de nouveau près des troupeaux.⁷⁸ Aussi, les Évenks pratiquent-ils la même technique qu'en automne pour conserver leurs rennes à

⁷⁷ L'action d'orner les vêtements de couleurs ou de motifs se dit en évenk *onjo-do*, « faire des dessins », mais également *èvi-da*, « jouer ». Elle constitue donc une action rituelle, au même titre que les autres actions désignées par ce dernier terme : chanter, danser, chamaniser, faire des rituels, etc.

⁷⁸ À chacune de leur sortie, les nomades aperçoivent l'ours ou ses traces fraîches, mais ils se contentent ici aussi de l'effrayer en tirant un cou de fusil en l'air.

proximité du campement. Mais cette fois, les petits attachés doivent être surveillés constamment, car encore peu apprivoisés, ils se débattent violemment et risquent de s'étouffer en s'emmêlant dans leur longe. À cette saison, les rennes ont piteuse allure, mâles et femelles sont dépourvus de bois, la remontée des températures les fait somnoler, et la perte du poil d'hiver donne une allure mitée à leur robe. De plus, les oestres, injectés par les taons à l'été précédent, se sont développés et forment une multitude de petites bosses, visibles sous la peau des rennes. Les Évenks doivent donc un à un faire sortir les oestres avec les doigts. Travail ennuyeux de longue haleine, c'est souvent l'affaire des enfants.⁷⁹

Vers la fin mai, les bois des mâles et des femelles repoussent et tout l'été, les ramures du troupeau se recouvrent d'un doux velours gris.⁸⁰ À la veille de l'été, les nomades coupent ces jeunes bois pour les vendre aux allochtones. Dans les années 1970-1980, les sovkhozes envoyaient en hélicoptère des équipes pour récolter massivement ces bois, qu'ils vendaient aux Chinois et Coréens à prix d'or, sans rien reverser aux Évenks. Aujourd'hui, les nomades coupent, sèchent et vendent eux-mêmes ces bois de rennes en fonction de la demande et de leurs besoins.

La présence des bébés rennes dans l'enclos est l'occasion de mille petits travaux et « jeux ». Les femmes découpent aux ciseaux les initiales du nom de famille du propriétaire dans la fourrure des rennes, les hommes et les femmes procèdent au marquage des rennes en découpant de petits bouts d'oreille à des endroits précis. De plus, ils passent, à l'aide d'une aiguille, une ou plusieurs bandes de tissus de couleurs (*sèkan*) dans l'oreille des petits. Ce dernier marquage est en fait une pratique rituelle effectuée afin que les petits grandissent sans encombre.⁸¹ Dès que les bébés rennes rentrent dans l'enclos, femmes et enfants s'y précipitent. Les petits des hommes sont présentés aux petits des animaux, les jeunes enfants jouent à attraper les bébés rennes et à les caresser, les femmes et les hommes s'amusent à embrasser le nez des jeunes rennes et multiplient les contacts physiques délicats et doux afin de commencer leur apprivoisement. L'enclos résonne alors, en plus des cris rauques des rennes, des rires des petits d'hommes. Devant cette effusion de joie, les Évenks se félicitent de voir autant de « petits » réunis :

⁷⁹ Ces oestres, qui, en principe doivent percer la peau de l'animal pour tomber au sol, se trompent parfois d'orientation et percent la cage thoracique et les poumons du renne, qui en meurt.

⁸⁰ Ces bois, dont l'os est encore cartilagineux et regorge de sang, sont appelés en russe « *panty* » et en évenk *ni:mèktè*. C'est ce que j'ai appelé en français, dans les pages précédentes, « jeunes bois de renne cartilagineux ». Ils sont prisés par les Chinois et les Coréens qui l'utilisent, séché, comme aphrodisiaque. L'industrie pharmaceutique russe en fait un médicament tonifiant, appelé « *pantokrin* ». Quant aux Évenks, ils les mangent de temps en temps, grillés au feu, et connaissent leurs pouvoirs énergisants pour l'organisme.

⁸¹ Le lecteur trouvera quelques extraits de films et photos relatifs à cette saison, sur le site www.necp.net, société, « Evenks », vidéos, pictures.

« Les petits, qu'ils soient humains, rennes, chiens, chats, etc. sont tous pareils, ils se comprennent entre eux, il n'y a pas de différence à leur âge ! »

Après la débâcle et la fin de la fonte des neiges, les rivières sont en crue et leurs lits prennent des dimensions telles que les groupes nomades sont enclavés dans leurs vallées en attendant que le niveau de l'eau baisse. Ainsi, la période entre le début de la fonte des glaces et la crue des rivières n'est pas propice aux déplacements et à la chasse, elle est synonyme de disette continue. Depuis la naissance des bébés rennes, les nomades se nourrissent de peu, ils pêchent un peu sous la glace, ils chassent à l'occasion quelques perdrix des neiges, récoltent les aînelles conservées dans la neige. Puis, vient la période de reproduction du grand tétras (*oroki*). C'est au lever et au coucher du soleil que le chant des tétras fait résonner toute la taïga de son martèlement « toctoctoc ». Les Évenks vont alors chasser le tétras, comme on va au spectacle. « Leur danse est tellement belle que l'on oublie souvent de tirer ! », précisent-ils. Cette chasse à l'affût ne dure qu'une dizaine de jours et les Évenks ne tirent que les mâles les plus âgés, et seulement après la fécondation. Pour dire qu'ils partent à la chasse au tétras, les Évenks disent « Allons faire toctoc ! » et l'intérêt de cette chasse, qui n'est pas très rentable, porte sur son aspect ludique (au sens évenk). Un autre jeu est associé à cet animal. Il consiste à mettre à l'épreuve un genre potentiel en lui demandant de casser entre les doigts d'une seule main l'os de la patte d'un tétras.

Le soleil commence alors à chauffer les corps au sortir de l'hiver et tous s'installent sur le devant de leur tente pour travailler dehors à la préparation de l'été : confection ou réparation des harnachements et équipements de bât, rangement des affaires d'hiver pour rapporter les affaires d'été, continuer le travail des peaux, mise en forme des patins de traîneaux, etc. Travaillant au soleil, tous chantent en travaillant, ce sera bientôt la période des jeux à outrance, l'été.

À partir de ce moment, les Évenks guettent l'état des bourgeons de mélèze. Si leurs têtes montrent une petite tâche rouge, c'est que bientôt les aiguilles de mélèze *mučuktè*⁸² sortiront et illumineront la forêt d'un vert presque fluorescent. Ce sera alors le signe que les poissons fraient,⁸³ que l'été approche et que bientôt chantera le coucou, l'oiseau chamane.

⁸² Ce terme est particulièrement intéressant dans la mesure où il désigne également les tout jeunes mélèzes que l'on retrouve dans les constructions rituelles des rites saisonniers d'antan. Dans ce cadre, ils servaient principalement à symboliser le cours supérieur de la rivière invisible *èndjèkit*, le long de laquelle, circule l'*omi*, principe vital recyclable entre la vie et la mort. De plus, ce terme vient de la racine *muču-*, qui signifie revenir, retourner, réapparaître et qui est couramment employé en contexte rituel.

⁸³ Si les truites fraient en automne (ou en hiver), les ombres fraient au printemps, quant à la lotte, elle fraie en hiver.

Un jeu occupe alors enfants et adultes : attraper un écureuil rayé, *mèrèpki* (*Tamias sibiricus* Laxm.). Ce jeu m'a toujours intriguée car il demande une énergie et un temps considérable, alors que les autres activités attendent et que, de plus, les tentatives de capturer l'animal se soldent majoritairement par un échec. Néanmoins, d'une année sur l'autre, hommes, femmes et enfants s'enthousiasment pour ce jeu et tous se pressent autour d'un arbre, inventant différentes techniques et acrobaties pour capturer le petit animal. Chaque famille nucléaire tente de capturer son écureuil et y passe une à deux journées complètes. Si l'animal est capturé, on lui confectionnera une petite cage en bois, on le nourrira, puis on le relâchera au bout de quelques jours. Ce jeu, ou ce rituel est pratiqué chaque année et dans tous les campements, ce qui laisse supposer que les Évenks en attendent une efficacité rituelle. Peut-être, y a-t-il un lien avec le fait que l'écureuil rayé est considéré comme l'« employé » de l'ours (puisque ce dernier dérobe les réserves de l'écureuil). Or l'ours, appelé *amikan*, *amaka*, « grand-père » est considéré par les Évenks comme l'ancêtre de l'homme.⁸⁴

Lorsque les premiers mélèzes verdissent, leurs branches, qui recouvrent le sol des habitations embaument l'intérieur de la tente d'une odeur fraîche et vivifiante. La taïga quant à elle respire le frais et les champs de lède (*Ledum* L.) en floraison qui tapissent son sol répandent une odeur dont, au dire des Évenks, on peut devenir ivre à chanceler. Tous se demandent alors par radio de campement en campement : « le coucou a-t-il chanté chez vous ? » et bientôt les longues caravanes bâties s'ébranleront vers la source des cours d'eau ou vers le nord pour revivre, encore une fois, le meilleur moment de l'année, le début de l'été, la renaissance de la nature.

⁸⁴ Ces deux animaux sont omniprésents dans les mythes liés à l'apparition de l'homme ou de la chasse (Vasilevič 1936, 1966, Romanova et Myreeva 1971).

2.1.4 LA CHASSE (ESPACE SAUVAGE)

Il existe plusieurs livres et articles concernant les pratiques et rituels de chasse chez les Évenks (Shirokogoroff, Vasilevič, Anisimov, Mazin, etc.) ainsi que des ouvrages analysant ces pratiques et rituels chez les peuples de Sibérie. Parmi ces derniers, se révèlent particulièrement pionniers par leur qualité d'analyse les œuvres de Lot-Falck (1953) et celles d'Hamayon qui a su si bien révéler les interactions entre le système de représentation lié à la chasse et le chamanisme sibérien. Tous ces ouvrages exemplaires se basent sur des observations (propres ou non aux auteurs) réalisées entre la fin du XIX^e siècle et les années 1970. Or, nous l'avons vu, c'est justement autour ces années qu'ont eu lieu les plus importants bouleversements dans la société évenke, comme la persécution des chamanes, l'intensification ou la modification des économies traditionnelles et les prémices de sédentarisation d'une partie de la population, etc. La plupart des ouvrages ethnologiques décrivent côte à côte des rituels, représentations ou interdits appartenant à des groupes régionaux évenks souvent très éloignés les uns des autres, qui évoluent dans des bains culturels variés (iakoute, bouriate, mongol, samoyède, chinois, etc.) et il arrive qu'on ne sache trop à quelle aire culturelle appartiennent certaines données contradictoires. Quant à notre groupe régional évenk, il a été fort peu étudié. Les peuples de Sibérie et les différents groupes évenks partagent indéniablement entre eux de nombreuses représentations liées au monde cynégétique. Tous ces éléments réunis m'ont conduit à vouloir, au cours de mes années de terrain, comprendre les représentations cynégétiques contemporaines d'un groupe évenk particulier, me basant strictement sur les terminologies et concepts vernaculaires, afin d'en déduire le système de pensée actuellement actif. Les éléments de mon enquête ont été principalement une longue série d'interdits, de gestes, de phrases et de discours, parfois de prime abord anodins. Si je n'ai pas eu la chance de mes prédécesseurs de bénéficier de riches discours sur les différents esprits ou les rituels de chasse complexes, j'ai pu néanmoins observer de près plusieurs fois les différentes chasses et vérifier ou infirmer, par des observations multipliées dans différentes unités nomades, certaines de mes interprétations de données. C'est en faisant la somme de ces observations, que j'ai retrouvé la plupart des représentations observées ou analysées par mes prédécesseurs, ce qui démontre une certaine persistance des concepts centraux de cette société. Il me semble de plus avoir découvert de nouveaux éléments de compréhension et quelques concepts majeurs pour le système de pensée évenk. Plutôt que de livrer d'emblée mes analyses, j'ai préféré conduire le lecteur dans

la chasse, comme dans une enquête, avançant d'abord les éléments de réflexion avant d'en proposer la lecture. Ce chapitre a donc pour but de révéler les concepts centraux et les rituels du monde nomade contemporain (culture d'origine), afin de permettre une analyse précise de leur devenir en milieu villageois et urbain.

2.1.4.1 *Variations historiques des pratiques de chasse*

La chasse constitue le mode de subsistance principal des Évenks, que ce soit par la consommation ou par la vente de ses produits. Les Évenks ont aujourd'hui besoin d'argent pour acheter certains aliments de base (farine, sel, féculents, riz, sucre, thé, etc.), leurs habits (en dehors des chapeaux, bottes d'hiver, gants et manteaux), les munitions, filets, etc., mais également pour faire face aux frais d'études de leurs enfants. Comme nous l'avons vu, ces nouveaux besoins sont apparus au cours des deux derniers siècles, et les types de chasse et la taille de leur production ont évolué au cours de cette période. Avant d'être contraints à l'impôt en fourrure sous la période impériale, les Évenks chassaient très peu les animaux à fourrure, juste ce qu'il fallait pour la confection ou l'ornementation de leurs effets. Ayant considérablement augmenté leur production de chasse à fourrure pendant la période impériale, ils ont dû, sous la période soviétique, depuis les années 1950-1960, faire de même pour les autres productions de chasse et de pêche. Après la chute du communisme, les Évenks se retrouvent, économiquement, dans une situation similaire à la période tsariste. En effet, quel que soit leur statut administratif, ils doivent aujourd'hui tous subvenir à leurs besoins alimentaires et financiers, et pour ce faire sont contraints de maintenir leur production de chasse à la fourrure.⁸⁵ De manière corollaire, s'ils ont besoin de ressources supplémentaires, ils chassent le chevroton sauvage, l'écureuil,⁸⁶ vendent de la viande de rennes sauvages, etc. D'après les témoignages des anciens, il semble que, depuis la chute du communisme, la taille des productions de chasse des Évenks ait diminué, comme si les Évenks étaient « revenus » à leur ancienne logique de production qui consiste en un juste équilibre entre les besoins du groupe humain et l'économie parcimonieuse des ressources de la nature.⁸⁷

⁸⁵ Qu'ils appartiennent administrativement à un sovkhoe, une coopérative familiale ou qu'ils soient des « privés », les nomades pratiquent tous les mêmes chasses et dans la même quantité. La seule différence économique qui les sépare est que les employés des sovkhoez reçoivent automatiquement un fusil et un salaire (insignifiant et très irrégulièrement versé) et les membres des coopératives perçoivent quelques subventions de temps à autre. Quant aux « privés », ils sont totalement livrés à eux-mêmes et ne reçoivent aucune aide financière extérieure. Pour plus d'informations sur les transformations des modes de production, liées à la recomposition des statuts administratifs des nomades dans les années 1990-2000, voir en l'article « Une renniculture en mutation... » (Lavrillier 2004b).

⁸⁶ *Sciurus vulgaris exalbidus* L.

⁸⁷ Si cette baisse de la production de chasse a indéniablement pour origine un retour désiré à un mode traditionnel de gestion des ressources de l'environnement naturel, il semble aussi que rentre en jeu la diminution du cheptel sauvage, conséquence de la surproduction d'antan, sans cesse remarquée par les nomades.

Ainsi, nous l'avons vu au cours du calendrier, la production de chasse à la viande est aujourd'hui restreinte aux besoins presque uniquement alimentaires des nomades et s'effectue dans le respect et le souci traditionnels de laisser à chaque espèce le temps de se reproduire.

2.1.4.2 *Les caractéristiques des différentes chasses*⁸⁸

Dans la littérature ethnographique concernant les Évenks on parle en général de la chasse au singulier, mais, en réalité, elle est plurielle. Il est assez complexe d'organiser une présentation explicite et exhaustive des différentes chasses chez les Évenks. En effet, ils chassent toute l'année un éventail assez large d'espèces et de variétés ; et s'il y a bien entendu un type de chasse par animal, il y a aussi plusieurs types de chasse pour un même animal selon les saisons⁸⁹. De plus, il convient de distinguer le type de regroupement des chasseurs (chasse collective ou individuelle) des techniques (affût avec et sans appeau, pistage avec ou sans chien (arrêt), course-poursuite, piégeage, etc.) et de leurs variantes, tout en prêtant attention aux diverses tactiques appropriées à chaque animal et son cycle saisonnier.

Tout d'abord, on peut distinguer les chasses **collectives** des chasses **individuelles**. Les jeunes chasseurs disent ne pas aimer chasser à l'affût, car cela n'entraîne pas de rapport de force ou de compétition avec l'animal, principalement créé pendant la course poursuite.

Parmi les chasses collectives, il y a la chasse à l'ours. En hiver, l'ours n'est que très rarement chassé, seulement si, « par hasard », lors d'une autre chasse, un nomade trouve une tanière.⁹⁰ Le chasseur retournera au campement et, sans rien dire, il montrera sa main ouverte pour inviter à la chasse, les siens et ses alliés (réels ou potentiels) (voir schéma en annexe). Une fois tout le monde réuni, tous se rendent vers la tanière de l'ours. Le but de cette chasse est de tuer l'animal au sein même de sa tanière, en tirant à l'intérieur et en bloquant les sorties. C'est alors au plus jeune homme, souvent un gendre potentiel, de rentrer dans la tanière, pour attacher un bâton dans la gueule de l'animal afin de le hisser au dehors.⁹¹ Au contraire des autres gibiers à viande, l'ours n'est pas dépecé ni écorché sur le lieu de chasse,

⁸⁸ Étant donné l'aspect transversal du sujet d'étude de cette thèse, je me bornerai ici à donner l'essentiel des techniques de chasse. Je réserve donc à mes recherches post-doctorales l'analyse détaillée des terminologies techniques, des tactiques et opérations déductives/inductives utilisées par les Évenks dans la chasse. Au cours des dernières années de terrain, j'ai commencé à récolter certaines données à ce sujet. Vasilevič donne un inventaire succinct des techniques cynégétiques pratiquées par les différents groupes évenks (1969 : 53-71).

⁸⁹ Comme preuve des différentes acceptions des animaux en fonction des saisons, on trouve en évenk pour un même animal des termes différents pour le désigner en été ou en hiver (voir liste en annexe).

⁹⁰ Selon mes observations de plusieurs années de terrain, une unité élémentaire de nomadisation pratique cette chasse en moyenne une fois en un ou trois ans, et la viande d'ours reste un mets rare et apprécié.

⁹¹ Cette tâche comporte un danger réel, puisque rien n'assure vraiment que l'animal soit mort. C'est donc pour les Évenks, une preuve de grand courage que de rentrer la tête la première dans la tanière et les nouveaux initiés rentrent toujours fort émotionnés.

mais seulement sur le campement de celui qui a trouvé sa tanière.⁹² Au printemps, en été, ou en automne, l'ours n'est chassé que s'il constitue vraiment un danger pour le troupeau. Deux chasseurs partiront alors à sa recherche en suivant ses traces.

L'autre chasse collective est une chasse d'été. Les hommes partent nombreux pour trois ou quatre jours vers des zones de gibier situées à une journée de route du campement et qu'ils visitent tous les étés. Ils se postent sur des lieux d'observation non loin des pâturages et salières naturelles que les élans (*moty, kojnoku, tokki*) et les cerfs élaphe (*kumaka*) visitent au petit matin ou au coucher du soleil. Quant l'animal arrive sur les lieux, les hommes tentent de le tirer, mais la chance n'est pas toujours au rendez-vous, et de plus les Évenks se refusent de tirer les femelles et les petits. L'animal est écorché et dépecé sur place, puis transporté jusqu'au campement, souvent en deux voyages. C'est sur le campement que la viande sera débitée en quartiers et partagée.

On peut encore considérer comme collective la chasse de printemps au tétras, puisque les Évenks aiment s'y rendre à deux ou trois personnes. Elle consiste à se poster à proximité des lieux d'ébats nuptiaux de l'animal et à attendre que les danses et combats prennent fin pour tirer.⁹³ Il y a encore la chasse au chevrotin sauvage, dont les Évenks vendent le musc aux autochtones. Plusieurs hommes s'y rendent en janvier/février pendant sa période de reproduction. L'un d'eux se poste en pleine forêt sur un terrain abrupt, lieu de vie de ces animaux, et joue d'un appeau. Les autres, postés alentour veillent et tirent à l'approche de l'animal. Un coup manqué engendre alors une vive course poursuite collective que l'on peut assimiler à une battue, mais les chances des hommes sont très minces. Selon mes observations, une unité élémentaire de nomadisation obtient en moyenne une à deux têtes de chevrotin par an.⁹⁴

Les chasses individuelles ont en général lieu en période de neige. Ce sont essentiellement des chasses de pistage et on peut comprendre qu'une personne seule fait moins de bruit qu'un groupe en se déplaçant sur la neige. Il s'agit des chasses au renne sauvage, au cerf élaphe, à l'élan, à la zibeline, à l'écureuil, et de chasses plus rares au glouton, au renard et au loup.

⁹² Décrire ici entièrement la chasse à l'ours serait fastidieux, et m'éloignerait du but présent, qui est de donner un aperçu général des différents types et techniques de chasses

⁹³ Cette chasse, plutôt ludique, est parfois appelée avec humour par les Évenks « la chasse des amoureux », car les jeunes couples aiment pratiquer cette chasse ensemble, au moins une fois dans l'année.

⁹⁴ D'après les anciens, les Évenks chassaient très rarement les chevrotins sauvages autrefois, pour la viande en cas de disette et pour la fourrure, idéale pour la confection de gants et de chapeau. Cette chasse est vue par les Évenks comme très dangereuse, dans la mesure où les chasseurs risquent de se tirer dessus, comme pendant toute chasse à la battue. Cette dernière technique ne semble donc pas traditionnellement pratiquée ou appréciée par les Évenks.

On trouve aussi parmi les chasses individuelles les chasses « occasionnelles », celles qui ne font pas l'objet d'une recherche particulière préalable. Il s'agit du petit gibier à poils, ou à plumes tiré au vol : en automne, les téttras (appréciés pour leur chair grasse), les canards et les oies, toute l'année, les perdrix des neiges, les lièvres et très exceptionnellement, les cygnes.⁹⁵ Ces chasses occasionnelles au petit gibier à plume ou à poil peuvent être pratiquées par tous les sexes et à tous les âges (à l'exception du cygne, que seul l'homme peut tuer).

La technique de chasse la plus utilisée par les Évenks est le **pistage**, qui connaît différentes variantes. Et cette technique est plus facilement réalisable pendant la période des neiges où les traces sont plus fréquentes et lisibles qu'aux autres saisons. On l'a vu, elle est essentiellement pratiquée individuellement. Elle consiste à parcourir en traîneau de monte, les routes habituelles de nomadisation, de surveillance du troupeau domestique, à la recherche de traces fraîches. Ceci implique que l'animal aura dû traverser auparavant l'une de ces routes usuelles. Cette précision est importante dans la mesure où les Évenks pensent que c'est l'animal qui choisit de s'offrir à l'homme. La chasse n'est donc pas pour eux une question de hasard, comme nous le verrons plus loin. Une fois les traces fraîches trouvées, le chasseur attache son attelage de trait le long de la route, et part sur le dos de son renne de monte, suivant les traces à travers l'épaisse forêt.⁹⁶

On voit ici un trait caractéristique des déplacements de chasse des Évenks oročon. Au départ du campement, on l'a vu, ils partent avec un double équipage, un traîneau de monte tiré par deux rennes, afin d'effectuer rapidement les déplacements entre le campement et le lieu de départ du pistage (traces fraîches trouvées) et un renne de monte, indispensable pour traverser la forêt dense à la poursuite du gibier. À l'approche de l'animal sauvage, le chasseur attachera parfois son renne de monte pour continuer à pied. À l'issue de la chasse, il sortira de la forêt (*kanu:la*) sur le dos de son renne et rejoindra son attelage de trait. Ayant attaché sa monture derrière le traîneau, le chasseur regagne rapidement le campement. Ce double équipage est également

⁹⁵ Les Évenks s'interdisent de chasser trop d'oiseaux migrateurs, en particulier, les oies, les cygnes et les grues, ce qui, selon eux, entraînerait la maladie, la mort des descendants masculins du chasseur. L'interdit est encore plus fort concernant les cygnes. Certains groupes se refusent totalement à les tirer et d'autres ne tirent qu'une fois sur plusieurs années, lorsqu'ils croisent un cygne solitaire. Après consommation, ces migrateurs doivent être traités, de la même manière que les ours : leurs os sont posés de façon à reconstituer le squelette et les plumes doivent le recouvrir. Les anciens disent que les chamanes se faisaient des coiffes avec les plumes et la peau de patte de cygne. Et il est aujourd'hui encore interdit d'utiliser ces matériaux pour autre chose que les rituels de chamane. Enfin, les plumes d'oie sont utilisées par les nomades pour « soigner » les rennes et sont conservées dans les *muručun*, sac de transport des objets sacrés.

⁹⁶ Attacher son traîneau le long d'une route est aussi un moyen de prévenir les autres chasseurs éventuels de son action de chasse à un endroit donné, dans un double but, éviter les accidents de chasse et marquer son territoire temporaire de prospection cynégétique.

utilisé pour les déplacements de surveillance du troupeau de rennes domestiques, lorsque ce dernier est maintenu à l'écart, comme au printemps pendant la mise bas et en automne pendant le rut.

À la vue d'une trace, les chasseurs savent identifier l'espèce ou la variété de l'animal, le sexe, l'âge et la taille, son heure de passage. En fonction de l'heure, du cycle journalier de l'animal, des conditions climatiques et topographiques, ils en déduisent la position potentielle de l'animal ou la direction qu'il a prise. C'est donc en fonction de ces critères que le chasseur estimera ses chances de rattraper l'animal et décidera ou non de se lancer à sa poursuite.

C'est à partir de là qu'apparaissent les variantes de la chasse de pistage. Il y a tout d'abord le pistage avec course poursuite qui est essentiellement pratiqué pour le renne sauvage. Les traces de l'animal sont suivies jusqu'à ce que l'animal soit aperçu et tiré. Mais la chance n'est pas toujours là, l'animal s'enfuit souvent avant que l'homme ne puisse tirer. Il arrive encore très souvent que l'animal ne soit que blessé. Commence alors une très longue poursuite, souvent à pied dans la neige profonde. Les chasseurs affirment qu'ils leur arrive de se prendre tellement à cette poursuite, qu'ils ne remarquent pas la distance parcourue ni la fatigue et ont parfois du mal à rentrer, une fois la chasse terminée.⁹⁷ Les pourcentages de réussite de cette chasse sont assez faibles et reviennent à une moyenne d'un renne obtenu toutes les 5 à 10 sorties de chasse. En évenk, il existe un terme particulier pour désigner les rennes sauvages qui se sont enfuis blessés sans pouvoir être rattrapés : *bèjun tykin ururun*!⁹⁸ Cette chasse, nécessitant une certaine endurance physique est l'apanage des hommes jeunes (17/40 ans).⁹⁹

Le pistage connaît différentes adaptations selon les espèces. Par exemple, le pistage d'un élan et particulièrement d'un cerf élaphe nécessite plus de ruse et un sens tactique aigu. En effet l'animal a pour habitude, lorsqu'il rumine après s'être nourri, de détourner sa trajectoire de telle sorte qu'il puisse observer, à distance, ses propres traces. Le chasseur, qui suit ses traces, doit donc calculer justement le moment où l'animal a détourné son parcours, pour ne pas être aperçu. Il doit donc, pour avoir ce gibier par surprise, tenter de passer derrière lui. Cette chasse des plus difficile est pratiquée par des chasseurs d'un certain âge (à partir de 35/40 ans).

⁹⁷ Un chasseur m'a raconté qu'il s'était tellement éloigné et fatigué à poursuivre un renne sauvage, qu'il était rentré la nuit, si épuisé que pour ne pas périr sur place, il dut, toutes les 20 minutes de marche, s'allonger dans la neige pour reprendre des forces, tout en luttant contre le sommeil qui aurait engendré sa mort.

⁹⁸ Litt. : le renne sauvage en contrebas est parti, « le renne est parti mourir sans s'offrir à nous ». Cette situation est considérée comme négative et pouvant être lourde de sens pour la société, c'est pourquoi les Évenks s'efforcent à tout prix de rattraper tous les gibiers blessés.

⁹⁹ Pour plus d'informations sur les tactiques et parcours de chasse, voir en annexe schéma « Représentation par un Évenk d'un parcours de chasse hivernale ».

Il y a aussi le pistage suivi de la mise en arrêt du gibier par un ou plusieurs chiens. Cette technique est essentiellement pratiquée pour la zibeline. Le chien trouve des traces fraîches et poursuit l'animal jusqu'à le mettre en arrêt au sommet d'un arbre, dans le creux d'un tronc mort ou au sein des tanières souterraines ou rocheuses. Le chasseur suit tant bien que mal le chien qu'il repère aux aboiements. S'offrent alors au chasseur plusieurs possibilités. Si l'animal est juché sur un arbre, il peut le tirer au fusil, ou bien s'il manque de munitions ou d'arme comme c'est souvent le cas aujourd'hui, il fait tomber la zibeline de l'arbre en lançant sa hache ou en abattant l'arbre. Le chien doit alors tuer l'animal d'un coup de dents.¹⁰⁰ Si la zibeline s'est enfouie dans un terrier ou dans un tronc, le chasseur fait un feu et en fait entrer la fumée dans le terrier pour déloger le gibier. Là aussi, c'est le chien qui devra donner le coup de grâce. Cette chasse, dont la réussite dépend essentiellement du chien, est accessible à tous ceux qui le désirent (femmes, enfants, doyens et doyennes). Le taux de réussite de chasse varie, selon les années, de une à deux zibelines toutes les une à quatre sorties.

On rencontre encore une autre forme de pistage avec arrêt, pratiquée pour les cerfs élaphe et les élans en période hivernale, et pour l'ours en été. Le gibier est poursuivi par l'homme et les chiens l'entourent en aboyant pour le mettre en arrêt. Le chasseur n'a plus alors qu'à tirer. Mais les Évenks n'ont que très peu de chiens qui maîtrisent cette technique.¹⁰¹ Cette chasse n'est pas très valorisée par les Évenks, qui la jugent peu intéressante, car elle laisse peu de chance à l'animal. Ce sont donc principalement les nomades solitaires qui la pratiquent. En effet, ces individus, assez rares, doivent assumer seul les activités d'élevage, de chasse, de confection des vêtements et autres artefacts et cette technique leur permet de se procurer de la viande plus rapidement et efficacement et de conserver ainsi du temps pour les autres activités.

On trouve encore les techniques de chasse à l'**affût** pratiquées en été pour l'élan et le cerf élaphe, au printemps pour le tétras, ou en hiver pour le chevreton sauvage que nous avons décrit plus haut. Les Évenks y utilisent parfois certains **artifices de chasse** pour attirer le gibier. Il s'agit d'appeaux, ou d'imitation de cris animaux, comme pour le chevreton sauvage (un petit tube en écorce de bouleau, une petite flûte en saule¹⁰²), ou le tétras (une petite boîte

¹⁰⁰ Les chiens âgés dont la dentition est élimée sont plus appréciés que les jeunes chiens aux dents pointues, car ces derniers font plus de trous dans la fourrure. Et une peau de zibeline abîmée est achetée à bas prix.

¹⁰¹ Les chiens des Évenks sont des croisements entre husky et d'autres races plus ordinaires. Il arrive aussi que les nomades pratiquent des croisements avec des loups, qu'ils ont apprivoisés petits à la suite d'une chasse, soldée par la mort de la mère. Les chiens les plus proches des loups s'avèrent les meilleurs chiens d'arrêt pour la chasse aux cervidés.

¹⁰² *Salix viminalis* L., « *tal'nik* » en russe, *sièktè* en évenk.

en bois). Les appeaux sont aussi utilisés pour le renne sauvage ou l'élan en période de reproduction : une trompe en écorce de bouleau (*orevun*) dans laquelle on aspire, que l'on retrouve chez la plupart des peuples toungouso-mandchous.¹⁰³

Il existe encore la technique de **piégeage** avec appât, qui se pratique sous différentes formes ou pour des animaux très variés. Les collets sont utilisés pour la zibeline et le chevreton sauvage, mais ils sont peu appréciés, car ils constituent un danger pour les rennes et les chiens qui peuvent s'y laisser prendre et y périr de faim et, de plus, le gibier peut y être dévoré par un autre avant que le chasseur ne relève ses pièges et « mourir pour rien », comme disent les Évenks. Pour la zibeline, on trouve encore d'autres pièges, en bois sous forme de guillotine visant à tuer l'animal d'un coup sur la nuque (voir schéma en annexe). Il y a aussi d'immenses pièges pour les élans et les ours (*sokso*), constitués de nombreux rondins de bois, qui fonctionnent selon le principe de l'écrasement (voir schéma en annexe). Cette dernière technique, quelque peu délaissée pendant la période soviétique, est aujourd'hui de retour chez les nombreux nomades, qui faute de statut officiel ou de moyens financiers sont dépourvus de fusil. Pour ces animaux et pour le loup, les Évenks mettent aussi en place des systèmes de « piège à arbalète » : à l'endroit connu de leur passage, les chasseurs installent plusieurs ficelles reliées à la gâchette d'un fusil, qui se déclenchera à l'arrivée de l'animal. Une nouvelle technique est apparue pendant la période soviétique, celle de l'appât empoisonné pour les loups, qui est en fait très dangereuse pour les autres espèces et pour les chiens.

La technique de piégeage est très peu appréciée des nomades qui la jugent non valorisante et peu loyale envers le gibier. Pour preuve de cette acception négative du piégeage, j'ai noté le fait suivant : à la différence des chasseurs russes, les Évenks préfèrent chasser la zibeline avec chien et hache, plutôt que de poser des pièges, technique pourtant beaucoup plus rentable.¹⁰⁴ Les grands pièges à cervidés et ours sont réalisés collectivement par le groupe nomade. En revanche, c'est individuellement que sont construits et posés les autres systèmes de piégeage. D'une manière générale, la construction et la pose des pièges est une affaire d'homme.

¹⁰³ Le lecteur trouvera un film illustrant l'usage de cet appeau dans une vidéo, disponible sur le site www.ncepe.net.

¹⁰⁴ En 1999, sur un même territoire, un chasseur russe avait obtenu par piégeage une centaine de zibelines, tandis que le chasseur évenk avec son chien et sa hache n'en avait obtenu qu'une quinzaine. Ce fait est d'autant plus significatif que les Évenks n'ont, comme source de revenus, que la chasse à la zibeline.

2.1.4.3 Acteurs et buts de chasse

Nous avons vu que les différentes techniques et leurs variantes étaient pratiquées par des chasseurs d'âges et de sexes différents. Ce sont donc les hommes à partir de 35/40 ans qui pratiquent le plus grand éventail de techniques de chasse. À l'âge de 11 ans, les filles et garçons commencent la chasse à la zibeline, puis vers l'âge de 18 ans les garçons s'initient avec un adulte à la chasse aux rennes sauvages, puis ayant acquis une certaine expérience en matière de chasse, vers les 35/40 ans, ils s'initient aux chasses plus complexes au cerf élaphe, à élan, à l'ours, etc. Les jeunes filles ou femmes fécondes chassent, si elles le désirent, les animaux à fourrure (zibeline, écureuil), les petits gibiers à plume et à poil (oiseaux, lièvre), mais sont interdites de chasse aux cervidés, aux chevrotins, aux ours et à tous les autres gros animaux comme par exemple le loup. En revanche, certaines femmes stériles (de naissance ou ménopausées) poursuivent le gibier interdit à leur consoeurs, ce qui leur procure un statut particulier.

Ceci semble montrer que le choix du sexe et de l'âge du chasseur pour chaque espèce, se fait, bien sûr, en fonction des capacités physiques nécessaires pour chaque technique, mais aussi en fonction de l'utilisation que l'on fait du produit de ladite chasse. Ce rapport entre sexe du chasseur et usage des proies dévoile, comme nous le verrons, certaines représentations liées à la classification des animaux et au cycle de la vie des humains et des sauvages.

Les buts de chasse varient, il y a les animaux à fourrure dont on consomme la viande (écureuil, glouton, lièvre), ceux dont on ne consomme pas la viande (zibeline) et les animaux à fourrure que l'on chasse rarement, uniquement pour orner les vêtements ou les figures d'esprits (hermine, putois sibérien,¹⁰⁵ marmotte,¹⁰⁶ renard). Il y a aussi les animaux que l'on chasse occasionnellement dans un but médicinal (écureuil, corbeau, lièvre, lynx, etc.)¹⁰⁷ et ceux que l'on chasse dans un but commercial (musc de chevrotin sauvage). Et enfin, il y a le menu gibier occasionnel (lièvre, tétas en automne, perdrix, etc.) consommé pour varier l'alimentation ou survivre en cas de disette.

Mais il y a aussi des chasses ou plutôt des abattages qui ont pour but avoué d'anéantir. Ce type de chasse, extrêmement rare, concerne l'aigle, s'il devient un danger réel pour les bébés rennes, le loup et l'ours, s'ils rôdent de manière insistante près du campement, la

¹⁰⁵ *Mustela sibirica coreana* Bir.

¹⁰⁶ *Marmota camtschatica dopelmayri* Pall.

¹⁰⁷ Les remèdes traditionnels évenks sont pour une grande partie issus de matières animales. Les Évenks trouvent dans presque chaque animal ou poisson un remède : graisse, rein, bile d'ours, panse et sang chaud de cervidés, bouillon de lotte, sac à déjection de tétas, fiel d'écureuil, graisse de corbeau, os de lynx, plumes de croupion de canard, peau encore chaude de lièvre, etc.

chouette si « elle rit de manière insistante », le corbeau, s'il s'installe près d'un campement et ne cesse de croasser, le petit oiseau qui rentre dans la tente, et enfin, les chiens s'ils adoptent de manière insistante certains comportements. Ces abattages ont pour but de se défendre contre des dangers qu'un occidental classerait en « concrets » (ours, loup et aigle) et en « symboliques ». Le « rire » de la chouette, les cris insistants du corbeau, l'entrée d'un petit oiseau dans une tente et certaines attitudes des chiens sont vus par les Évenks comme de mauvais signes ou encore comme l'intention ouvertement manifestée de certains individus animaux de provoquer la mort d'un membre ou d'un consanguin (géographiquement éloigné) de la petite communauté nomade. C'est donc pour tenter de conjurer le sort que ces animaux sont tués. Ces « chasses », si l'on peut les nommer ainsi, sont essentiellement effectuées par les hommes.

Et il y a enfin ce que les Évenks considèrent comme « vrai gibier sauvage », désigné parfois par le terme générique *bèjja*,¹⁰⁸ et autrefois *bèjun*. Il s'agit du renne sauvage, de l'élan, du cerf élaphe et de l'ours. Ceux-ci constituent le vrai gibier, celui qui nourrit vraiment.

2.1.4.4 Classification vernaculaire des gibiers et la notion de « sauvage »

Pour bien comprendre la classification vernaculaire des types de gibier, il faut avoir recours au savoir des anciens quant à l'usage des termes *bèjun* et *bèjja*. Aujourd'hui, le renne sauvage est appelé par différents noms, selon les critères croisés de son sexe, de son âge, et de la saison de chasse, mais il est génériquement désigné par le terme *bèjun*, que l'on retrouve d'ailleurs dans la littérature ethnographique. Quant à *bèjja*, il désigne tous les animaux sauvages de la forêt, en dehors des oiseaux. Mais, d'après les anciens que j'ai rencontrés, *bèjun* est véritablement le terme qui véhicule la notion générique de « sauvage ». En effet, ce terme désignait autrefois un ensemble constitué du renne sauvage, de l'élan et de l'ours, et de ce fait, il était en partie synonyme de *bèjja*. De plus, *bèjun* servait aussi à désigner les rennes domestiques au comportement des plus sauvages qui ne se laissaient pas apprivoiser, des chiens qui fuyaient les humains, et des hommes qui vivaient en solitaires et évitaient leurs semblables. Les anciens précisent que l'ancien terme pour désigner le renne sauvage était

¹⁰⁸ Ce terme qui désigne les animaux de la forêt (sauf les oiseaux) est employé au singulier pour mettre l'accent sur leur ensemble, tandis qu'au pluriel (*bèjja*) il attire l'attention sur les espèces qui constituent cet ensemble.

maŋatu/mèŋètu. Ainsi, autrefois *bèjun* se disait aussi bien d'un renne sauvage, que d'un élan ou d'un ours.¹⁰⁹

La racine de ce terme semble, de prime abord, commune à celle du mot *bèjè* qui désigne l'humain. Quels seraient donc les champs sémantiques communs à ces trois termes partagés entre le monde humain et la monde sauvage ?

Dans les dictionnaires, on trouve autour de la racine *bè* des sens très variés, qui ne semblent pas dévoiler de chaîne sémantique évidente : berceau, appât, accrocher en l'air, être congelé (Cincius 1975 : 117-118). À partir de la racine *bèj(η)-/bèju-* on trouve des termes dans les langues toungouso-mandchoues signifiant : renne sauvage, cervidé, chasser le gros gibier, renne domestique ensauvagé, « sauvage » (en général), endroit riche en gros gibier, se cacher d'un animal sauvage pour le tirer, le gibier, le poissons, les animaux à fourrure, etc., mais rien pour le mandchou (ibid : 118-119). En revanche, autour de la racine *bèjè*, on retrouve une sorte de continuum sémantique dans les langues toungouso-mandchoues qui semble plus évident : en évenk, être humain, homme, mâle, génération ou siècle (dans le sens « la durée d'une vie humaine »), le corps ; et, dans les autres langues (y compris le mandchou), le corps, la carcasse, le fœtus, la vie, l'existence, soi-même, l'individu (Cincius 1975 : 122-123, Vasilevič 1958 : 73-74).¹¹⁰

Sur le terrain, les nomades utilisent le terme *bèjèn* pour désigner l'enveloppe corporelle, la carcasse d'un animal sauvage/domestique ou d'un humain et qui a pour synonyme *ilè*, le corps, l'organisme. Selon Anisimov, *bèjèn* est l'une des composantes de la personne (chez les Évenks du Iénisséï), elle est « l'âme corps » qui disparaît définitivement dans le monde des morts après la vie (1958 : 199). Le sens commun de ces termes ne serait-il donc pas tout simplement « un corps habité par la vie organique » d'humain ou d'animal. Ceci peut prendre un sens particulier si l'on considère qu'ils sont appliqués à deux sortes individus en relation étroite dans la chasse.

Une autre classification s'opère également autour de la notion de sauvage, et cette fois directement en relation avec le chamane. Sur son costume figuraient et figurent des poissons, des astres, tels que la lune et le soleil, des oiseaux (coucou et oiseaux migrateurs), un ours, un élan (« parce qu'ils se battent bien »), des bois d'élan ou de renne sauvage fixés sur le dos,

¹⁰⁹ Pour dire « renne sauvage », les Évenks de Iengra disent parfois *gèlun*, or ce terme désignait autrefois un renne domestique difficile à apprivoiser qui fuit les hommes, alors que les nomades de Ust'-Njukža appellent ce genre de renne *kulčan*.

¹¹⁰ L'origine linguistique de *bèjè* semble problématique, car on retrouve *pei-ye* en djourtchète, le corps ; et *bèjè* qui, en mongol et en iakoute, désigne le corps, l'organisme et l'individu (Cincius 1975 : 123).

etc. En revanche, de cette liste sont exclus le tétras (« car il ne vole pas haut ») et le renne domestique (« car il ne sait pas courir dans les nuages », comme ses cousins sauvages).¹¹¹

On remarque donc un grand absent dans ces classifications, le cerf élaphe. Ce dernier, appelé « *blagorodnyj olen'* » en russe, le « renne noble », n'est pas une figure valorisée du monde sauvage des Évenks, au contraire des autres cervidés et de l'ours. « Pourquoi l'a-t-on appelé en russe, 'le renne noble', il n'a rien de noble, c'est un animal sale, il passe ses journées allongé dans ses excréments et dans son urine, il est en ceci plus proche du cochon. Le renne sauvage l'élan et l'ours, eux sont des animaux 'nobles', ils sont propres et fiers ! ». Il y a encore un autre mal aimé dans l'ensemble sauvage, le chevrotin sauvage. Je ne peux que supposer qu'il représente une figure d'esprit à connotation négative. En effet, alors que les autres animaux sont reçus après la chasse comme des invités d'honneur, profitent de mille gestes et attentions, le chevrotin est rapporté dans la tente, battu au bâton jusqu'au sang et grondé, avec pour seule explication : « C'est un être néfaste, cruel, il peut te faire beaucoup de mal, alors on lui fait peur ! », « Et quand tu en as tué un, il ne faut surtout pas dire que tu es fatigué, sinon ils ne viendront plus à toi, il faut le battre pour qu'il ait mal, il aime qu'on soit cruel avec lui, sinon tu n'en aura plus du tout ! »

En somme, nous avons comme première classification vernaculaire des types de gibier, les oiseaux migrateurs (*dèyil*), les oiseaux et les *bèjgal*. Au sein de ce dernier ensemble, il y a les animaux représentant idéalement des « figures sauvages » du gibier, *bèjun* (*bèjur*), le renne sauvage, l'élan et l'ours.¹¹²

Or ce sont les trois grands présents sur le costume du chamane, et les espèces animales que la femme féconde ne doit surtout pas chasser.

Il y aurait donc incompatibilité entre la chasse à tous les gibiers porteurs de vraie viande figures du sauvage par excellence, et le statut de « créateur de vie humaine » de la femme fertile. Notons de plus, en relation avec le cycle de reproduction des humains, cette fois masculin, que ces gibiers « sauvages » ne sont tués que par les hommes ayant atteint leur puberté (18 ans pour chasser le renne), voire un certain âge (35/40 ans pour chasser l'élan et pour être l'ordonnateur de la chasse à l'ours). Autrefois, c'est à partir de cet âge que les hommes étaient autorisés à boire de l'alcool par la société, qui estimait qu'ils avaient fait l'essentiel de leur part dans la reproduction humaine, soit faire naître et grandir leurs

¹¹¹ D'après les dires de K.S. Neustroev, un doyen, fils de chamane.

¹¹² Et par extension le cerf élaphe, même si les Évenks n'aiment pas le citer. Anisimov nomme les animaux esprits auxiliaires du chamane, représentés par des statuettes en bois portant le nom générique *sèvèn* : élan, renne sauvage, chevrotin sauvage, mammouth, ours, loup, glouton, loutre, hermine parmi les mammifères ; grèbes, une variété de canard, oie, une variété de mouette, corbeau, aigle, chouette, cygne, grue, coucou parmi les oiseaux ; brochet, saumon de Sibérie, etc. parmi les poissons et le lézard (1951 : 187-188, 199).

enfants. Il arrive, très rarement, que de jeunes garçons chassent avec succès leur premier renne sauvage à l'âge de 12 ans. Comme j'ai pu l'observer, ces chasseurs prodiges sont immédiatement considérés comme des chamanes potentiels ou en tout cas, ce qui revient parfois au même, comme des chasseurs à la chance exceptionnelle, à qui s'offrent tous les types de gibier.

2.1.4.5 Terminologies de chasse

Les Évenks ont une terminologie cynégétique très riche et précise pour décrire les techniques, tactiques et actions de chasse, mais en revanche un vocabulaire plus restreint pour dire « chasser » et pour désigner l'obtention du gibier et ceci, comme nous le verrons, a une importance symbolique.

Pour dire chasser, il existe un verbe *bulta-da* (qui vient du iakoute) et une série d'expressions propres à la langue évenke. Il leur arrive aussi d'utiliser un verbe russe évenkisé, *oxota-da*.¹¹³ Pour dire qu'ils partent à la chasse, les Évenks disent encore : *bèjut-ta* (« rennesauvag-iser ») pour le renne sauvage, *andihi-da* (zibelin-iser), pour la chasse à la zibeline, etc. Cette formule composée du nom de l'animal et d'un suffixe verbal est sans doute considérée par les nomades comme suffisamment évasive pour ne pas attirer l'attention de l'animal. C'est aussi dans ce but que le chasseur, en quittant le campement pour la chasse, dit aux siens « J'y vais, je vais peut-être voir quelque chose ! ». Les expressions qu'ils utilisent ou les termes étrangers ont donc pour but de cacher leurs intentions de chasse. En effet, les Évenks pensent que les animaux sont capables d'entendre les paroles des hommes et qu'ils ont tous leur propre langage. Mais revenons à une première distinction terminologique qui a trait aux différentes techniques de chasse. Le terme *bulta-da* a deux types d'emploi, le premier désigne la chasse réussie. Par exemple, lorsqu'on entend *Nuŋan amikanma bultača*, « Il a chassé un ours », cela signifie automatiquement que la chasse a été chanceuse. Dans ce sens là, ce verbe s'emploie pour tous les animaux quel que soit le type de chasse (ours, renne sauvage, zibeline ou chevroton sauvage). Il peut encore s'employer pour exprimer une intention de chasse générale : *Bi tènèltènè nulgidinam sobolilè, bèjurè bultadjèmen*, « Demain, je partirai pour chasser des zibelines et des rennes sauvages » ou dans les vœux de chasse *Ajamamat bultadjèkèl !*,¹¹⁴ « Que ta chasse soit bonne ! ». Le deuxième emploi désigne une certaine technique de chasse et, dans ce cas, il signifie « poursuivre jusqu'à la tanière ou dénicher de la tanière », dans ce sens, il ne peut s'employer que pour la chasse à la zibeline et

¹¹³ De « *oxotit'sja* », chasser. L'emploi de ces deux termes étrangers n'est pas innocent, dans la mesure où les Évenks pensent que les animaux ne comprennent que l'évenk.

¹¹⁴ On entend aussi *Ajamamat va:rè !* (tue pour le meilleur !).

à l'ours. Mais les intentions de chasse sont rarement aussi clairement exprimées. Les expressions que l'on entend au quotidien, tournent autour des sens « chercher » (*gèljèktè-da*) et « trouver » (*baka-da*), suivie du nom de l'animal au génitif partitif (-è).¹¹⁵ Citons par exemple, *Bèjurè gèljèktèmjèn !*, « Je vais chercher du renne sauvage ». C'est souvent le simple emploi du génitif partitif qui permet de déceler l'intention de chasse : *Ullèjè gèljèktèmjèn* signifie « Je vais chasser du cervidé », littéralement « Je vais chercher de la viande », tandis que *Ullèvè gèljèktèmjèn* (avec l'emploi de l'accusatif) signifie « Je vais chercher la viande [qui est sur la plate-forme aérienne du campement] ». Ce génitif partitif s'emploie également dans les demandes aux esprits, lors de l'offrande de viande ou de graisse au foyer : *Andahijè, bèjurè borykal !*, « De la zibeline, du renne sauvage, donne-moi ! »

Cette terminologie montre une conception générique du gibier, que l'on retrouve mainte fois à l'examen des rituels nomades.¹¹⁶ Quelle plus belle preuve que les Évenks pensent, par la chasse, prélever une partie d'un tout, un morceau du « capital » viande.¹¹⁷ Néanmoins, comme nous le verrons, la notion de « tuer », de prendre une vie est bien présente dans l'esprit des chasseurs évenks. Mais, nous verrons aussi que la notion de « prise de vie » dans la chasse est à considérer comme particulière pour plusieurs raisons. À l'idée que le chasseur ne prélève qu'une partie d'un tout (gibier), se conjugue l'idée que les animaux qu'il obtient dans la chasse lui ont été au préalable attribués par les esprits et qu'il ne fait donc que prendre ce qui lui appartient. Enfin, il y a cette conception de la future renaissance de l'animal, que le chasseur prend soin d'assurer par des traitements funéraires et le respect de nombreux interdits.

2.1.4.5.1 *Entre chance et non chance : aucune place pour le hasard*

La chance à la chasse n'est pas une chose évidente à obtenir, expliquent les Évenks :

« Il ne faut pas croire que la viande se prenne facilement, elle coûte cher, combien nous faut-il marcher, chercher, courir, transpirer, geler, manquer la cible, ce n'est pas chaque jour que nous obtenons, ce n'est pas une affaire facile d'obtenir de la viande ! »

¹¹⁵ Ce génitif partitif s'emploie également dans le langage courant, concernant les indéterminables comme la farine, le sucre, etc : *Damgajè !* « [donne moi] un peu de tabac », *Mo:jè noddakèl !* « Donne-moi un peu de bois ! »

¹¹⁶ R. Hamayon a analysé cette conception et « la réduction du meurtre à la prise de viande » chez les peuples de Sibérie (1990 : 397...).

¹¹⁷ Il s'agit bien sûr dans le domaine de la chasse d'une notion de « capital potentiel », à la différence de la notion de capital dans l'élevage.

En évenk, il existe deux verbes qui expriment la chance et la non chance à la chasse.¹¹⁸ Ils connaissent le même emploi grammatical, ne sont utilisés que dans ce contexte rituel et ne s'emploient pas pour les humains. Pour exprimer la chance à la chasse les Évenks utilisent *njèyu-da* qui connaît plusieurs emplois : -1) sans sujet marqué, quand par exemple on voit un sirex géant (*bèjutkan*, *sijkèn*), on dit *Djavakèl*, *otulè noddakèl*, ***njèyudiñan*** !, « Attrapes le, jette le dans le feu, + ... (verbe 3^e pers. sing. futur) » ; -2) avec un sujet, *Otudu borypkil*,¹¹⁹ *ullèjè njèyudan*, , « On offre au feu, pour qu'il ... (verbe 3 pers. sing. subjonctif) de la viande », (litt. : Au feu, [les gens] offrent, de la viande, pour qu'il...).

Si *njèyu-da* s'emploie uniquement dans une relation d'esprits (ou d'animaux) à hommes, ou d'hommes à esprit, en revanche, le verbe *bory-da* s'emploie aussi entre humains. Il signifie « offrir », mais dans un contexte particulier, celui de denrées rares (sucre, sel, farine), mais ne peut être utilisé pour les dons de rennes domestiques, ce qui laisse supposer qu'il est attaché aux indéénombrables ou considérés comme tels. Dans un contexte rituel, *bory-da* s'emploie dans plusieurs cas avec, pour sujet (énoncé ou non) un esprit. Dans les chants de vœux pour l'année à venir on entend *Buya borirykin*, *bèjja ičebdiñan*, (litt. : *Buya* [esprit gouvernant l'univers naturel] offrira, [des] sauvage[s] se montrer[ont]). Lorsqu'un membre du campement nourrit le feu de viande ou de graisse il prononce à voix basse, *Bèjurè*, *andahilè borykal* !, « Des sauvages, des zibelines, offre ! ».

Enfin, *njèyu-da* s'emploie avec le gibier lui-même pour sujet : *bèjun neyudiñan*, signifie « le sauvage ... (verbe 3^e pers. sing. futur) ».¹²⁰

Dans le même esprit, les nomades utilisent aussi la forme verbale réfléchie, en **-b-** du verbe chasser ou tuer, comme par exemple *Sindu andahi bultabdiñan* (litt. À toi la zibeline +forme réfléchie du verbe « chasser », 3^e pers. sing. futur), « Tu as de la chance à la zibeline » ou « les zibelines s'offrent à toi ». Cette forme réfléchie s'utilise aussi hors du contexte de chasse pour exprimer un don, un talent. Par exemple, *Sindu ollok ajat obdiñan*, « Tu réussis bien à faire les traîneaux de monte » (litt. : À toi, traîneau de monte, bien, se fait). Dans un contexte cynégétique, cette forme s'utilise particulièrement avant une période de chasse, où assis dans

¹¹⁸ C'est volontairement que j'utilise ici « non chance ». En effet, « malchance » ne conviendrait pas puisque, pour les Évenks, la chance à la chasse est soit présente, soit absente, et ne relève donc pas d'une opposition entre « bien » et « mal », comme le suggérerait l'expression « malchance ».

¹¹⁹ La suffixe verbal évenk en *-pki* (pl. *-pkil*), est une forme de « présent continu », qui, dans certains de ses emplois et sens, ressemble à la forme verbale de l'anglais en *-ing*. Par exemple, *Mutyl tyka opkil*, « moi et les miens, nous faisons [toujours] comme ça ».

¹²⁰ Cette expression peut être également au présent, *njèyuyin*.

la tente, hommes et femmes lancent comme des voeux aux esprits pourvoyeurs de gibier : « Vais-je obtenir cette année ? », « Ah, si je pouvais encore obtenir 3 zibelines ! », etc. Par exemple, *Mindu bèjun bultabdiŋan èr aŋnanidu ?*, « Aurai-je de la chance cette année au renne sauvage ? », (**À moi**, le renne sauvage, **se** chassera-t-il, cette année), lancent les nomades en début de saison. Dans ces expressions, le verbe *bulta-da* est employé dans son premier sens, celui d'une chasse réussie. Ces formules ne doivent pas être comprises comme l'annonce d'une intention de chasse, mais bien comme une demande aux esprits.

Nous verrons d'ailleurs, plus loin, dans le chapitre traitant des composantes de la chance à la chasse, que les Évenks estiment qu'un chasseur ne peut avoir de la chance à la chasse avec toutes les espèces de gibier. Serait-ce donc l'animal lui-même qui s'offre ?

Pour exprimer la non chance, on utilise le verbe *maja-da*. Par exemple, lorsqu'un des multiples interdits est transgressé, comme par exemple s'asseoir sur une peau ou une carcasse sanguinolente, les Évenks disent sévèrement : *Èkèl tyka nèkèrè-majadiŋan !* (litt. : ne fais pas ainsi, + verbe *maja-da* à la 3^e pers. sing. du futur), ce qui signifie que cet acte aura pour conséquence de faire partir la chance à la chasse, quelle qu'elle soit (fourrure ou viande). On trouve aussi des emplois avec pour sujet le nom d'un animal : *bèjun majadiŋan*, « le renne sauvage ne se laisse pas prendre ». Dans les dictionnaires, on trouve autour de *maja-* : en évenk, « perdre la chance à la chasse », mais aussi *majin*, une non chance permanente à la chasse ou une chasse difficile ; en évèn, « se refuser » à propos d'un animal ; en néghidale, on trouve le nom d'un rituel pour faire revenir la chance à la chasse ; en orotche ce terme signifie « être absent, ne pas exister » ; et enfin, en mandchou, « disparaître » à propos d'une force, *majan saj* signifie la chasse chanceuse et à l'inverse et *majan èxè*, la non chance à la chasse (Cincius 1975 : 521, Vasilevič 1958 : 250). Sur le terrain, j'ai observé un autre emploi de *maja-da*. Pour soigner un furoncle ou une infection sous-cutanée, on prend un couteau ou une lime en fer et, l'appliquant sur la lésion, on la fait tourner dans le sens contraire des aiguilles d'une montre, en disant *maja-kèl !* Dans les mêmes circonstances de rituel de cure, certains disent *mučukèl !*. Ce dernier verbe fait partie du langage courant et signifie « rentrer », « revenir d'où l'on vient ». Il y a aussi, autour de la racine *maj-*, d'autres significations, qui, selon les groupes évenks, sont liées soit aux esprits donneurs de gibier, soit aux composantes de la personne :

Une fille de chamane me dit que son père invoquait un certain esprit du nom de *majin/maj* pour obtenir de la chance à la chasse, *Majin ! ajat dègdèkèl ! bèjunè borykèl ! bèjunè va:mi, umuna budjav !*

(*Majin* !¹²¹ Donne du sauvage ! Si je tue du sauvage, je t'en donnerai un [on le mangera ensemble]). Vasilevič donne *main/magin* comme le nom de l'esprit de la taïga, invoqué lors de la rencontre saisonnière du doyen du campement avec le *baraljak* sauvage (1969 : 238). Nous verrons aussi que *magin/main* est, chez certains groupes, synonyme de *siḡkèn* (esprit donneur de gibier). Selon Vasilevič chez les Évenks de Transbaïkalie et des sources de l'Amour, *main/magin/magun* signifie « la chance à la chasse », « la prospérité » et serait en ceci un synonyme de *siḡkèn* (1959 : 181).

Chez d'autres groupes évenks, le terme *main* est directement lié aux composantes de la personne humaine. Chez les Évenks du Iénisséï, Anisimov a noté ce terme comme désignant « l'âme destin » de l'humain, qui, indépendante du corps, reste pendant et après la vie, dans le « monde d'en-haut » (1951 : 86). Dans la même aire géographique, Suslov a noté que *main* était le nom d'une « âme ». Un principe logeant dans le « monde d'en haut » tenait en sa main les fils invisibles de toutes les « âmes » *main* des Évenks et des animaux. Il suffisait que *Sèvèki* (esprit gouvernant l'univers) ou tout autre esprit déchire le fil, pour que la personne tombe malade et meure. Les arbres et les plantes avaient aussi leurs fils *main*, dans lesquels les chamanes pouvaient s'emmêler pendant leur voyage et mouraient ainsi (archives inédites de Suslov citées dans Vasilevič 1969 : 226-227). On retrouve enfin *main*, comme figure d'esprit dans les travaux de Varlamova-Kèptukè : *Ain main* comme « femme soleil », esprit protecteur du chamane (selon les dires du père de l'auteur, un chamane de l'Amour, 2000) ; comme « déesse » qui tient les fils rouges des âmes *omi* des Évenks et à qui sont destinés les dépôts de rubans aux couleurs vives afin qu'elle tiennent bien leurs destins (discours de l'auteur pendant un rituel de renouveau), et, enfin dans le cadre d'un rituel de la chamane évenke de Iengra, M. Kulbertinova, comme le nom d'une des composantes de l'âme humaine que la chamane a voulu donner en bonne garde à *ènikèn buya* « la mère *buya* » (Varlamova 2002 : 145).

Je ne suis pas en mesure aujourd'hui de défaire ces nœuds sémantiques, mais voici tout de même le deuxième terme cynégétique qui nous renvoie aux composantes de la personne humaine.

Pour exprimer la non chance permanente, on dit encore *siḡkèjè ačîn*, « Il n'y a pas de *siḡkèn* », (litt. : de *siḡkèn*, il n'y a pas), en somme, « de chance, il n'y a pas ». Ici encore c'est le génitif partitif qui est employé. Sur le terrain, j'ai retrouvé ce terme comme nom de deux rituels visant à obtenir la chance à la chasse. Selon la littérature ethnographique, le terme *siḡkèn* (*šijḡkèn/xijḡkèn*) désigne, chez les groupes évenks, différents esprits de chasse ou rituels d'obtention de chance.¹²²

¹²¹ L'informatrice se souvenait de la formule de son père, mais ne pu me traduire ce terme à l'impératif singulier.

¹²² Je reviendrai sur ce terme dans « Les rituels pour faire venir et revenir la chance à la chasse », « *Siḡkèn, siḡkèlavun, majin...* ».

Termes	D'humains esprits	D'esprits humains	D'animaux à humains	Entre humains	Sens approximatif
<i>bory-da</i> (verbe)	- <i>Peskadu bory-da</i> -Offrir au poêle	-[<i>Peska, buya</i>] <i>bèjurè, nekajè bory-da</i> - [le poêle, esprit univers naturel] offre du renne sauvage et de la zibeline		- <i>Damgajè, saharè bory-da</i> - <i>Du tabac, du sucre offrir</i>	« don » (d'indénombrable dans le langage courant)
<i>njèyu-da</i> (verbe)	- <i>Peskadu njèyu-da nada</i> - Au poêle, il faut ...	-(sans sujet) <i>Neyu-da ullèjè, tokkijè</i> - ...de la viande, de l'élan	- <i>Bèjun njèyudiḡan</i> -Le renne sauvage ...		« don »
<i>maja-da</i> (verbe)		-(sans sujet) <i>majadiḡan</i> -	- <i>Bèjun majadiḡan</i> -Le renne sauvage...		« refus »
<i>siḡkèn</i> (nom)		- <i>Siḡkèjè ačīn</i> -pas de chance à la chasse	?		-« chance » -insecte <i>Sirex</i> géant (esprit de <i>bèjun</i>)

Fig : Emplois des termes relatifs à la chance et la non chance, dans la relation humains/esprits/animaux

La distinction que j'ai opérée entre esprits et animaux est relative à l'emploi des différents verbes. Nous verrons au cours de ce qui suit, que les animaux et les esprits pourvoyeurs de gibier sont, dans certains cas, perçus par les Évenks en un seul ensemble. On voit ici que les verbes réservés à l'expression de « don » (chance) ou de « refus » (non chance) dans une relation à sens unique d'esprit à humains, s'appliquent également d'animaux à humains.

Pour résumer le sens du verbe *njèyu-da*, les nomades disent : « C'est donner, bien évidemment ! On donne au poêle pour qu'il nous donne du gibier, c'est comme le *nimat* [partage équitable de la viande entre membres d'un même campement] entre hommes : tu donnes, tu reçois, tu donnes, tu reçois, etc. ».¹²³

¹²³ Ce terme est absent de la littérature ethnographique, à l'exception d'une brève mention chez Vasilevič (1930 : 65) : *n'jhutkal !* disaient les Évenks au feu en jetant un morceau de viande dans le foyer avant de manger le produit de la chasse. Vasilevič traduit ce terme par « tue ! », mais elle n'analyse ni ses sens, ni ses emplois. Dans les dictionnaires, on ne trouve que deux termes ressemblants : le verbe *n'èhut-mi*, qui chez les Évenks de Timpton désigne le rituel de divination sur omoplate de renne ou d'élan (Cincius 1975 : 655, Romanova & Myreeva 1968 : 119) ; et, *nexuvkèn-mi*, qui chez les Évenks du Iénisséï signifie « jeter une offrande dans le feu ». L'auteur identifie ce verbe religieux comme venant de *nèxu-mi* « sentir » (dialecte du Iénisséï) et traduit littéralement l'expression de don au feu par « donner à sentir » (Vasilevič 1958 : 290).

2.1.4.5.2 La notion de « tuer » ou l'expression de la chasse chanceuse

Il est une question que l'on doit poser à chaque nomade revenant de la chasse, lorsqu'il rentre dans la tente, ou entre chasseurs lorsqu'ils se rencontrent. L'importance de cette question est telle, que, même s'il est déjà au courant, un chasseur doit toujours la poser à ses confrères du même campement en entrant dans son logis. Cette question est *va:nny ?* (as-tu tué ?) et est suivie de la demande de précisions *adyvè ?* (combien ?). La réponse à cette question est *va:kun !* (Et comment, que j'ai tué !), si la chasse a été heureuse, le chasseur et les siens marquent alors leur joie.¹²⁴ Si en revanche la chance n'était pas au rendez-vous, affichant son dépit, le chasseur répond simplement *èçè !* (non !). Suit une longue séance de palabre où le chasseur raconte en détail son parcours, la topographie rencontrée, les traces observées, etc., jusqu'à sa rentrée au campement. Puis chacun y va de ses expériences fraîches ou anciennes de chasse¹²⁵. Ce verbe est employé de manière récurrente à chaque fin de saison de chasse, en particulier lorsque les nomades de différentes aires géographiques se rencontrent à la veille de la « fête des éleveurs de rennes ». En même temps qu'ils se serrent la main pour la première fois de l'année, ils se demandent, *Andahičenny ? Adyvè va:ča ? Bèjučenny ? Adyvè va:ča ?* (As-tu chassé la zibeline ? Combien as-tu tué ? As-tu chassé le renne sauvage ? Combien as-tu tué ?)¹²⁶

Le verbe *va:-da* signifie « tuer », mais dans un sens particulier. Il s'emploie pour un homme, pour un animal pendant la chasse ou pour un insecte. En revanche, il ne peut s'employer ni pour un renne domestique, ni pour un chien ou pour du poisson.¹²⁷ Dans les dictionnaires, on trouve pour cette racine *va:-* comme sens commun à toutes les langues toungouso-mandchoues (y compris le mandchou), « tuer ». En évenk, ce verbe signifie, outre « tuer », « obtenir un gibier », « blesser quelqu'un ou un animal », « tuer de chasse ». Les dérivés de la même racine donnent les sens « tué », « lieu de lutte », « lieu de chasse »,

¹²⁴ L'arrivée de viande ou de fourrure sur un campement est considérée comme un don de la nature qui permettra à tous de vivre ou de s'alimenter et qu'il faut donc accueillir dans la joie, car la chance à la chasse reste rare et est le fruit d'efforts considérables du chasseur. Les enfants apprennent tout petits qu'il est interdit d'avoir pitié du gibier tué, car cela pourrait faire partir la chance à la chasse de ses parents.

¹²⁵ Ces palabres ont, outre une fonction éducative pour les jeunes, une fonction rituelle : conter les chasses chanceuses, selon le principe du « dire, c'est faire » et faire rire l'assistance avec des passages humoristiques. Aux dires des Évenks, ces récits de chasse appartiennent au champ sémantique de *èvi-*, « jouer pour bien vivre » en évenk. G.I. Kèptukè (Varlamova) a su montrer la similitude des fonctions rituelles des récits de chasse, des mythes et contes avec les rituels chamaniques (1996 : 33). R. Hamayon a identifié le but de ces récits comme « réjouir les esprits pour obtenir la chance » (1990 : 396).

¹²⁶ Alors qu'avant la chasse, les terminologies montrent que le gibier est considéré comme une partie d'un tout et comme un indénombrable (par l'emploi du génitif partitif), après la chasse, au contraire, le gibier est compté en nombre de têtes, comme un dénombrable.

¹²⁷ Pour signifier que l'on a obtenu du poisson, on utilise un tout autre verbe : *ollojo djava-ta*, littéralement « attraper du poisson ». Ce verbe « attraper » est couramment employé pour dire « attraper un objet », « attraper une renne dans l'enclos », etc.

« blessure » (Vasilevič 1958 : 77, 1957 : 167). On trouve d'autres dérivés comme *va:ktèči* « chasseur chanceux », ¹²⁸ *va:ldy-* « faire la guerre, se battre », *va:na-* « aller à la chasse », *va:naža*, « chasseur, assassin » et un terme vieilli, *va:ptin* signifiant « perche sur laquelle on dépose les restes d'un renne domestique sacrifié avant la saison de chasse » (Cincius 1975 : 127). Enfin, *va:la* est le nom de l'esprit « mangeur d'âmes humaines » que les Évenks de la Sym effraient en jetant des paillettes de fer dans le feu et en s'enduisant le front de graisse animale pendant le rituel collectif de printemps *ikènipkè* (Vasilevič 1957 : 157). On voit donc dans le champ sémantique évoqué ci-dessus, quatre notions croisées, ainsi juxtaposées : tuer/blessure et chasser/se battre. Ceci implique que *va:-da* désigne un certain type de « tuer », associé au combat. ¹²⁹

Eh bien justement, en évenk, il existe un autre verbe signifiant « tuer », portant cette fois une connotation négative. Il s'agit de *tèpuli-da*. Ce verbe s'emploie pour le renne domestique, le chien, ou aussi bien pour l'homme, mais en aucun cas pour le gibier. Il signifie abattre un renne, un chien et met l'accent sur le processus suivant : attraper le sujet, l'attacher et le mettre à mort par un coup de hache sur la nuque, par un coup de couteau ou encore par un coup de fusil à bout portant. Voici un exemple d'emploi de ce verbe qui permet d'en comprendre mieux le sens. Un reportage montrait les chasses massives pratiquées dans le Nord sibérien, où les chasseurs en bataillons attendent sur la rivière le passage des migrations de rennes sauvages et les tirent un à un lorsqu'ils sont dans l'eau, donnant ainsi lieu à un carnage. Voyant ce reportage, les Évenks disaient avec effroi *Kirè tèpuli-djèrè !* Ainsi, ce verbe désigne une certaine façon de donner la mort qui ne laisse aucune chance de survivre à la proie. Ce « tuer » est considéré par les Évenks comme cruel, injuste, négatif et lourd de responsabilité. Et en dehors des sacrifices rituels ou de l'abattage de renne domestique pour survivre, *tèpuli-da* est considéré comme *ɲa:lymo !* Cette expression exprime l'effroi éprouvé devant la transgression des interdits les plus importants et devant entraîner de lourdes conséquences pour le groupe humain.

C'est donc ce dernier verbe qui porte la vraie notion de « meurtre ». Ainsi, quand le nomade rentre de chasse en disant *va:kun !*, c'est comme s'il exprimait sa joie d'avoir « gagné

¹²⁸ Le suffixe *-či* s'emploie dans la langue courante et marque l'appartenance de quelque chose. Nous l'avons vu dans l'expression *hoktoči bihinny ?* (es-tu quelqu'un à route), ou dans *oroči bihinny* (as-tu des rennes en propre ?). Or *va:ktè* est la blessure. Ainsi, *va:ktèči* pourrait se traduire littéralement comme quelqu'un « à blessures », qui atteint souvent l'animal.

¹²⁹ Cependant, pour demander si une chasse à l'ours ou à l'élan a été chanceuse, les nomades utilisent plus volontiers *bultanny ?* Nous retrouvons ici encore cette racine iakoute, qui en évenk a deux significations, la technique de chasse consistant à « poursuivre un animal jusqu'à sa tanière » et la « chasse chanceuse ». Ceci nous renvoie-t-il au statut particulier de ce type de gibiers dans les classifications vernaculaires ? Pour l'ours en tout cas, les rituels post-mortem diffèrent de ceux des autres types de gibier.

un combat égal et juste avec son gibier ». Le « tuer » de chasse évenke prend le sens symbolique de la victoire après une lutte commune et se démarque de l'idée, lourde de sens du « meurtre »¹³⁰ (voir Fig. *Emplois et objets des deux verbes de « tuer »*).

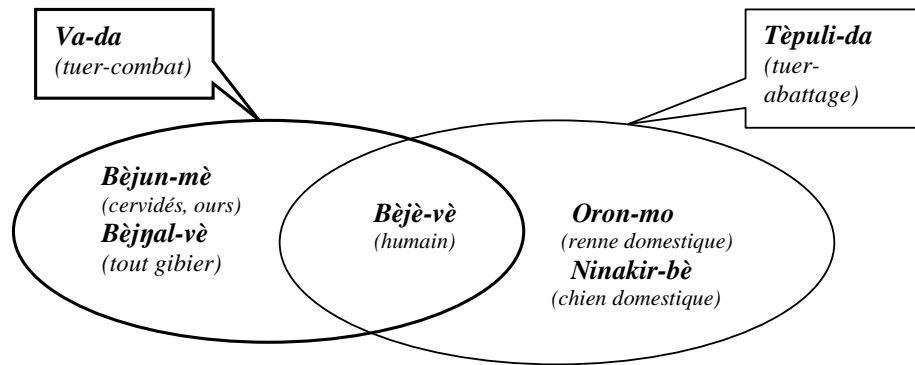


Fig. *Emplois et objets des deux verbes de « tuer »*

Les compléments d'objets des deux verbes « tuer » sont à l'accusatif en *-vè/va* (*-mè/ma/mo*). On remarque que les compléments d'objets attachés au verbe *va-da* s'organisent en trois catégories vernaculaires, désignées par des termes qui ont en commun la racine *bèj*. Ces catégories (réductibles à « humains » et « animaux sauvages ») ne sont autres que celles, qui, selon les représentations cynégétiques, sont en relation de don et contre-don de vies.

Dans la chasse, dans ce combat égal, la prise d'une vie animale n'est pas ignorée et les Évenks la mettent parfois en relation avec l'homicide, comme en témoigne ce monologue de chasseur :

« Comment peut-on tuer un homme ? On ne doit pas pouvoir vivre tranquille après ça. Moi, par exemple, je ne me sens pas tranquille, en une vie combien ai-je tué de rennes sauvages et autres animaux, combien ai-je abattu de rennes domestiques pour le sovkhoze. Maintenant, j'hésite même parfois à tirer, alors tuer un homme, on ne peut pas survivre après ça... ! »

Un interdit de chasse montre une association directe entre le « tuer » animal (de chasse ou domestique) et l'homicide et souligne également ce qu'on pourrait appeler « le poids de la prise de vie » :

« Ne t'endors jamais avec les mains couvertes de sang séché [animal], lave toi les mains, sinon tu tueras un jour un homme ! »

Le discours précédemment mentionné semble quelque peu emphatique, dans la mesure où les chasseurs hésitent rarement à tirer (sauf sur le gibier hors saison et sur les femelles gravides ou suitées), car de la chasse dépend la survie du groupe humain. Mais il

¹³⁰ On comprend alors pourquoi la technique de piégeage, qui ne laisse que peu de chance à l'animal et exclut le combat entre chasseur et proie, n'est pas une technique de chasse valorisée.

montre bien que les chasseurs ont une vive conscience d'ôter la vie et que le fait d'accumuler cet acte avec les années accroît ce sentiment de lourde implication.

Selon les représentations évenkes, le chasseur obtient de gibier uniquement ce que les esprits veulent bien lui donner ou l'animal qui veut bien s'offrir à lui. Ainsi, chaque prise de vie ou « tuer de chasse » ne serait autre chose que le « savoir saisir » ou l'acceptation d'un don de l'environnement naturel. De plus, nous verrons dans le chapitre sur les rituels funéraires des animaux, que les Évenks font très attention à respecter gestes rituels et interdits destinés à s'assurer de la renaissance prochaine de l'animal.

2.1.4.6 À propos de la chance

2.1.4.6.1 Les aspects et composantes de la chance à la chasse

Nous avons vu que les Évenks pensent les résultats de la chasse, comme une relation de don et contre-don avec l'environnement naturel et l'esprit ou le principe le gouvernant *buya*, et que l'enjeu de la chasse qui est la survie du groupe social, implique la prise de vies animales. En contre-don, les hommes offrent une portion de leurs mets (par l'intermédiaire du poêle¹³¹), aux esprits, mais ces derniers peuvent avoir d'autres exigences, directement liées à la vie même du chasseur, comme en témoignent les nombreux récits recueillis sur le terrain.¹³² J'ai entendu maintes fois sur le terrain que le chasseur qui a « chassé » trop d'ours finit un jour par être tué par un ours, qu'une chasse exceptionnellement chanceuse, au-delà de toute espérance est mauvais présage et fait planer un danger de mort sur le chasseur ou ses proches, qu'un chasseur dont la femme est enceinte ne doit pas trop chasser, et qu'un chasseur qui depuis plus d'un an n'a plus du tout de chance à la chasse est en grave danger de mort. Ce dernier exemple se comprend de la manière suivante : s'il n'a plus de chance à la chasse, c'est que les esprits ne veulent plus lui donner de gibier, que l'accord d'alliance ou de don et contre-don n'est plus accepté par les esprits et que le seul don qu'accepteraient ces derniers serait la vie même du chasseur. Une Évenke m'expliqua le suicide de son fils de la sorte :

« Il n'avait plus du tout de chance à la chasse depuis un an et demi, ce sont les esprits qui l'ont pris ! ».

¹³¹ Lors que les Évenks « donnent au feu », ils jettent leurs offrandes dans le trou de la porte du poêle, qu'ils nomment *amga/amya*, littéralement « la bouche » (pour les humains et les animaux). Matériellement, ce geste permet la circulation d'air dans le poêle entre le tuyau extérieur et l'intérieur de la tente et n'est donc pas effectué uniquement dans un but rituel.

¹³² Roberte Hamayon a consacré une grande partie de ses recherches à étudier ce phénomène chez les peuples sibériens et en relation avec l'alliance et le chamanisme (Hamayon 1990 : 389-424). É. Lot-Falck analyse également cette conception de la chasse (1953 : 164), ainsi qu'Anisimov (1958 : 19). Les matériaux de terrain que j'avance ici confirment pleinement leurs analyses à ce sujet. Il est donc intéressant de voir que ces conceptions autour de la chasse, du cycle de vie et du chamanisme sont encore aujourd'hui présentes et actives dans les représentations évenkes, malgré tous les changements et bouleversements historiques.

C'est dire le terrible enjeu de l'obtention et de la conservation de la chance à la chasse.¹³³

Pour les Évenks, la chance à la chasse est à plusieurs « niveaux » : - la chance exceptionnelle chez certains rares chasseurs qui obtiennent tous les types de gibier et en quantité supérieure aux autres. Ces derniers, on l'a vu sont considérés comme des chamanes potentiels. Par cette association d'idées, les nomades entendent que ces « chanceux » ont des accords particuliers avec les esprits et tous les animaux (accords que tout un chacun ne peut obtenir) ; - la chance rare des chasseurs ordinaires qui ont quelques fois dans leur vie une chance exceptionnelle, comme par exemple sept rennes sauvages dans une journée de chasse ; - et enfin, la chance ordinaire que tout chasseur peut avoir et que les nomades expliquent ainsi : « tous les chasseurs ont quelques espèces avec qui ils auront presque toujours de la chance et d'autres qu'ils n'arriveront pas à obtenir » et « parmi chaque espèce, un certain nombre d'individus lui sont destinés pour chaque saison ».

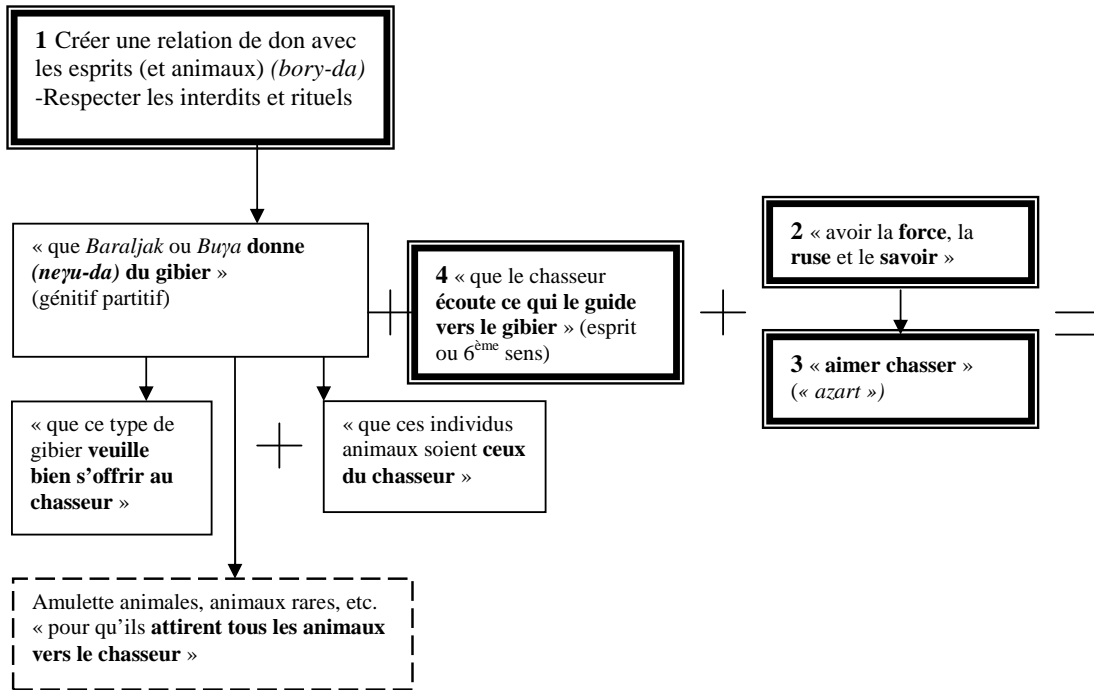
Mais quelle est donc la recette pour obtenir de la chance à la chasse, de la plus ordinaire à la plus exceptionnelle ? Voici un tableau qui synthétise les explications des chasseurs qui ont bien voulu se livrer sur le sujet :

En premier, il faut créer un rapport d'échange avec l'esprit pourvoyeur de gibier : Lorsque les nomades s'installent pour la première fois sur un lieu jusque là dépourvu de vie humaine, ils doivent à leur premier repas en ces lieux jeter viande, graisse, pain ou alcool dans la bouche du poêle et lancer ainsi un défi à l'esprit : « C'est la première fois que nous vivons ici ! Y serons-nous bien ? Aurons-nous ou n'aurons-nous pas de gibier ici ? Si nous n'obtenons rien ici, nous ne reviendrons plus jamais ! ». Lorsqu'il s'agit d'un campement déjà habité, les hommes peuvent se contenter de nourrir les esprits après résultat, une fois le gibier obtenu ou lorsque la chance tarde à venir. Un autre type d'accord doit être proposé, cette fois, au plus fort des esprits pourvoyeurs, ce que les Évenks que j'ai rencontrés appellent le *baraljak* forestier. Pour ce faire, au début de chaque saison de chasse (printemps et automne), un ancien va en zone *sauvage* « discuter en tête à tête » et nourrir l'esprit afin d'obtenir de la chance pour la saison ». ¹³⁴

¹³³ Les Évenks disent que le suicide existe aussi chez certains animaux. Ainsi l'écureuil qui connaît la famine et ne peut nourrir les siens « se laisse tomber sur une branche en forme de fourche, afin de s'y pendre ». Le deuxième cas de suicide animal semble appartenir à un autre registre symbolique : « la souris se suicide si elle se réveille trop tard et manque le merveilleux spectacle du lever de soleil », dit-on le matin aux enfants.

¹³⁴ J'ai décrit ce rituel dans le chapitre « Gestion de l'espace et du temps pour l'exploitation des ressources naturelles ».

Fig. : *Les composantes de la chance à la chasse, actions des hommes, actions des esprits*



Les composantes de la chance à la chasse relèvent tant des esprits (dans les encadrés simples), que de ce que doit saisir ou acquérir le chasseur (dans les encadrés gras par ordre de 1 à 4, entre ses premières chasses et l'acquisition de son expérience). Dans l'encadré en pointillé, j'ai indiqué ce qui est indispensable à l'obtention de la chance exceptionnelle.

La chance à la chasse n'est donc pas seulement une affaire d'esprits (ou d'animaux) : il y a ce que les esprits donnent et ce que le chasseur doit saisir. Reprenons maintenant un à un les composantes de la chance à la chasse. La relation de don et contre-don avec les esprits se crée, comme nous l'avons vu, mais s'entretient également. Il convient de donner au feu avant ou après la chasse, mais, comme disent les Évenks, « pas trop souvent et en petite quantité, sinon l'esprit devient exigeant, gourmand et avide et il sera de plus en plus difficile, voire dangereux d'obtenir quelque chose de lui !»¹³⁵ On donne au feu un peu de tout ce que l'homme prise (alcool compris), mais aussi du gras de zibeline ou des Sirex géants. Pour conserver la chance à la chasse, il faut respecter d'innombrables interdits, comme ne pas s'asseoir sur une peau ou une carcasse sanguinolente, ni piétiner ou marcher sur du sang, respecter les rituels post-chasse et post-consommation pour toutes les espèces de gibier, ne

¹³⁵ Sous-entendu : « il pourrait exiger notre vie ».

jamais se moquer ou rire des animaux, ne pas afficher ses intentions ou plans de chasse, comme par exemple ne jamais sortir de son sac de rangement les planches à tendre la peau de zibeline avant d'avoir tué la première bête de la saison, etc. Le chasseur doit acquérir le savoir et la ruse nécessaires à la localisation et à l'approche des animaux, mais il doit aussi avoir le goût de la chasse.

Il doit pouvoir se prendre au jeu de la poursuite, oubliant fatigue et difficulté, c'est ce que les Évenks appellent en russe « *azart* ». Cette dernière notion n'a absolument rien à voir avec notre mot « hasard » et relève de l'amour de la chasse, du désir d'obtenir, de l'acharnement au combat et du fait d'y croire.¹³⁶ Comparant plusieurs jeunes chasseurs, un ancien disait : « Parmi les nomades, il y a et il y a toujours eu toutes sortes de chasseurs. Les vrais chasseurs, ceux qui avec l'âge auront une chance exceptionnelle, sont ceux qui aiment chasser, ceux qui se prennent au jeu du combat avec l'animal. Par exemple, la plupart des chasseurs se contentent dans leur sortie de chasse de faire un simple aller-retour le long d'une route à la sortie du campement dans l'espoir de trouver des traces, mais ce n'est pas comme ça que l'on obtient le gibier de *baraljak* ! Pour devenir un chasseur chanceux, il faut vraiment croire et vouloir obtenir en réalisant des sorties de chasse formant un large cercle, sur un grand territoire le long des routes qui entourent le campement. Oui, les traces de nos gibiers se trouvent sur les routes partant de notre campement, mais encore faut-il les chercher vraiment, avoir la force, la rage et l'entêtement, c'est comme ça que vient la chance ! ». Si cette conception semble relativement logique, voire banale, elle est cependant perçue par les Évenks comme une qualité ou un don en quantité limitée. Par exemple, ils considèrent que la plupart des hommes ou des femmes, mais également des chiens qui ont commencé très jeunes à chasser, perdent en vieillissant ce *azart*. À chaque début de saison de chasse à la zibeline, les nomades se demandent à voix haute à propos de leur chien : « Est-ce qu'il lui reste encore du *azart* ou non ? », comme si ce goût, cette force d'y croire, cet entêtement à obtenir la chance pouvait disparaître. On peut donc se demander si pour les Évenks, cette composante de la chance à la chasse dépend uniquement des hommes ou relève d'un don des esprits. C'est en tout cas ce que j'étais tentée de croire à l'écoute de ce genre d'expression : « Il a trop chassé [tué], il n'a plus de *azart* ! », comme s'il s'agissait d'un capital épuisable.

Enfin, pour saisir la chance qui lui est proposée par les esprits, le chasseur doit savoir écouter ce qu'on pourrait appeler le « 6^{ème} sens » et ce que les Évenks expriment de la sorte :

« Le matin je me lève et quelque chose me dit d'aller dans telle direction et même si la veille j'avais d'autres plans, il faut que j'écoute ce qui me dit, « dans telle direction tu trouveras quelque chose », et ça

¹³⁶ Tous les chasseurs disent « quand tu pars à la chasse, il ne faut surtout pas que tu doutes que tu trouveras du gibier ! » En russe, le mot « *azart* » signifie « audace », « frénésie », « passion », « entrain », « emballement ». Je ne suis pas en mesure d'expliquer pourquoi les Évenks utilisent ce mot russe pour désigner cette composante de la chance à la chasse.

marche. C'est comme si c'était une force qui m'attirait là bas et je dois l'écouter ! Et quand je l'écoute, j'y trouve mon renne sauvage ou ma zibeline ! Mais encore faut-il savoir entendre et écouter celà ! »

Les Évenks disent que les chasseurs ne peuvent avoir de la chance avec tous les types de gibier. De plus, lorsqu'on les voit revenir bredouilles d'une chasse difficile et dure où pourtant ils excellent habituellement, ils disent « Ce n'était pas **ma** zibeline ! », « Ce n'était pas **mon** renne sauvage ! » et pour explication de chasse : « Je l'avais approché, je l'avais en pleine ligne de mire, j'étais même proche, je tire plusieurs fois et là, les balles ne le prennent pas, elles ne veulent pas l'atteindre, rien à faire, ce n'était pas mon renne sauvage ! » Sous la tente lors des palabres de la post-chasse, j'ai entendu dire maintes fois : « Lorsque ce ne sont pas les tiens, tu peux faire ce que tu veux, tu ne les auras pas, ils ne veulent pas se donner à toi et les balles ne les atteignent pas, c'est normal, eux aussi, ils sont comme nous, on a tous envie de vivre ! Mais lorsque ce sont les tiens, ils se tuent facilement, ce sont eux qui décident d'être les tiens ou pas ! » De plus, lorsqu'une saison de chasse à un gibier particulier prend fin et qu'un chasseur voit que sa chance vient à disparaître, il dit : « j'ai déjà tué tous les **miens pour cette saison**, ce n'est plus la peine que je chasse ». ¹³⁷

Lorsque je demandais si quelqu'un décidait, en dehors des animaux eux-mêmes de cette distribution saisonnière et quantitative de gibier par chasseur, les chasseurs disaient : « Sans doute que quelqu'un décide !, je ne sais pas qui exactement, c'est certainement *baraljak*, celui qui est dans le poêle ! »

Il est aujourd'hui difficile d'identifier précisément, au discours des Évenks, les noms des différents esprits, dont on devine la présence dans l'imaginaire collectif, ainsi que leurs fonctions respectives, tant les événements et pressions politiques ont fait reculer ce type de savoir dans la mémoire inconsciente et fait disparaître une partie des gestes rituels et des figures d'esprits. Néanmoins, il est probable que ce type de savoir ait été de tout temps, dans une certaine mesure, l'apanage des chamanes. J'attendrai donc de présenter les matériaux en ma possession avant de proposer une analyse globale des différents esprits et de leurs attributions. Pour l'instant, nous pouvons déjà entrevoir dans le discours des Évenks le schéma suivant, concernant la distribution des produits de la nature par les esprits (et les animaux) : Buça, l'esprit ou le principe gouvernant l'univers naturel distribue aux humains ses produits (baies, poissons et gibiers) ; Baraljak, esprit pourvoyeur de gibier est perçu en deux types : l'un, « sauvage », distribue plusieurs types de gibier pour la grande saison à venir, et l'autre, « domestique » (« celui qui est dans le poêle »), distribue plusieurs types de gibier, mais sur un territoire précis, celui entourant un campement donné. De plus, il semble

¹³⁷ Lot-Falck a semble-t-il quelque peu deviné la conception d'un quota saisonnier de gibier, par ce qu'elle appelle « la limitation des meurtres de chasse » : « Il y a comme une convention, passée entre l'homme et les êtres qui président la chasse.(...) Chaque année, une certaine quantité de gibier est, pour ainsi dire, allouée aux hommes et le chiffre n'en doit pas être dépassé... » (1953 : 163).

qu'un esprit gouvernant un type de gibier particulier choisit à quels chasseurs il offrira les siens. Et enfin, parmi les individus animaux, certains sont prédestinés ou se prédestinent eux-mêmes à un chasseur donné pour une saison donnée. Une lecture analytique et organisée du monde des esprits est troublée par la conception générique des animaux (entre individus et espèce) et des esprits (entre les différentes catégories) ; conception analysée par R. Hamayon (1990 : 381, 385-388).

Certains objets d'origine animale ou animaux eux-mêmes sont vus comme porteurs de chance avec pour chacun une efficacité particulière. Pour entretenir leur chance ordinaire, les chasseurs accrochent sur leur cartouchière ou sur leurs représentations d'esprits de chasse, les mâchoires des cervidés chassés. Mais il est d'autres objets censés apporter une chance à la chasse exceptionnelle (*bo:baj*), car ils proviennent d'animaux censé attirer vers eux (et donc vers le chasseur qui les possède) tous leurs semblables. Pour être efficaces, ces objets ne doivent ni se vendre, ni se montrer et c'est à peine si on le dit quant on en possède un. Il s'agit tout d'abord d'une sorte de poche ovoïde que l'on trouve dans la viande de renne sauvage. « Elle contient un peu de poils de tous les animaux de la forêt et ils viendront tous à toi si tu les possèdes ».¹³⁸ Il peut s'agir aussi d'un os de cervidé ou d'ours à la forme inhabituelle pouvant rappeler un gibier noble. Dans la catégorie des animaux peu ordinaires, on trouve les zibelines à 6 ou 7 doigts, des zibelines blanches, des rennes sauvages *bugdy* avec des taches blanches sur la face, des élans blancs, etc. Tout chasseur à qui s'offrira ce type de gibier, conservera précieusement et secrètement les os, la patte, afin que la chance exceptionnelle puisse lui venir. Il peut s'agir encore d'un jeune renne sauvage né au printemps précédent et obtenu à l'automne *mèḡnan* : « Si tu vois un *mèḡnan*, c'est qu'il s'offre à toi, et c'est extrêmement rare. Si tu arrives à l'obtenir, il attirera à lui, et donc à toi, tous les rennes sauvages et ton année sera des plus exceptionnelles ! » Le terme générique pour désigner ces « porteurs de chance hors du commun » est *bo:baj*. Les Évenks considèrent que voir un tel animal ou trouver ce genre d'objet est un présent des esprits qu'il ne faut pas manquer. Ne pas le saisir, comme ne pas tirer sur l'animal rare aperçu serait s'assurer une très mauvaise année, voire vie de chasse. Aussi dit-on des chasseurs à la chance exceptionnelle *bo:bajči bihin* ! (il est [quelqu'un] à

¹³⁸ Selon I.S. Gurvič, les Évenks de la région d'Olenëk croyaient que les esprits des lieux n'étaient pas les seuls à diriger les bêtes sauvages, et que les rennes sauvages avaient leur propre « esprit-maître », personnifié par une boule de poil sous-cutanée, parfois de taille importante, qui se trouve dans le cou (1948 : 87). Il se peut que l'auteur décrive notre *bo:baj*. Anisimov note également l'existence de cette amulette animale. Les Évenks du lénisséï pensaient que la maîtresse de la terre (*dunnè musun*) conservait les *siḡkèn* (ici, amulettes animales) de tous les animaux de la forêt, dans une petite poche, blottie sous sa veste, contenant des poils de tous les animaux de la forêt. Pendant les rituels, le chamane devait venir lui demander ou lui voler quelques uns de ces poils afin d'obtenir du gibier pour les siens (Anisimov 1958 : 23, 25).

bo:baj,¹³⁹ quelqu'un à qui les esprits ont fait un don exceptionnel) et dans ce cas, la chance à la chasse hors norme n'est pas vue comme mauvais signe ou faisant planer un danger de mort sur la famille nucléaire du chasseur. Cet accord particulier avec les esprits peut tout comme la fonction chamanique s'hériter d'une génération à l'autre.

2.1.4.6.2 *Rituels pour faire venir et revenir la chance à la chasse*¹⁴⁰

Si tous les gestes de chasse veillent à éviter de faire partir la chance, il est certains rituels qui ont précisément pour but de faire venir ou revenir la chance à la chasse. Il s'agit principalement de deux rituels qui portent les mêmes noms, mais qui sont effectués dans deux contextes différents.

Le premier a lieu couramment en été et se pratique sans que la chance ait disparu. Il consiste à jeter dans le feu un sirex géant, grand insecte de 6 à 8 cm de long avec une très longue tarière, que les Évenks appellent « fusil », « couteau », « nez » ou « pénis ».¹⁴¹ Il est inoffensif, apparaît rarement et lorsque c'est le cas, hommes, femmes et enfants se précipitent vivement pour l'attraper et le jeter dans le feu (le foyer, un feu de cuisson externe ou un feu de fumée) en disant « *Njèjudan !* » (qu'il donne du gibier !). Ils expliquent que cet insecte est l'âme du *bèjun*. Ici, c'est le sens ancien qui importe, car on considère qu'il peut offrir aussi bien des rennes sauvages ou des élan que des ours pour l'année à venir. « Tu vois bien, quand on le jette dans le feu, ça sent la viande grillée ! » Pour justifier encore que cet insecte est comme le double des *bèjun*, les Évenks affirment qu'il mange du bois, comme l'élan, qu'il a un gros pénis comme l'ours, l'élan ou le renne sauvage. Cet insecte est appelé tantôt *bèjutkan /bèjukan* (petit bèjun¹⁴²), tantôt *siḱkèn* (la chance à la chasse).¹⁴³

Le deuxième est effectué uniquement si la chance à la chasse a disparue. Peu d'Évenks pratiquent encore ce rituel et, dans ce cas, ils font toujours appel aux anciens. Les nomades ont peur de réaliser des rituels dont ils ne sont pas sûrs de la procédure, exprimant la peur

¹³⁹ Sur le terrain, ce terme est parfois utilisé dans le langage courant pour désigner la graisse ou l'huile de cuisine. Dans les dictionnaires, on ne trouve rien, si ce n'est *bobèj*, qui en nanaï et en mandchou signifie « richesse, trésor », et qui, selon l'auteur viendrait du chinois (Cincius 1975 : 86). Mazin (1984 : 27) donne le terme oroçon *bobèj* désignant ces amulettes animales considérées comme sièges d'âmes animales.

¹⁴⁰ Vasilevič donne un inventaire complet des rituels de chasse chez les différents groupes régionaux évenks (1957 : 163-170, 1969 : 234-240, 1930).

¹⁴¹ Sirex géant *Urocerus gigas* L. de la famille des *Siricidae*, en Europe il mesure 4 cm de long, sa tarière n'est pas reliée à une poche de venin, la femelle est plus grosse que le mâle, il vit dans les forêts de conifères et loge dans les arbres abattus, pond ses œufs dans le bois sans écorce ou dans le bois débité par les hommes. Il vole de juillet à l'automne et fait entendre un bourdonnement grave (*Grande encyclopédie des insectes* 1991 : 402)

¹⁴² Le suffixe *-kan* a plusieurs acceptions en évenk, qui en fait ressortent d'une seule idée, celle du « jeu » : il sert de diminutif, tant pour désigner un enfant ou une personne de petite taille, mais désigne également les jouets et les figurines d'esprits, ce qui, pour les Évenks, revient au même. Par exemple *orokon* désigne ces représentations de renne en bois avec lesquels les enfants jouent et celles réalisées par le chamane pendant un rituel, *èvikan* désigne les jouets des enfants et les représentations d'esprit, etc.

¹⁴³ Ce rituel de don d'insecte-« âme de gros gibier » est succinctement évoqué par G.I. Kèptukè (1996 : 26).

d'envoyer, par une mauvaise manipulation, leur « âme » (principe vital) « hors du monde des vivants ». On comprend qu'un rituel relatif à la chance à la chasse, concept basé sur le principe de don et contre-don entre le groupe humain et l'environnement naturel, s'il est mal exécuté, peut, selon les représentations évenkes, se solder par l'offre (ou l'envoi) involontaire d'une vie humaine aux esprits pourvoyeurs de gibier. J'ai eu cependant l'occasion d'en observer un. L'un des chasseurs du campement souffrait d'un manque de chance à la chasse depuis plus d'un an, il n'obtenait pas assez pour survivre et cette situation le perturbait d'une part, parce qu'il avait beaucoup de mal à se nourrir, mais d'autre part aussi parce qu'il avait peur pour sa propre vie, c'est ce que les Évenks appellent *majapki*. Désespéré, il avait même failli commander une médaille porte-bonheur dans un journal local à sensations. Le fils du frère de son grand-père, un ancien, vint le voir et ils réalisèrent un rituel portant le nom de *siñkèn* ou encore *bèjukan*. Cette fois, il ne s'agit pas de l'insecte, mais d'un rituel bien plus complexe. Ce rituel relève de ce que É. Lot-Falck appelle la « magie sympathique ». Il faut tout d'abord tuer un tétras femelle (ou à défaut un tétras mâle) ou un geai sibérien (*Cractes infaustus*), puis réaliser une maquette de renne sauvage ou d'élan, en saule de Sibérie,¹⁴⁴ plié et lié, afin que « tout soit représenté », le corps, de grands bois, quatre pattes et une queue, et qu'il puisse se tenir debout. Puis, on enduit cette carcasse de sang et on colle plumes et duvet du tétras femelle, afin de représenter la fourrure du cervidé. Les entrailles du tétras placées à l'intérieur de la cage thoracique de la maquette, figurent celles du cervidé. Puis, le soir venu, on sort de la tente pour aller déposer la maquette à la lisière du territoire de campement, pas trop loin de la tente. Devant la maquette, si elle représente un renne sauvage, on place du lichen à ses pieds, si, en revanche, il s'agit d'un élan, on dépose du saule de Sibérie. Le lendemain matin, au petit jour, lorsque tout le monde dort encore, le chasseur non chanceux part seul avec son fusil et, prenant ses distances, il vise la maquette et tire une fois, deux fois. Si elle n'est pas tombée, il s'approche et à l'aide du canon pousse la maquette pour la faire choir. À l'endroit où la maquette a chuté, le chasseur mime le dépeçage de l'animal, puis repart les mains vides dans sa tente. Puis, il envoie un membre de sa tente vers « le lieu de chasse » pour rapporter au chasseur, sur une maquette de traîneau de charge, le simulacre de carcasse de cervidé. Ensuite, un ami doit venir rendre visite au chasseur et ils doivent mimer la découpe de la viande en quartiers, puis le partage équitable, le *nimat*. Les chasseurs déposent alors les restes de la maquette sur une petite plate-forme aérienne spécialement réalisée à cet effet et personne ne devra plus y toucher.¹⁴⁵ Ce n'est qu'après cela que tous se

¹⁴⁴ « *tal'nik* » en russe, *sièktè* en évenk, *Salix viminalis* L.

¹⁴⁵ Dans ce rituel, aucune fumigation au lède ou de quelque sorte que ce soit ne doit intervenir.

réunissent pour manger la viande du tétaras femelle (ou mâle), ou de geai sibérien, tout en offrant quelques morceaux au foyer du chasseur. Après cela, la chance à la chasse doit revenir.

Voilà donc un rituel qui n'est autre qu'une grande pantomime d'une chasse réussie et de tous les rituels ordinaires de chasse réunis. On retrouve ce genre de geste dans les jeux des enfants nomades, lorsque par exemple, ils miment le retour de chasse en chargeant sur le dos de leurs rennes en bois, des boîtes d'allumettes coupées en deux et remplies de mousse rouge pour figurer les bâts pleins de viande. Ils attachent aussi sur un traîneau de monte miniature le corps d'un petit oiseau, à la manière d'une carcasse de renne sauvage (voir photo en annexe). Les adultes encouragent ce genre de jeux, qu'ils considèrent comme porteurs de chance. On retrouve d'ailleurs exactement ces mimes de chasse, de la poursuite du gibier à sa consommation collective, dans le rituel de *l'ikènipkè*.¹⁴⁶ Notons que dans ce rituel, la maquette est en quelque sorte animée par la présence de vrai sang et organes vitaux et se termine par une réelle consommation collective de viande. Je n'ai pu cependant comprendre pourquoi la chair d'élan ou de renne sauvage devait être symbolisée par celle du tétaras ou du geai sibérien, ni pourquoi l'animal devait être représenté par une carcasse végétale. La représentation de gibier par un matériau végétal est fréquente chez les Évenks, au-dessus des berceaux pour enfants ou dans d'autres rituels de chasse (Mazin 1984, Vasilevič 1969). Enfin, ce rituel peut être pratiqué par n'importe quel chasseur et peut donc se passer du chamane.¹⁴⁷

D'après mes informateurs, *siĵkèn* est encore le nom d'un rituel collectif de chasse qui aurait été encore pratiqué dans les premières décennies du XX^e siècle et nécessitait l'intervention d'un chamane. Serguej Feodotovič Vasilev, fils de chamane, me raconta :

« Mon père m'a dit que quand il était petit, un [rituel] *siĵkèn* se pratiquait à chaque printemps pour obtenir plus de gibier (*bèjun*). En tout premier lieu, les gens se réunissaient nombreux et chassaient les canards. Puis, ils les mettaient à cuire et le chamane commençait immédiatement à « jouer » et pendant toute la nuit le chamane « jouait » et les canards cuisaient. Pendant ce temps, tour à tour les uns restaient pour assister le chamane et les autres dormaient un peu. Au petit matin, tous se réunissaient pour manger ensemble les canards et après ce repas, les hommes partaient aussitôt à la chasse. Une année, pendant ce rituel, une femme a accouché et

¹⁴⁶ Le lecteur trouvera en annexe une description détaillée de ce rituel, dont le mime de consommation et partage collectif, tel que Vasilevič l'a observé et tel qu'il est aujourd'hui pratiqué (Lavrillier 2003).

¹⁴⁷ Vasilevič décrit succinctement un rituel semblable, qu'elle nome *siĵkèlèvun*, comme couramment pratiqué chez les Évenks de l'Aldan-Amour, qui s'effectuait habituellement sans chamane, mais auquel ce dernier pouvaient occasionnellement participer (Vasilevič 1969 : 238). Mazin (1984 : 49-53) décrit une autre variante d'un rituel oročon dit *bèjutkan*, avec plusieurs maquettes de gibier en végétaux, qu'il a observé en 1977 chez des Évenks nomadisant dans la vallée de Tynda (Amour).

le lendemain, les chasseurs ont rapporté 12 élans et 12 ours. Alors, le chamane à dit, très content de lui « Eh bien, j'ai rudement bien joué cette fois-ci ! »¹⁴⁸

Les deux plus célèbres rituels collectifs et saisonniers des Évenks, le *sijkèlavun* et l'*ikènipkè* avaient également, en tant qu'événement totalisateur, la fonction d'obtenir du gibier pour l'année à venir, ainsi que de nouvelles naissances pour le groupe humain.

2.1.4.6.2.1 *Sijkèn, sijkèlavun, majin, baraljak, bèllèj*

Le terme *sijkèn* a plusieurs acceptions, centrées autour de la chance à la chasse. Nous avons vu qu'il désigne aujourd'hui, chez notre groupe évenk plusieurs rituels visant à obtenir « plus de gibier *bèjun* », comme le sirex géant, réceptacle de l'âme de gros gibier que l'on jette dans un feu ; et que dans certaines formules il désigne la chance à la chasse. Selon la littérature ethnographique, ce terme désigne la chance à la chasse, plusieurs rituels pour retrouver cette chance, l'esprit-maître d'un territoire de chasse, l'esprit-maître des animaux, les amulettes animales et les représentations d'esprits donneur de gibier. En tant que nom d'esprits, il désigne celui à qui les hommes demandent du gibier (Sym) et l'esprit de toute la taïga (Erbogočensk). Dans les régions Transbaïkalie-Amour et Viljuj-Olenëk, *sijkèn* et *majin* sont synonymes et désignent à la fois l'esprit gouvernant le « monde d'en-haut » et l'esprit du territoire de chasse, car, explique l'auteur, « l'esprit du monde d'en-haut est le maître des âmes des animaux comme des humains » (Vasilevič 1957 : 165-166 ; 1969 : 229, 238-239).¹⁴⁹ Mais, dans certains rituels, comme l'indique Vasilevič (1930 : 63) *sijkèn* et *majin* sont vus comme des esprits différents.¹⁵⁰ *Sijkèn*, l'esprit donneur de gibier vit au pied des buissons dans la forêt ou, chez d'autres groupes, dans le « monde d'en-haut ». Il a pour aide principal, la représentation d'esprit appelée *bèllèj* (Iénisséï),¹⁵¹ *baraljak* (Vitim-Olëkma) ou *bajanaï* (Iakoutie, du iakoute) (Vasilevič 1930 : 57-58, Anisimov 1958 : 16). Chez les Évenks d'Olenëk, *siinkèèn* désigne un esprit logeant dans le feu, les fissures dans l'omoplate de cervidés interprétées pour la chasse et la représentation d'esprit *baraljak* (Gurvič 1948 : 90). En tant que dénominateur de rituels, pour obtenir la chance à la chasse, *sijkèn* désigne plusieurs événements qui ont lieu à différents moments de l'année, collectifs ou individuels,

¹⁴⁸ Ce rituel que l'on ne retrouve pas dans la littérature ethnographique, est raconté telle une légende reconstituée, au sens de Lévi-Strauss.

¹⁴⁹ Pour plus de détails sur *main/majin*, voir « Entre chance et non chance : aucune place pour le hasard »

¹⁵⁰ Dans cet article, Vasilevič décrit un rituel évenk de la région du Iénisséï avec deux chamanes où les participants sont divisés en deux camps. Le premier camp est constitué des femmes sous l'égide de l'un des chamanes et a pour esprit partenaire *sijkèn*, esprit considéré comme féminin dans cette région, tandis que l'autre groupe, constitué des hommes et de l'autre chamane traite avec *majin* (ici esprit masculin).

¹⁵¹ Dans la majorité des dialectes de l'évenk, le verbe *bèlè-ta* signifie « aider », « prêter main forte ».

avec ou sans chamane. En dehors de ceux que j'ai déjà mentionnés ci-dessus, on en trouve quelques uns décrits par Vasilevič (1930, 1957, 1969). Quant au fameux rituel *siŋkèlavun*, il fut en premier observé et décrit par Vasilevič (1930 : 60-61, 1957 : 164-166). Pour l'étudier, Anisimov dit avoir dû se contenter des discours et dessins des anciens (Anisimov 1958 : 27-32). Ce rituel de plusieurs jours comprend trois grandes parties : le chamane doit se rendre vers l'esprit donneur de gibier *bugady musun* (qui a la forme d'un renne sauvage mâle ou d'un élan femelle) ; les chasseurs dansent en mimant les attitudes des différents types de gibier ; les chasseurs sont purifiés en passant sous un arc *čičipkan*.¹⁵² En somme, il me semble que l'on peut organiser les différents rituels *siŋkèn/siŋkèlavun* en deux caractéristiques : des pantomimes de chasses réussies (maquette de cervidés, le fameux *siŋkèlavun*, festin collectif) ; le nourrissage de l'esprit ou de sa représentation (insecte sirex géant, brochettes de viande partagées, graisse donnée à *baraljak*). Selon Anisimov, l'un des traits caractéristiques des rituels collectifs *siŋkèn* avec chamane est la pantomime dansée de la poursuite du gibier (1958 : 32). Il estime d'ailleurs que ce rituel a pris place dans l'événement collectif printanier des Évenks de la Sym, *l'ikènipkè*. Il en déduit que ces rituels collectifs d'obtention de gibier ont lieu au printemps chez les Évenks de l'ouest du Iénisséï et en automne chez ceux de l'est. Selon mon propre matériel, on trouve un rituel chamanique collectif au printemps, des rituels individuels au printemps et en automne (*baraljak* forestier), plusieurs petits rituels d'offrande d'insectes en été et enfin un petit rituel collectif ponctuel sans chamane, en cas de perte de chance. Mazin (1984 : 94-98) décrit en détail un rituel *siŋkèlavun* d'automne chez les Évenks-oročon.¹⁵³

Nous verrons que dans le contexte sédentaire des rituels de renouveau, le terme siŋkèn est sorti du contexte de la chasse : « Les Évenks urbains ont ravivé depuis quelques années la fête bakaldyn, de tradition le siŋkèlavun, où ils ne recherchent plus la chance à la chasse, mais la chance à la vie et c'est bien le vrai sens du terme siŋkèn » (Kèptukè 1996 : 26a)

Chez certains nomades, on trouve encore des figurines d'esprit pourvoyeurs de gibier, appelées *baraljak*.¹⁵⁴ Ils sont anthropomorphes en bois (touché par la foudre), ou en fer. Habillés de fourrure, ils doivent avoir un sac de couchage en peau. Les chasseurs lui

¹⁵² Cet arc en bois « purificateur », comme disent les ethnologues russes, du nom de *čičipkan* a également été observé comme rituel de chasse, chez les Évenks de l'Olenëk par Gurvič (1948 : 78-86).

¹⁵³ *Siŋkèlavun* est traduit par Vasilevič comme « silence alentour » (1930, 1969 : 229), par Anisimov, comme « imitation de l'écorchement d'un gibier » du verbe *siŋ/xiŋ-da* « écorcher » (1958 : 26).

¹⁵⁴ Dans son article de 1930, Vasilevič note ce nom d'esprit donneur de gibier chez les Évenks de l'Olëkma en latin, de la sorte : *bàrälak*. Dans la région du Iénisséï, cet esprit porte le nom de *bèllèj*.

accrochent les mâchoires de cervidés obtenues et les amulettes *bo:baj*.¹⁵⁵ Rangé dans un sac de transport spécial sur la place d'honneur de la tente, le *malu*, il ne doit jamais quitter la tente du chasseur. Si le groupe nomade restait longtemps sur un campement, on plantait un haut trépied derrière le *malu*, à l'extérieur, et on installait la figure d'esprit en haut pour que personne ne puisse l'enjamber, le piétiner ou en faire le tour. Au début de chaque saison de chasse, ou en période de non chance, le chasseur ou le doyen de la famille nucléaire doit le sortir, le mettre devant le feu, lui enduire la bouche de graisse ou de beurre, verser de la graisse sur un charbon ardent et y faire brûler un bouquet de lède. Baigné dans la fumée grasse (*imty*), on lui demande des animaux à viande et à fourrure. Parfois on le fait danser devant le poêle pour marquer son contentement. Si ce rituel n'est pas suivi de résultat, il sera tout d'abord grondé, puis en désespoir de cause, jeté dans un coin de forêt. N'importe quel chasseur peut se sculpter une telle figurine d'esprit, sa femme lui confectionne vêtements, chapeau et accessoires en fourrure, mais il ne sera efficace qu'à l'intervention du chamane, car c'est lui qui l'anime ou le charge en le nourrissant pour la première fois. C'est donc à cause de la disparition progressive des chamanes que ces figures d'esprits se font de plus en plus rares. Cependant, les nomades conservent et utilisent celles de leurs ascendants.

Voici un discours qui montre l'association d'idée entre l'insecte *siŋkèn* et la figurine d'esprit pourvoyeur de gibier : « Les *baraljak* doivent avoir des habits, une ceinture, un couteau, une pipe accrochée autour du cou, mais surtout un grand *opoto*, c'est-à-dire un grand pénis, un grand couteau, un fusil, un grand nez, en ceci ils ressemblent trait pour trait à l'insecte *siŋkèn*. Ces derniers sont « rouges » et ils ont un grand pénis. C'est sur ce grand *opoto* des *baraljak* que l'on accrochait du gras de viande et les *bo:baj*. Ils avaient des sacs de transport uniquement pour eux et pour toutes les amulettes de chasse, qui ne devaient pas être en contact avec les affaires relatives au foyer domestique, comme les objets féminins ou les poupées *sèvèkičan* représentant le couple »

Voici donc une association qui semble évidente pour les Évenks entre nez, pénis, fusil et couteau, tout ceci indiqué par le seul terme évenk *opoto* et considéré comme porteur de chance à la chasse. Dans le langage courant, ce terme signifie « pénis » d'humain ou d'animaux. Il est aussi présent dans une expression de peur, lorsque quelqu'un est brutalement surpris ou effrayé, il s'écrie *Opotoki:jè !*, ce qui fait rire l'entourage. Mais cette expression relève plus du vocabulaire féminin. Quoi qu'il en soit, cette association de significations semble nous rapprocher de l'hypothèse de R. Hamayon concernant la concrétisation sexuelle de la relation d'alliance dans les rituels de chasse.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Selon Anisimov, les accrocher était censé renforcer les pouvoirs de cette représentation d'esprit (1958 : 25)

¹⁵⁶ Dans les dictionnaires, on trouve uniquement *oporo*, qui en nanaï signifie « nez » (Cincius 1977 : 22).

Enfin, l'informateur désigne l'insecte comme « rouge ». En réalité, il n'est pas rouge, mais jaune et noir, mais ce qu'a voulu dire l'informateur, c'est qu'il porte une couleur ou un assemblage de couleurs rituelles. Les Évenks disent aussi des rennes sacrés blancs qu'ils sont « rouges ». La vraie couleur rouge, comme certains assemblages de couleurs sont considérés par les Évenks comme porteurs de chance (dans la chasse comme dans la vie). Il s'agit principalement des alternances noir/blanc ou clair/foncé, qui portent le nom de *čutulè*, (terme qui désigne aussi la végétation luxuriante de l'été) et de l'harmonie chromatique en noir (bleu foncé)/rouge/blanc que l'on retrouve sur tous les objets évenks, y compris ceux de chasse. Ces deux codes décoratifs se trouvent avec une grande densité sur les costumes et attributs de chamane. Orner de couleurs ou de motifs (*onjo-do*) fait partie des actions désignées par le terme générique *èvi-*, « jouer ».

Dans la même lignée, les Évenks considèrent que représenter du gibier sur leurs objets, comme par exemple sur les tapis en marqueterie de peaux (*kumalan*) est aussi une manière de s'attirer la chance à la chasse, selon le principe du « dire c'est faire ».

Parmi les rituels pour faire revenir la chance à la chasse, on trouve encore quelques gestes destinés à réparer la transgression d'un interdit. Par exemple, lorsque quelqu'un (homme, femme ou enfant) a enjambé, piétiné ou s'est assis sur un fusil, un couteau de chasse, un filet ou une canne à pêche, ce qui, selon les Évenks a pour effet de faire partir la chance, le propriétaire doit pratiquer un rituel de réparation. Il met le feu à un bouquet de lède et baigne de la fumée qui s'en dégage l'instrument concerné. Ce rituel se pratique également en début de saison de chasse ou de pêche ou lorsque l'on récupère un instrument de chasse ou de pêche d'un défunt.¹⁵⁷ Réaliser le rituel de fumigation au lède se dit *ulgani-da*, verbe qui désigne également l'offrande de rubans de tissus aux couleurs vives. La fumigation au lède est pratiquée dans de multiples intentions et contextes relatifs à la chasse, à la renniculture, au territoire domestique ou au cycle de la vie et de la mort, en contexte nomade comme sédentaire. Je l'analyserai donc plus loin. S'il est tentant, dans certains contextes, de considérer cette fumigation comme ayant une intention « purificatrice », elle pourrait aussi

¹⁵⁷ On retrouve la même démarche dans les rituels de fumigation des chasseurs, lorsqu'ils passent sous l'arc *čičipkan*, décrit par Vasilevič (1930 : 60-61) et Gurvič (1948 : 77-85). Ces descriptions ont été reprises par Mazin (1984), qui décrit également d'autres rituels avec l'arc *čičipkan*, qu'il a lui-même observé ou qu'il s'est fait raconter par ses informateurs évenk-oročon (Mazin 1984 : 42-43, 53-90). Ces rituels sont aujourd'hui pratiqués chez les sédentaires lors des rituels de renouveau.

être rapprochée de l'idée de don, et ceci, par son homonymie avec le dépôt de rubans, lequel est très vraisemblablement un rituel d'offrande.¹⁵⁸

Il est enfin un rituel que tous les campements exécutent à la fin de l'automne sans neige. J'avoue que j'aurais pu ne jamais l'identifier, tant les Évenks sont discrets dans leurs gestes rituels en général. Ce n'est qu'après avoir observé de manière récurrente, d'une année sur l'autre, et dans tous les campements, l'abattage d'une renne femelle fertile au même moment de l'année, que je suis venue à soupçonner là un acte rituel, et non pas un abattage purement alimentaire. Tout d'abord, les nomades abattaient systématiquement des femelles fertiles, alors qu'il aurait été plus bénéfique pour la reproduction du troupeau d'abattre un mâle. Ensuite, je surpris une conversation entre chasseurs de campements différents : « Une année, nous n'avions pas abattu en automne, avant la grande chasse, et nous n'avions aucun gibier. Mais quand nous abattons une femelle en début de saison, le gibier vient de lui-même à nous ! Tout l'hiver, nous mangeons à notre faim ! C'est étrange tout de même ! » Cette femelle est abattue, dépecée et consommée en commun par tous les membres du campement et l'abattage doit être suivi de ce que les Évenks appellent « la fête du ventre » qui consiste, au premier soir à manger de la viande à s'en faire gonfler le ventre.¹⁵⁹

2.1.4.6.3 Les signes de chance à la chasse

Les Évenks estiment que les esprits leur envoient des signes, permettant de deviner à l'avance le résultat de la chasse ou encore la direction à prendre. L'analyse de ces signes dévoile certains aspects du système de pensée lié aux classifications animales, au cycle de la vie des humains et des animaux et à certains mythes de création.

Il est assez rare qu'un corbeau *o:ly* vole au-dessus d'un campement, mais lorsqu'il y fait entendre son cri, les nomades se précipitent à l'extérieur pour l'observer, car « c'est lui qui indique au chasseur quand et dans quelle direction il trouvera du gibier ! ». Les Évenks font la distinction entre le *o:ly*, le plus grand des corbeaux et les autres de plus petite taille (*turaki*). Le grand corbeau est vu comme un allié de chasse et considéré comme un oiseau sacré. Il apparaît dans plusieurs mythes de création, dont un qu'a récolté Liudmila Alekseeva¹⁶⁰ et que nous avons transcrit ensemble. Le héros *Činanaj* épouse la fille de la lune

¹⁵⁸ R. Hamayon comprend aussi la fumigation comme ayant pour but de réjouir les esprits (1990 : 395).

¹⁵⁹ Ce rituel peut être compris comme le mime d'une chasse chanceuse, car les rennes domestiques abattus sur le campement ne sont pas toujours soumis au partage rituel équitable *nimat*.

¹⁶⁰ Liudmila Anatol'evna Alekseeva est une Évenke originaire de Bodajbo, qui sillonne la Sibérie à la rencontre des différents groupes régionaux évenks pour le compte de l'émission de radio autochtone de Iakoutie, la radio « Gevan ». En 25 ans d'exercice, elle a recueilli des matériaux uniques et riches sur la littérature orale et les

et le jeune couple s'installe vivre sur la lune. Ils mettent au monde plusieurs enfants qu'ils ne savent comment nourrir. Les enfants affamés décident de quitter leurs parents et se laissent tomber sur la terre. Là, ils errent sans savoir comment se nourrir. Puis, l'aîné aperçoit un *o:ly* et lui dit « Aide-nous, dis moi où je trouverai du *bèjun* et je t'en donnerai la moitié ! » Alors le grand corbeau a indiqué où trouver le gibier, qu'ils partagèrent. Ainsi sont apparus les premiers humains ». Et c'est souvent sous cette forme de première alliance permettant la chasse et donc la naissance de l'humanité, qu'apparaît le grand corbeau dans les mythes. Kèptukè cite plusieurs mythes de création où le corbeau *o:ly* montre la route à suivre au chasseur (1996 : 25). Selon Vasilevič (1959 : 175) *o:ly* apparaît dans plusieurs mythes de création comme l'intermédiaire entre les premiers humains et les esprits créateurs, étant à la fois espion pour le compte de l'esprit et protecteur des premières créatures humaines. Vasilevič précise que pendant la consommation de la viande d'ours, les chasseurs s'appellent entre eux non plus par leurs prénoms, mais par *o:ly* (1969 : 236) et que le cri « kuk ! » qu'ils prononcent en mangeant la viande d'ours imite précisément le cri du corbeau *o:ly* (Vasilevič 1957 : 168).

Un rituel très couramment pratiqué aujourd'hui fait écho à ce mythe. Il s'agit du rituel du nom de *silavun* qui a lieu sur le lieu de chasse (*dèvun*). Lorsqu'un chasseur vient de tuer un renne sauvage ou un cervidé, il l'écorche, commence à le dépecer et le recouvre d'un épais manteau de neige. Au sommet de ce monticule, le chasseur plante quelque piques en saule de Sibérie (ou d'un autre buisson) dont les extrémités ont été écorcées, taillées en pointe et trempées dans le sang frais à l'intérieur de la cage thoracique du gibier obtenu (voir photo en annexe). « C'est pour les *o:ly* », « On fait ainsi pour qu'il y ait toujours de la chance à la chasse », « Si tu fais des *silavun* à chaque fois que tu as un *bèjun*, tu aura beaucoup de gibier », « c'est parce que le grand corbeau est un animal sacré », disent les nomades.¹⁶¹ Ils donnent parallèlement une autre explication qui semble de prime abord contradictoire : « les grands corbeaux ont très peur de ces piques ». Mais en analysant les discours et les situations de réalisation de ce rituel, j'ai pu déduire que ces piques avaient une double fonction, celle de

chamanes qu'elle a rencontrés. Malheureusement, son travail n'est pas exploité. Depuis 2003, elle publie quelques extraits de ses matériaux dans le journal *Ilkèn*.

¹⁶¹ Le terme *silavun* signifie brochette, perche destinée aux sacrifices et ses dérivés : faire cuire de la viande sur une brochette, piques (Vasilevič 1958 : 351).

présenter une offrande au grand corbeau (le sang sur les piques), tout en l'éloignant de la carcasse elle-même.¹⁶²

Il est encore un oiseau porteur de chance, celui-ci plus mystérieux. De lui, les Évenks disent : « Les autres oiseaux ne l'aiment pas parce qu'il n'est pas beau, c'est pourquoi il vole uniquement de nuit. Pendant qu'il dort, les autres viennent en masse lui donner des coups de bec, lui uriner et déféquer dessus. Le jour, il dort couché sur le sol et lorsque l'un d'entre eux s'envole devant ton traîneau dans une certaine direction, tu peux être sûr que ta chasse sera chanceuse ! Si, en revanche, il part dans l'autre sens alors c'est mauvais signe ! » En évenk, il porte le nom de *аһыр* ou *аһарыпки* (terme par lequel on désigne les somnambules). Je ne l'ai jamais vu, mais je sais qu'il a un long bec, une robe pareille à celle des canards, mesure une vingtaine de cm de hauteur et fait partie des migrateurs.¹⁶³

Parmi les autres signes de chasse, on trouve encore les pratiques divinatoires suivantes. Au petit matin, le chasseur réalise avec des cartes à jouer trois fois la même réussite, si elle échoue trois fois, il n'ira pas à la chasse. Les nomades choisissent ici des jeux à fort taux de réussite. D'autres mettent un certain temps une omoplate de cervidé dans la bouche du poêle et lisent d'après les zones brûlées, l'orientation à suivre pour la chasse de la journée. Enfin, il y a ce 6^{ème} sens que le chasseur doit écouter et que j'ai évoqué ci-dessus.

Mais la plupart des signes de chasse sont reçus en rêve et le codage des images vues en est complexe. Ces signes peuvent être vus par le chasseur lui-même ou par un membre de sa tente. Les avertissements de chance pour la chasse du lendemain sont de voir un tout jeune bébé humain (et accessoirement animal) ou une naissance ; de boire de l'alcool blanc avec quelqu'un (en revanche, voir de l'alcool blanc sans le boire sera signe que l'on apercevra un gibier, mais qu'on ne l'aura pas ; et boire de l'alcool rouge, du vin, n'est pas signe de chance). Voir quelqu'un saoul signifie que ce dernier aura de la chance à la chasse. Les chasseurs ont aussi une série de personnes (parents ou amis), dont ils ont remarqué que les voir en rêve est signe de chance. Voir de la viande rouge animale ou encore son propre sang est signe de chance à la chasse, en revanche, le sang animal est signe qu'un parent viendra bientôt visiter le groupe nomade.

Si ces visions nocturnes s'avèrent inexactes, le chasseur trouvera toujours une explication comme par exemple « ce n'est pas moi qui ai vu ce rêve, c'est pour cela que je n'ai rien obtenu ». Si ces rêves ont lieu en période où personne ne chasse, la collectivité

¹⁶² Les signes donnés par le grand corbeau ne sont pas seulement relatifs à la chasse, ils peuvent aussi prédire quelque chose dans le domaine domestique. Pour m'expliquer pourquoi un certain couple vivait très mal, passant leur temps à se quereller et éprouvant de nombreuses pertes dans leur famille, les nomades disaient qu'un an auparavant un grand corbeau avait installé son nid dans la tente de ce couple pendant qu'ils étaient au village. De retour, l'époux avait abattu l'oiseau et depuis, ils vécurent de mal en pis.

¹⁶³ Son nom populaire en russe serait « *vyp* », (*botaurus stellaris*, butor eurasién).

affirme qu'ils se réaliseront à la prochaine saison de chasse. C'est chaque matin le récit des rêves des habitants de la tente qui alimente les conversations au petit déjeuner. Tous les rêves sont interprétés collectivement, qu'ils soient annonceurs de décès (dans la famille, si l'on voit tomber ses propres dents ; dans la société, si c'est une tempête de neige ou des aiguilles à coudre) ou annonceurs de naissance (si l'on voit un bébé), etc.

En ce qui concerne les rêves annonceurs de chasse, on remarque quelques images récurrentes associées à la chance à la chasse : 1) de très jeunes enfants ou la naissance, son propre sang ; 2) l'alcool blanc et le fait d'être gris ; 3) la viande et le fait d'être repu. La première association renvoie sans doute à la conception de don et de contre-don de vies humaines et animales entre les hommes et les esprits (ou animaux), et peut-être au cycle de la vie et de la mort, tel qu'Anisimov le retranscrit d'après le discours des Évenks du Iénisséï : après la mort, une partie des composantes de la personne humaine revient, installée dans le corps d'un animal sauvage, vers la source de la rivière invisible (*èndekit*), dans le « monde d'en haut » pour rejoindre le stock d'« âmes à naître », afin de donner naissance à de nouveaux humains (Anisimov 1951 : 199-202).¹⁶⁴ La deuxième association, renvoie à un parallèle que j'ai remarqué de manière récurrente chez les Évenks entre la viande et l'alcool, l'ivresse et la chasse. Dans la vie courante, ce sont les mêmes interdits qui interviennent dans la gestion de l'alcool et de la viande : ils sont tout deux offerts au poêle, ils ne doivent pas être piétinés, ni versés au sol, ni transmis en passant au-dessus du poêle, ils doivent être équitablement partagés, ils servent de présents de choix pour s'attacher un allié potentiel, etc. En contexte de fête, principalement pendant la fête des éleveurs de renne, les grandes beuveries collectives de l'avant et l'après fête sont comparées à la chasse par les Évenks eux-mêmes : « Dans la taïga, nous passons notre temps à chasser de la viande, et dans le village pendant les fêtes, nous chassons de l'alcool ! » Quant à la troisième association, elle semble évidente, on voit en rêve ce que l'on aura le lendemain.

Il y a aussi les signes de chasse que perçoivent les proches du chasseur restés sur le campement pendant que ce dernier est parti en prospection. Il s'agit d'un bébé qui fait des bulles avec sa salive, d'un membre de la famille nucléaire du chasseur qui a le hoquet, d'un craquement inhabituel du feu. Il y a encore de petits jeux rituels dont on ne sait trop s'ils sont divinatoires ou doivent aider le chasseur à avoir de la chance. Pendant que le père est à la chasse, l'épouse prend souvent le bébé sous les aisselles et le tenant à bout de bras afin que

¹⁶⁴ Cette représentation n'est pas reprise par Vasilevič, ni Mazin. Ce dernier donne d'autres représentations à ce sujet (1984 : 25-26). Le lecteur trouvera une description globale des représentations évenkes à propos du cycle de la vie et de la mort, dans l'article en annexe (Lavrillier 2003 : 174-175).

ses pieds frôlent les genoux de la mère, elle chantonne *Čulugdu, čulugdukèl ! Amas bihikin, amas bèjunè varèkin, omukonma djapdiyat, čulugdukèl !* « Sautille sur une jambe ! Si ton père arrive, si ton père a tué du gibier, on va en manger un, sautille sur un pied ! » Si l'enfant se met à sautiller, c'est que le père est en route pour le campement et que la chasse a été chanceuse, si en revanche, l'enfant ne sautille pas, le père reviendra bredouille. Les Évenks expliquent ce rituel ainsi : « les enfants savent tout parce qu'ils viennent d'un autre monde, si le père a tué, ils le savent et de joie, ils sautilleront sur leurs petites jambes. On fait ça, quand le père est à la chasse, pour qu'il ait de la chance, mais aussi pour savoir si il a tué ou non ! »¹⁶⁵ On voit ici que les présages ou jeux de divinations sont ressentis ou réalisés uniquement par les membres de la famille nucléaire du chasseur et concernent strictement leur propre foyer, celui qu'ils nourrissent avant et après chaque chasse. On retrouve ici cette « territorialisation », en quelque sorte, de l'esprit pourvoyeur de gibier, celui que les Évenks appellent le *baraljak* domestique.

Il y aussi des signes de chance qui viennent des autres animaux tués précédemment comme par exemple, un tétras avec le bec ensanglanté : « Ça veut dire que j'obtiendrai quelque chose demain », disent les chasseurs.

2.1.4.7 *Rituels de chasse à la viande*

Une fois le cervidé tué, le chasseur, doit, malgré le froid, là même où le gibier est tombé (*dèvun*), l'écorcher et le dépecer à mains nues. Chez le chasseur moyen, cette opération prend une vingtaine de minutes, et pour se réchauffer les mains, il les plonge régulièrement dans le sang retenu par la cage thoracique. Le dépeçage se fait en deux temps, tout d'abord sur le lieu de chasse puis sur le campement. Entre ces deux opérations, la carcasse reste 24 heures sur le lieu de chasse.

L'ordre du dépeçage doit être rigoureusement le même et ces gestes là aussi sont rituels, puisque s'ils ne sont pas respectés il n'y aura plus de chance à la chasse, comme disent les Évenks. Après s'être assuré que le cervidé est bien mort, qu'il n'a plus de mouvement ou que son âme est bien partie, le gibier est déposé sur le flanc et le chasseur commence l'écorchage (*ig-da*) découpe la peau du ventre, en partant de la queue jusqu'à la gorge, puis il détache les pattes au niveaux des genoux. Les peaux de pattes, écorchées à mi cuisseau sont laissées sur les parties inférieures. La peau du corps est séparée de la carcasse à l'aide du

¹⁶⁵ Dans les dictionnaires, on trouve pour *čulugdu/čulugdy*, mauvais esprit à un œil, une jambe et un bras ; clan ennemi de cannibales ou de forgerons ; l'ours (dans les mythes) ; *čulugdy-mi*, sauter, se tenir sur un pied (Vasilevič 1958 : 528, Cincius 1977 : 413).

poing fermé et ouverte sur le sol, elle sert de lit au gibier. En période estivale, cette opération est menée sur lit de branchages. Puis, la carcasse est ouverte au niveau de l'abdomen, pour en sortir panse, foie, reins et entrailles. Au passage, le sexe (et les mamelles) sont déposés en hauteur sur un jeune arbre voisin. Le sang est recueilli dans l'estomac, appelé le « sac évenk », lavé au préalable et, fermé avec un bâtonnet passé comme une aiguille. Le chasseur pose sur un lit de branchages, le cœur, le foie, les reins, la crépine, les poumons, la trachée, les intestins. La panse est déposée à une dizaine de mètres de la sépulture du gibier, offerte en quelque sorte aux prédateurs. Le chasseur taille les piques *silavun* qu'il trempe dans le sang contenu dans la cage thoracique. La tête est ensuite découpée au niveau du cou. Pendant toute cette opération, le chasseur doit éviter de verser du sang sur la peau et de maculer la neige de sang. Il doit également faire attention à ne pas piétiner le sang tombé sur le sol. Il place ensuite à l'intérieur de la carcasse la tête avec les bois, les pattes avant avec la peau, et ceux des organes vitaux qu'il ne rapporte pas immédiatement au campement. Puis il replie la peau sur la carcasse et recouvre le tout d'un épais manteau de neige, ce qui conservera la carcasse à une température positive pendant au moins 24 heures. Il prend alors le temps de manger les reins encore chauds du gibier après avoir pris soin de les défaire de leur enveloppe. Il plante au sommet du monticule de neige les piques *silavun* que j'ai décrites ci-dessus. Ayant pris avec lui le foie, et parfois le cœur, il part rejoindre son renne de monte, traverse l'épaisse forêt, rejoint son attelage de trait sur le bord de la route et rejoint à vive allure son foyer, la joie au cœur. Passant la lisière du campement, il descend de son attelage et poursuit à pied sa route jusqu'à l'entrée de sa tente. Là, ses cohabitants l'observent guettant des traces de sang sur ses mains, avant de poser la question *vanny* ? (as-tu tué ?). Il arrive souvent que pour accompagner sa réponse, il montre ses mains rouges. Le soir, la petite société consommera les organes rapportés, souvent une poêlée à peine saisie de cœur ou de foie. Le chef de famille fera partager le festin au poêle. Ici, le chasseur est libre de partager ou non avec les autres familles nucléaires du campement. Cependant, si ces dernières n'ont pas de viande, le partage équitable de ces premiers organes s'impose.

Le lendemain, le chasseur avec ses enfants ou son épouse, chacun sur son équipage de trait, vont chercher la carcasse. Ayant harnaché spécialement un traîneau de transport à cet effet, ils partent vers le lieu de chasse. Là, ils installent la peau du corps sur le traîneau de transport et y posent la carcasse avec, à l'intérieur, quelques organes et les pattes. La tête de l'animal est posée à l'avant du traîneau afin que, comme disent les Évenks : « ils [les rennes sauvages ou les élans] connaissent la route vers notre campement et qu'ils viennent encore nombreux à nous ! ». La peau du corps est alors repliée sur l'ensemble de la carcasse et le

chasseur et les siens ficellent le tout sur le traîneau. Ils descendent alors ensemble vers une route et là se séparent, femme ou enfants rentrent au campement avec le présent de la nature et le chasseur part pour une nouvelle journée de prospection. Arrivée au campement, la carcasse doit être rapidement débitée, avant qu'elle ne se congèle. Idéalement, ce doit être quelqu'un de la tente du chasseur qui effectue le débitage de la carcasse, donc son épouse ou ses enfants, mais aujourd'hui il arrive souvent que l'on confie cette tâche au premier homme présent sur le campement. Mais le débitage en période hivernale est de tradition l'affaire des femmes. En tout premier lieu, la femme rentre dans la tente la tête du cervidé qu'elle pose sur la place d'honneur, le *malu* ; les pattes, qu'elle pose sur le tas de bois ; et les organes, qu'elle pose dans une bassine devant la cuisine.¹⁶⁶ Devant la tente du chasseur, la carcasse est déposée sur le même traîneau de transport. Commence alors le débitage (*tèlgèt-ta*) en gros quartiers, dont l'ordre de découpe est aussi rigoureux que ceux qui précèdent. En tout premier lieu, elle détache les tendons dorsaux qui serviront à confectionner le fil à coudre. Sont détachés de la carcasse, dans l'ordre, les cuisseaux, la poitrine, les deux pans de côtes. Cette opération est délicate dans la mesure où l'équarrisseur ne doit casser aucun os. Il commence par faire une entaille entre deux côtes, pour pouvoir y passer la main et constituer ainsi une poignée destinée à saisir le pan de côtes. Puis, il sectionne une à une les articulations des côtes aux vertèbres. Une fois terminé, poussant de toute ses forces, il ouvre la cage thoracique et n'a plus alors qu'à couper la viande extérieure qui tient les côtes, c'est là principalement qu'il se sert de sa « poignée » (voir photo en annexe). Enfin il découpe une à une les vertèbres, laissant celles du cou et celles proches du bassin, qui sont les plus difficiles à désolidariser pour le reste du travail sous la tente. Une toile pour la découpe de gibier (*niptè*) est alors installée dans la tente, à côté de la place d'honneur. Commence alors un travail collectif, un homme se charge de découper la tête, les vertèbres du cou et du bassin et le bassin lui-même, et l'épouse se charge de débiter les grands quartiers en vue du rituel de partage équitable, le *nimat*. Une fois ce partage effectué, c'est souvent un enfant que l'on enverra porter les parts de viande dans les tentes des voisins. Ce peut être aussi un enfant qui vient chercher la part de ses parents. Chacun installera alors juste à côté de sa tente, sur un traîneau de transport sa part de viande. Les réserves seront ensuite posées sur une plate-forme aérienne de rangement et recouvertes d'une bâche (*dayi*).

Ces gestes rituels de chasse à la viande varient légèrement lorsqu'il s'agit d'une chasse collective d'été, mais aussi en fonction des problèmes de conservation de la viande.

¹⁶⁶ Autrefois, chez les Évenks du Iénisséï, les têtes d'élan ou de renne sauvage étaient posées sur la représentation d'esprit *baraljak* installée sur le *malu* (Anisimov 1958 : 21).

Dans cette chasse d'affût collective, l'important est de savoir qui a tué, pour déterminer à qui reviendront les morceaux habituellement réservés au chasseur. Une fois le gibier tué, les chasseurs l'écorchent, le dépècent ensemble sur un épais tapis de branches, selon le même ordre exposé ci-dessus, mais en revanche, il est immédiatement débité en gros quartiers. S'il est trop tard pour rentrer au campement, la viande sera entassée et recouverte de branchages.¹⁶⁷ Ces gros quartiers sont le plus rapidement possible chargés dans les sacoches de transports (*lambda*) et la caravane des chasseurs s'ébranle vers le campement. Une fois arrivés, la viande est déposée devant la tente de l'homme le plus talentueux en matière de partage *nimat*. Avec l'aide d'un représentant de chaque tente, il débitera les gros quartiers en petits morceaux et décidera du partage sous les yeux de chacun. Une fois le partage terminé, chaque famille nucléaire s'occupe à son tour de sa part de viande, fait cuire les organes vitaux, le saucisson de sang, casse les os des pattes pour en consommer la moelle crue. Les cuisseaux seront découpés en lamelles pour être séchés au soleil. Les os à viande seront enterrés sur un lit de branches dans le sol gelé.

Pour la chasse à l'ours, on pratique une variante encore différente. L'animal est rapporté au campement intact, puis il est écorché et dépecé par l'aîné du campement qui effectue le partage de la viande. Les quatre pattes reviennent au chasseur ainsi que la tête, qui est cuite en premier. Les os de la tête sont cuits dans une grande marmite, et autour du poêle ou du feu extérieur où s'opère la cuisson, doivent être plantées sur des piques les quatre « mains » de l'ours. Cette première consommation doit être effectuée collectivement par tous les membres du campement et à la première bouchée, tous disent « kuk, kuk ! », afin de faire croire à l'ours que ce sont les corbeaux qui le mangent.¹⁶⁸

Les rituels d'après consommation des animaux à viande sont les suivants : les os, peaux ou entrailles qui ne sont ni consommés ni utilisés sont déposés sur une plate-forme aérienne spéciale et unique pour tous les membres du groupe nomade et située en marge du campement. Les têtes et sacs de déjection des oiseaux sont de préférences accrochés en hauteur dans les arbres à proximité de la tente (voir photo en annexe). Pour expliquer ces

¹⁶⁷ Ce rituel était autrefois plus complexe : « avant de partir du lieu de chasse, on la recouvrait de branchages et pour que les esprits néfastes ne viennent pas s'en nourrir et outrager l'animal, on disposait autour quatre « statuettes protectrices » du nom de *mentèja* » (Mazin 1984 : 30-38, 54). Selon Mazin (1984), les *mentèja* faisaient partie de différents rituels de chasse, mais aussi de renniculture ou de la sphère domestique. Par leurs formes (voir en annexe), par leurs fonctions, mais aussi par le fait qu'on les enduisait d'ocre ou de sang, ces « statuettes » *mèntèja* ressemblent beaucoup aux piques *silavun* que les Évenks avec qui j'ai travaillé plantent dans le monticule de neige recouvrant le gibier tout juste tué (cf. « Les signes de chance à la chasse »).

¹⁶⁸ Ces rituels de consommation de l'ours et les rituels funéraires décrits ci-dessous que j'ai observés maintes fois sont les aspects encore actifs de la fête de l'ours que décrivent en détail Vasilevič (1957 : 166-169 ; 1969 : 235-238 ; 1971), Mazin (1984 : 44-48), etc. et qui fut analysé par A. de Sales (1980).

gestes les Évenks disent : « pour que son âme s'envole plus vite et que naisse bientôt un nouveau gibier semblable ». Quant à l'ours, il bénéficie d'un traitement funéraire particulier. Si la viande a été partagée, le chasseur doit faire en sorte de réunir la majorité de ses os. À défaut, il se contentera des os de la tête. Il y a trois formes de constructions funéraires pour les ours. La première est constituée d'une caisse rectangulaire en rondin montée sur deux à quatre piliers d'environ deux mètres de haut et ressemble beaucoup aux tombes aériennes humaines d'avant la colonisation impériale (voir photo en annexe). Les Évenks disent de l'ours qu'il est leur ancêtre et donnent pour preuve que son corps écorché est en tous points semblable à celui de l'homme. Au sein de ce coffre, le chasseur installe pour literie des branchages de mélèze et y place les os de l'ours afin de reconstituer son anatomie. Le deuxième type de construction est un arbre sectionné à environ un mètre de hauteur du sol, écorcé, et à l'extrémité duquel on a taillé une sorte de cuvette. Les os du crâne y sont placés et le long du tronc les hommes taillent de longues lignes pour figurer les côtes de l'ours. Les nomades que j'ai rencontrés enlèvent les yeux de l'ours avant de cuire son crâne, distinguent l'œil droit de l'œil gauche en les emballant dans des chiffons de couleurs différentes et les remettent en place dans le crâne sur la construction funéraire. Enfin, les hommes peuvent se contenter de construire une plateforme aérienne spécialement pour les os de l'ours. Toutes ces constructions doivent être installées le long d'un rivièrre en marge du campement, la tête de l'animal est orientée à l'ouest afin que, comme pour les hommes, lorsqu'il se lèvera, il regarde et parte en direction de l'est, la source de la rivièrre invisible *əndjèkit*, pour renaître à nouveau.¹⁶⁹

2.1.4.8 *Le nimat, partage équitable des ressources de la nature*

« Ne sois jamais avare de ce que la nature te donne ! Offre ! » *Buɣa bunèvèn bèjèduk èvri mulanè, borildivri !* dit le proverbe évenk.¹⁷⁰ Voici ainsi résumée la logique d'entraide sur laquelle se base le *nimat*, mais aussi le devoir de solidarité qui tient toute la société nomade. Le principe du partage équitable est expliqué par les Évenks par la phrase : « tu donnes, tu reçois, tu donnes, tu reçois » et il connaît de nombreuses extensions en milieu nomade et sédentaire, que nous verrons plus loin. Mais le vrai *nimat* par essence se pratique comme rituel de la chasse à la viande et particulièrement de la viande de cervidé et d'ours. De la bonne réalisation équitable du *nimat* dépend la bonne entente des hommes. La viande d'oiseau, de lièvre, de même que le poisson, ou les produits végétaux, ne sont pas

¹⁶⁹ Si certains os de cervidés sont donnés aux chiens, en revanche les os d'ours ne doivent jamais rester à leur portée.

¹⁷⁰ Ce proverbe, trouvé dans G.I. Varlamova (1986 : 65), reflète parfaitement la mentalité des Évenks que j'ai rencontrés.

obligatoirement soumis au partage rituel, sauf si les voisins de campements se trouvent en situation de disette ou si on a envie de faire plaisir à ses voisins avec un poisson rare. Les animaux à fourrure sont exclus de ce partage, mais voyant les siens proches ou lointains en difficulté financière, un chasseur ne manquera pas de leur donner quelques fourrures pour contribuer à leur survie.

Le vrai *nimat* consiste à partager équitablement certains produits de chasse entre le chasseur chanceux et les nomades qui vivent sur le même campement que lui au moment de ladite chasse. Il doit être effectué à chaque fois que ce type de gibier est obtenu, même si c'est toujours le même chasseur qui obtient, même si plusieurs chasseurs obtiennent le même jour, etc. Dans le *nimat*, certains morceaux reviennent uniquement au chasseur. Ce dernier peut, s'il le désire, offrir certains de ses morceaux à ses co-habitants de campement. En revanche, certains morceaux revenant au chasseur ne peuvent être offerts : les premières vertèbres du cou et la queue. Pour expliquer cet interdit, les nomades disent que le cou est une partie de viande dure que personne n'apprécie et qu'offrir cette partie serait injurier son voisin. Quant à la queue, elle ne peut être donnée pour la raison inverse : « il n'y en a qu'une, elle ne peut donc être équitablement partagée, en plus c'est le meilleur morceau, alors comme c'est la règle, la queue va au chasseur et il n'y a pas de jaloux ! »¹⁷¹ De plus, la queue est en principe consommée uniquement par le chasseur et non par sa famille nucléaire. Les parties qui reviennent de droit au chasseur sont la peau (corps et patte), la tête, les organes vitaux consommés, la moelle des os de pattes, les quatre premières côtes à partir du cou et les trois dernières à partir de la queue et les parties non partageables ci-dessus mentionnées. Le reste de la viande est équitablement partagée afin que chaque foyer ait un peu de côtes, de poitrine, de cuisseau, de vertèbres (du milieu et de la fin de dos). Les poumons, la trachée et les vertèbres du cou sont souvent cuisinés pour les chiens, mais aussi consommés par l'homme.¹⁷²

Un chasseur pourra s'autoriser à mettre de côté pour la vente des carcasses de cervidés, mais uniquement si ses voisins ont suffisamment de viande. En revanche, la viande d'ours doit être obligatoirement équitablement partagée, non seulement entre les membres des campements des chasseurs, mais au-delà. Ainsi, partant en invité dans un autre campement, on s'efforcera toujours de redistribuer cette viande. Se soustraire à ce partage, ce serait s'assurer de perdre définitivement la chance à la chasse.

¹⁷¹ Cette raison pragmatique affichée n'exclut pas d'autres raisons cette fois rituelles. Sur le terrain, j'ai entendu dire parfois que si le chasseur ne mangeait pas la queue, il n'aurait plus de chance à la chasse.

¹⁷² Toutes les côtes ne portent pas le même nom en évenk. *Tukurè* désigne les 4 premières côtes à partir du cou, et *èptyljè* désigne les autres côtes, les 8 centrales que l'on partage et les 3 dernières qui, avec la queue vont au chasseur.

Il arrive qu'une fois le *nimat* réalisé entre les membres d'un même campement, une personne décide d'offrir de la viande à quelqu'un d'un autre campement. Si cette extension de *nimat* a lieu hors d'un contexte de disette et ne s'adresse pas à des consanguins ou à des membres d'un même clan, le don de viande sera compris comme une proposition potentielle d'envisager un jour une alliance entre les deux groupes de parenté.¹⁷³ Ce genre d'extension est de mise, voir même obligatoire, dans la chasse à l'ours, mais elle peut aussi avoir lieu pour la viande d'élan ou de renne sauvage. Il revient souvent dans le discours des nomades qu'il faut partager équitablement les dons de la nature et ne jamais laisser quelqu'un dans le besoin, sinon *majadijan* - la chance à la chasse ne reviendra plus.¹⁷⁴ Le *nimat* s'étend encore aux rennes domestiques s'ils sont abattus pour que leur viande soit consommée au sein du campement (mais pas si elle doit être vendue). Lors des mariages et enterrements, les rennes domestiques sacrifiés ne font pas l'objet du *nimat*, mais sont entièrement consommés collectivement. Les rennes domestiques restent propriété personnelle, même au sein du couple. On peut cependant offrir un renne à quelqu'un qui n'en a pas, ou en signe d'amitié ou encore pour remercier d'un service rendu.

L'aspect équitable de ce partage rituel est tellement important, que l'idée d'équité devient elle-même rituelle. Par exemple, lors qu'on partage le fond d'une bouteille de vodka en distribuant à chacun une part strictement égale du premier coup, c'est signe de chance, on dit *djolog* ! (« chanceux », en iakoute).

Nous verrons que le *nimat* n'est pas seulement un simple rituel de partage de chasse, et qu'il construit la société. En effet, les membres d'un même campement se nomment entre eux *nimak* (ceux avec qui on fait le *nimat* [à un moment donné]), tandis que les gens des autres campements sont appelés *mata*. De plus, nous verrons que la logique du *nimat*, « tu donnes, tu reçois ! », ne s'applique pas seulement à la viande ou aux relations hommes-esprits (comme je l'ai montré dans les terminologies d'offrandes et de don), mais s'applique à toute la société et permet en quelque sorte la reproduction du groupe humain.¹⁷⁵

2.1.4.9 *Les rituels de chasse aux animaux à fourrure*

Une fois les écureuils ou les zibelines tués, le chasseur rentre directement au campement, sans effectuer de rituel particulier. Lorsqu'il rentre dans la tente, le chasseur montre fièrement ses proies et commente, il dit *anjè* pour la femelle et *amjè* pour le mâle et précise si c'est une

¹⁷³ C'est ce que R. Hamayon appelle « l'alliance sous-jacente », l'alliance dite par la chasse (1990 :469-471).

¹⁷⁴ Cette idée indique que les Évenks considèrent l'environnement naturel comme la possession de l'humanité entière et rejoint le fait que la notion de propriété privée de la terre leur est étrangère.

¹⁷⁵ À ce propos, cf. « *Nimak, mata*, classement des individus ».

zibeline vivant dans un terrier en terre, en pierre ou en bois. La zibeline porte plusieurs noms, on la nomme par un nom russe évenkisé (*sobolil*), par un terme d'emprunt signifiant aussi « allié étranger commercial » (*andahi*) et par son nom évenk *njèka*, du verbe *njèkačepki* (qui vit de manière sédentaire). Dans les régions où j'ai travaillé, les zibelines étaient extrêmement rares et étaient considérées comme sacrées, jusqu'à ce que le pouvoir soviétique organise des lâchers massifs dans la taïga.¹⁷⁶ C'est peut être ce qui explique qu'elles bénéficient encore aujourd'hui d'un traitement rituel particulier. Les animaux à fourrure, transportés dans le sac à dos du chasseur arrivent complètement congelés sur le campement et sont en premier lieu accrochés en hauteur dans la tente.

Autrefois, lorsque les zibelines étaient encore rares, le chasseur ne les faisait pas rentrer par la porte, mais par le *malu*, en soulevant le pan arrière de la tente¹⁷⁷ et ne dépeçait l'animal qu'une fois tous les autres endormis et sous la couverture afin que personne ne puisse voir cet animal. Aujourd'hui pareils rituels se pratiquent envers les animaux rares, ayant fonction de « porteurs de chance exceptionnelle », que j'ai évoqués plus haut. Et personne, à part le chamane au cours de certains rituels, n'est autorisé à rentrer dans une tente en soulevant le pan arrière de la tente *malu* (ou quelque autre pan que ce soit).

Pendant que les zibelines dégèlent, les nomades dînent et honorent le poêle d'un morceau de leur nourriture. Puis, dans la pénombre hivernale, à la lumière de la bougie, le chasseur installe sur le *malu* une petite toile destinée à l'écorchage et au dépeçage de la zibeline, qu'il conserve d'année en année. Cette toile (*niptè*) est soigneusement conservée, repliée sur les formes de séchage des peaux (*tèlèptin*) et fermée d'une lanière. Elle ne doit être rentrée dans la tente qu'une fois la première zibeline tuée de la saison et ne doit en aucun cas en sortir avant la fin de la saison de cette chasse. Dans la tente, elle est toujours posée sur le *malu*. La sanction qui frappe la transgression de ces interdits sera la perte de la chance pour la chasse à cet animal.

Ayant posé une coupelle de graisse à côté du poêle, le chasseur en oint avec le doigt le petit museau de la zibeline. Ce faisant, il lui dit « Merci à toi d'être venue, reviens encore ! » Le chasseur pose devant la porte du poêle deux bûches, attrape dans le feu à mains nues un gros charbon ardent et le pose sur les bûches. Il jette sur le charbon ardent un morceau de gras (ou à défaut de l'huile de cuisine). Alors, une épaisse fumée s'en dégage, au-dessus de laquelle il

¹⁷⁶ L'augmentation massive et brutale de la population de zibelines a entraîné une forte diminution de la population d'écureuils et de certains oiseaux. La zibeline est donc vue comme un dangereux carnassier.

¹⁷⁷ Les Bouriates faisaient de même (Lot-Falck 1953 : 178)

fait tourner trois fois, dans le sens des aiguilles d'une montre, la tête de la bête. Puis, il rejette le charbon et les bûches dans le poêle.¹⁷⁸

Ce rituel de fumigation de graisse est exprimé par le verbe *imty-da*¹⁷⁹ et consiste à nourrir l'animal pour le remercier de sa visite. Autrefois, il se faisait aussi pour l'élan, mais aujourd'hui, il est réservé à la zibeline. Toute fois, les nomades profitent de ce rituel pour demander à l'esprit pourvoyeur de gibier, lors de la deuxième offrande au feu, des zibelines, des rennes sauvages et des élans.

Peut alors commencer le travail délicat de l'écorchage. La peau doit rester entière, aussi le chasseur commence en découpant la peau des doigts un à un, puis détache celle de la tête en commençant par le museau et ayant opéré de la même manière pour le fessier, il tire sur la peau pour finir de « déshabiller » la bête, partant de l'arrière-train jusqu'à la tête. Cette opération dure près d'une heure par zibeline et les chasseurs âgés connaissent tellement bien cette manipulation que, même ayant perdu la vue, ils écorchent les animaux à fourrure plus rapidement que les jeunes.

Le premier geste du chasseur, après l'écorchage, est de découper un bout de gras à l'entrecuisse de la zibeline, de le jeter dans la « bouche » du poêle en disant à voix basse *Uruj, uruj, sobolilè, bèjurè borykèl !*, « Oh ! Grand, donne-nous de la zibeline et du gibier (*bèjur*) ! »¹⁸⁰ Mais, les chasseurs ont tous leurs propres formules et certains affirment que

¹⁷⁸ I.S. Gurvič, décrivant les rituels de chasse aux animaux à fourrure, souligne le statut particulier de ces animaux. Il a noté que ces proies étaient rentrées dans l'habitat, non par la porte mais en soulevant un pan de la tente conique ou par le trou de fumée. Chez les Évenks de la rivière Olenëk où il a travaillé, la maîtresse de maison du chasseur devait oindre elle-même le museau de l'animal et lui chanter un chant de bienvenue commençant par « des sources de la rivière tu es venu. » et finissant par « des vallées réunissez-vous, tombez dans les pièges de mon fils ». Puis, la tête de l'animal était couverte d'un tissu, si c'était une femelle, d'un chapeau, si c'était un mâle, comme s'ils dormaient. Et seulement au bout de trois jours, la bête était écorchée. Pendant leur sommeil, les habitants de la tente devaient respecter le silence et surtout éviter de faire du bruit avec des objets métalliques. Enfin, précise l'auteur, à son troisième animal à fourrure, le chasseur devait faire une grande fête et inviter ses voisins (1948 : 88-89). À cette époque, dans cette région, les animaux à fourrure devaient être rares. Dans notre région, le rituel s'est quelque peu simplifié lorsque la zibeline est sortie du statut d'animal rare. Mazin (1984 : 49) décrit sensiblement les mêmes rituels de traitement post mortem de la zibeline que ceux que j'ai observé.

¹⁷⁹ Dans les dictionnaires, on trouve pour le verbe *imty-da* les significations : « enduire le museau d'un animal de graisse », « faire brûler de la graisse dans un cadre rituel » (Cincius 1975 : 313, Vasilevič 1958 : 168, Romanova et Myreeva 1968 : 64). Aujourd'hui, ce terme est connu de tous et utilisé uniquement en cadre rituel.

Vasilevič décrit un rituel relativement semblable chez les Évenks de Tommot (cours moyen de l'Aldan) qui s'adressent au feu en prononçant *Uruj !*

¹⁸⁰ *Uruj* est un terme d'adresse et peut faire penser à *kuruj*, employé dans de nombreuses langues turco-mongoles pour s'adresser aux esprits des morts. On retrouve également *uruj* dans les épopées iakoutes comme adresse introductive au héros. Aujourd'hui, les Évenks l'emploient uniquement en contexte rituel et ne peuvent en donner la traduction.

On retrouve exactement les mêmes formulations de demande de chance à la chasse avec le nom des types de gibier au génitif partitif.

prononcer cette demande aux esprits dans la tête est suffisant.¹⁸¹ Les jeunes enfants qui obtiennent leur première zibeline doivent eux-mêmes réaliser ces trois rituels (fumigation, don et taillades), tandis que les parents écorchent et dépècent la bête.

Je proposerai en troisième partie une tentative d'analyse des rituels d'offrande (ou de purification) où intervient la fumée (de graisse, de lède ou combinées), dans les domaines de la chasse, de la pêche, de la renniculture et de l'espace domestique.

Suit alors un rituel intrigant : le chasseur sectionne à grands coups de couteau les tendons et muscles des pattes et de la colonne vertébrale de l'animal. Puis, il le noue en faisant passer la queue entre les dents et en refermant la mâchoire. C'est ainsi enroulée sur elle-même que la zibeline sera déposée sur la plate-forme aérienne à os (*gulik*) du campement, sur un arbre à proximité de la tente ou encore sur l'un des piquets de la tente. Tailladant l'animal, le chasseur murmure « Voilà, comme ça tu ne m'échapperas plus, maintenant tu courras moins vite devant moi, toi au moins je t'aurai plus facilement la prochaine fois ! Pour que quand tu renaîtras tu courras moins vite et que tu restes dans ton terrier, ainsi enroulée ! »

On trouvait autrefois une pratique semblable chez les Iakoutes, qui coupaient les tendons des pattes arrière du lièvre, avant même de l'écorcher, « afin que les autres lièvres n'aient plus la possibilité d'échapper au chasseur » (D. Zelenin 1930 : 59).

Le rituel de la zibeline est particulièrement intéressant car il peut être compris en trois parties, permettant de révéler une esquisse de classification des esprits de chasse. En tout premier c'est indéniablement la zibeline qui est remerciée de sa visite et, par conception générique, ses semblables sont aussi remerciées et invitées à venir au chasseur. En deuxième point, le chasseur honore le poêle en lui faisant partager la zibeline (le gras de la cuisse). Ici le don semble autant destiné au foyer domestique qu'à l'esprit pourvoyeur de gibier attaché au poêle, ce que les Évenks appellent le *baraljak* domestique, et par son intermédiaire, aux autres esprits (*buɣa*, *baraljak* forestier, etc.). Et enfin, c'est l'individu animal qui est traité (déformé, puis déposé en hauteur pour permettre sa renaissance en proie plus accessible).

¹⁸¹ I.S. Gurvič a noté que chaque chasseur a sa propre formule de remerciement et de demande de gibier, ou encore ses propres gestes rituels (1948 : 88).

2.1.4.10 La chasse comme vision du monde

Dans ce chapitre, je propose différents angles d'analyse globale des matériaux précédemment exposés, en y ajoutant de nouveaux éléments en relation avec ceux-ci. Ces analyses nous entraînent au-delà de la sphère cynégétique.

2.1.4.10.1 Quand le chasseur se cache-t-il de son gibier ?

Nous avons vu qu'avant la chasse, le chasseur faisait en sorte de cacher ses intentions de chasse, en évitant de nommer l'animal par son nom, ou en utilisant son nom dans une langue étrangère, en disant « chercher de la viande » ou « voir quelque chose ». En revanche, une fois l'animal obtenu, il fait la démonstration joyeuse de sa victoire en disant *vakun* ! (Et comment, que j'ai tué !). Quelles sont donc ensuite les attitudes du chasseur face à ses gibiers, se cache-t-il ou au contraire s'identifie-t-il clairement ? Il est un certain nombre de rituels de chasse qui dévoilent la volonté du chasseur de se cacher de sa proie. Dans la chasse à l'ours par exemple, tout est fait dans ce but : les chasseurs disent aux leurs à voix haute que l'ours s'est endormi ; il est toujours appelé par un nom signifiant « grand-père » (*amaka*, *amikan*) ou « marron » (*kojnoryn*) ; mangeant sa viande, les Évenks disent « kuk kuk ! » pour accuser le corbeau ; juste après l'avoir écorché, les nomades cousent du tissu rouge pour lui fermer les yeux, la bouche, les oreilles, l'anus, afin « qu'il ne puisse, ni entendre, ni voir, ni sentir le chasseur et les siens », etc. On retrouve ce type de rituels envers les cervidés : juste après avoir écorché la tête de l'animal, le chasseur s'empresse de replier sur elle-même la peau de tête, après y avoir posé les globes oculaires (après avoir gobé leur contenu) et les os à moelle, de telle sorte que les oreilles, les trous des yeux et ceux du museau se trouvent renfermés à l'intérieur « afin que les *bèjun* ne m'entendent pas, ne me voient pas et ne me sentent pas, qu'ils ne sachent rien me concernant, pour que je puisse les approcher sans être vu ! », dit le chasseur ce faisant¹⁸². Ce dernier rituel semble relever davantage du principe de « représenter pour provoquer ». En effet, en représentant un gibier aveugle, sans ouïe et sans odorat, on veut s'assurer des prises faciles dans le futur. Cette logique se retrouve aussi dans le rituel qui consiste à couper les tendons de la zibeline, afin qu'elle soit plus facile à prendre. En revanche, il est d'autres rituels où l'identité du chasseur est clairement avouée : lorsque l'animal fait figure d'invité dans le foyer du chasseur, et lorsque ses congénères sont invités à le rejoindre en ces lieux ; quand, entre le lieu de chasse et le campement, la route à suivre est montrée volontairement à

¹⁸² Si la peau doit être utilisée pour la couture (couverture de selle de monte, tapis, etc.), elle sera prise, après ce rituel, de la plate-forme aérienne.

la proie afin qu'elle-même et/ou ses congénères y revienne ; quand, en fin de saison de chasse, le chasseur compte ses proies ou annonce à ses confrères le chiffre exact de zibelines, de rennes sauvages, de cerfs élaphe ou d'élans obtenus dans la saison.¹⁸³

Faire état du nombre de proies obtenues n'est pas pour les Évenks un acte de vantardise. Il est sévèrement interdit à un chasseur de se vanter ou de vanter quelqu'un pour ses talents de chasse, car, disent les Évenks, c'est s'assurer la non chance. Le fait de compter ses proies ne semble pas être le résultat d'un stakhanovisme cynégétique passé, mais appartenir à des représentations symboliques complexes, auxquels j'aimerais consacrer une partie de mes recherches postdoctorales. Il y a certaines choses que l'on peut compter avec des chiffres et à haute voix : les rennes vivants (y compris les bébés), le gibier, les poissons attrapés, les rennes traits, les nuitées de routes, les naissances humaines, etc., et d'autres qu'on ne doit pas compter : les morts, les rennes perdus, etc. De plus, les Évenks semblent avoir un certain goût pour les calculs complexes. Plusieurs mesures s'effectuent par double multiplication. Par exemple, les distances d'un trajet s'expriment en « 4 x 3 nuitées », l'âge peut se compter en « 3x5 hivers », etc. Ce système de comptage est toujours utilisé par le chamane pendant ses séances,¹⁸⁴ on le retrouve aussi de manière récurrente dans les mythes et légendes.

2.1.4.10.2 *Buya la nature qui nourrit et la notion de « croire »*

Pour les Évenks, les gestes rituels de la chasse comme des autres domaines ne relèvent pas du « croire », mais du réel. Aux étrangers qui viennent les voir, ils disent « nous ne sommes pas croyants, nous avons la nature (*buya*) qui nous nourrit ! », « À quoi vous sert-il de croire, d'être orthodoxes, chrétiens ou musulmans, si vos Dieux ne vous donnent rien pour vivre ?! ». Un évangéliste sud-africain avait passé en 1998 plusieurs mois dans la taïga pour tenter de convertir les Évenks à sa foi. Un soir, il voulut leur imposer la prière du dîner et prononça en russe « Merci mon Dieu pour ce repas ! » Quelle ne fut alors la colère de la grand-mère, maîtresse de maison : « Tais toi, ton Dieu n'y est pour rien dans notre dîner ! C'est le poêle [*baraljak* domestique] qui te nourrit chez nous ! Et puis quoi encore, c'est peut-être ton Dieu qui a fait la cuisine aussi ?! Ton Dieu n'a rien à voir avec nous ! C'est la nature qui te nourrit ici, alors oublie tes sornettes et donne donc un morceau de viande au poêle ! » La bêtise de l'évangéliste et la colère noire de la grand-mère restent encore aujourd'hui dans les annales des anecdotes historiques de la taïga.

¹⁸³ R. Hamayon apporte une analyse supplémentaire au fait que le chasseur se cache de son gibier : « pour ne pas se faire reconnaître, afin de ne pas avoir à trop rendre en retour » (1990 : 410).

¹⁸⁴ Varlamova-kèptukè 2000.

Et, nous l'avons vu en filigrane au cours des pages précédentes, les Évenks mettent constamment leurs esprits à l'épreuve : si un nouveau lieu de campement (foyer domestiqué) ne donne pas de gibier, les nomades le quitteront à tout jamais ; si une figurine d'esprit *baraljak* est inefficace, elle sera battue, puis, en désespoir de cause, jetée dans la forêt ; si un rituel s'avère impuissant ils l'abandonneront (c'est sans doute pourquoi chaque chasseur a ses propres formules et gestes rituels) ; si un chamane ne donne pas satisfaction, il sera rejeté par la société, etc. Dans la même ligne j'ai entendu plusieurs fois un discours signifiant à propos des chasseurs russes. « Nos esprits sont implacables avec nous, si nous ne respectons pas les us et coutumes de nos ancêtres, ils ne nous donnent plus rien. Par contre, les Russes, ils ne font pas tous ça et ils ont quand même du gibier ! » Ceci indique que pour les Évenks, la relation entre actes rituels et résultats est indéniable et qu'ils font une distinction entre eux-mêmes et les étrangers. Il semble donc qu'ils conçoivent une sorte de lien entre eux-mêmes et l'environnement naturel, et pourquoi pas, une relation entre les esprits donneurs de gibier et leurs ancêtres. « Lorsque nous déposons des rubans de couleurs ou que nous honorons le *baraljak* forestier, c'est aussi pour nos ancêtres ! », me dit un nomade.¹⁸⁵

2.1.4.10.3 La nature *Buya* et ses habitants

Buya est le terme utilisé par les Évenks de notre sous-groupe régional pour désigner tant l'environnement naturel que les esprits qui le gouvernent. *Buya* est en premier lieu, vu par les Évenks comme une sorte de principe qui gère le renouvellement de la nature et la distribution de ses produits aux hommes.¹⁸⁶ Montrant les nuages, les Évenks expliquent « Ce sont ces nuages qui font les incendies, un jour d'été, ils frappent brutalement le sol de leurs éclairs. Et ce sont ces nuages qui éteindront le feu quand ils le jugeront bon. S'il n'y avait pas d'incendie, la végétation ne serait pas aussi vivace. Aussi *buya* sait quand, où et combien de temps la forêt doit brûler (*buya sarèn okin kotorldjan*) pour se régénérer et pour que les

¹⁸⁵ La plupart des chasseurs russes réalisent une partie des rituels de chasse des Évenks. Les Russes sont très impressionnés par la taïga et y perdent chaque année quelques uns de leur chasseurs amateurs ou professionnels. Étant souvent sollicités pour retrouver les corps de chasseurs russes « mangés par la taïga », les Évenks soulignent que vivre dans la forêt ne peut s'improviser et qu'ils mettent eux-mêmes des dizaines d'années à acquérir le savoir et l'entraînement physique nécessaires. Aussi, les chasseurs russes s'efforcent-ils d'intégrer les groupes nomades, pour profiter, ne serait-ce qu'un peu, de leur enseignement. Mais rencontrer des Russes dans la taïga est très rare, à tel point que je me suis souvent surprise, rentrant au village après plusieurs mois de vie nomade, à être effrayée par les traits européens que je trouvais d'un coup grossiers et proéminents. La taïga reste donc bien encore aujourd'hui ce royaume, dont les Évenks sont les seuls à avoir les clés et qu'ils appellent « notre maison ».

¹⁸⁶ Parallèlement, ce terme désigne le ciel et la terre natale. En ce dernier sens, il est synonyme de *dunnè*, la terre, le sol. Vasilevič (1959 : 160) donne une liste détaillée des différentes significations de *buya* chez les divers groupes régionaux évenks, liste que reprend en partie Anisimov (1950 : 40-41). Ces informations confirment celles que j'ai données ci-dessus, mais précisent aussi que cet esprit est parfois associé à un grand élan mâle ou femelle. On voit aussi intervenir le terme *buya* dans différents noms d'esprits que nous avons vu et allons voir en deuxième et troisième partie.

animaux s’y nourrissent ». ¹⁸⁷ *Buya* est aussi ce qui décide du sort des hommes : « Notre voisin a refusé de partager son gibier alors que nous n’avions rien. Eh bien, *buya* voit comment les hommes se comportent et il a envoyé les loups pour dévorer son troupeau ! ». Ainsi *buya* est ce principe gouvernant l’univers naturel et qui rentre, comme nous l’avons vu, dans les rapports d’échanges avec l’homme, par le biais des rituels de chasse. En russe, les Évenks désignent ce principe par le mot « *priroda* », la nature.

Les Évenks aiment parler pendant des heures de leur univers naturel et commenter les qualités et défauts de ses habitants. Du renne sauvage, ils envient la vie libre remplie de courses folles, mais savent que sa survie n’est pas facile. Ils disent que ce gibier est sans cesse sur le qui-vive, que le troupeau a même toujours un gardien *njoramju*, qui doit sans cesse veiller, prend à peine le temps de dormir ou de manger. Tête dressée il surveille alentour et au moindre danger donne le signal pour s’enfuir. Les chasseurs disent que si l’on tire tout de suite ce chef, on aura les autres aussi, car sans lui le troupeau est désorienté. Le renne sauvage serait le gibier qui a l’ouïe et la vue la plus fine. De l’écureuil rayé, ils disent que c’est l’ami de l’ours. Ils retracent aussi les parentés entre les animaux : la zibeline est la cousine du glouton, qui est le cousin de l’ours, qui est l’ancêtre de l’homme. De l’élan et du cerf élaphe, ils affirment que ce sont les plus craintifs et les plus rusés des animaux, etc. Ce genre de conversation se termine toujours sur le dernier habitant de la nature, l’homme. Faisant l’inventaire de l’ouïe, de l’odorat et de la vivacité de tous les hôtes de la forêt, ils concluent « Et l’homme, c’est le plus balourd, il n’a ni oreille, ni nez, il ne voit rien, il n’entend rien et ne sent rien, il marche comme ça dans la forêt et parfois même, il ne regarde même pas autour de lui ! » Tous alors rient de bon cœur de cette désobligeante vérité. Le monde sauvage est donc non seulement valorisé, idéalisé, mais aussi placé au-dessus de l’homme, pour sa sagesse de gestion de l’environnement naturel et pour sa vivacité et ses ruses. Il n’est donc pas étonnant que les chamanes évenks aient davantage d’esprits auxiliaires animaux que d’esprits d’ancêtres.

2.1.4.10.4 Dresser les esprits

Nous avons vu que la plupart des animaux chassés étaient traités en invités d’honneur et avaient droit à des rituels funéraires. Mais il est des animaux qui subissent des traitements violents. Il s’agit du chevrotin sauvage et de la zibeline. Ces traitements sont accompagnés de

¹⁸⁷ J’ai trouvé la même explication, cette fois dans un ouvrage scientifique : « 1,5 % de la forêt boréale est consommée par le feu chaque année, ce qui constitue le facteur clé de sa régénération » (Bouchat, Saugier, Waelbroeck 1999 : 37).

discours explicatifs semblables, relatifs à leur course effrénée devant le chasseur et à l'extrême difficulté qu'éprouve ce dernier à les attraper. Or tous les animaux s'enfuient devant le fusil. D'après le discours des chasseurs, il ressort que la zibeline parcourt des trajets alambiqués qui constituent pour le chasseur un véritable labyrinthe et que le chevreton sauvage fait des sauts immenses et vole littéralement sur les territoires accidentés. Prenons maintenant le troisième animal qui subit le même sort (taillade des tendons de pattes arrières) chez les Iakoutes, le lièvre. Je ne sais si ce geste est pratiqué chez les Évenks, mais dans leur langue, le verbe courir (*tuksa-da*), vient de son nom (*tuksaki*), ou inversement. Les Évenks penseraient donc pouvoir agir et modifier le comportement de l'animal obtenu, après sa renaissance, en lui tailladant les tendons. Chez les Évenks que j'ai rencontrés, cette action est censée agir uniquement sur la zibeline tailladée et non sur ses semblables. Cependant, on pourrait y voir aussi une tentative de « dresser » l'esprit gouvernant cette espèce, comme lorsqu'on gronde le poêle ou la figure d'esprit lorsqu'ils ne donnent rien. Je me souviens d'un chasseur que la non chance dans la chasse à la zibeline ne quittait pas, qui s'exclama de rage :

« Mais comment faut-il s'adresser à elles [zibelines], je fais tous les jeux [rituels] et elles ne viennent pas, que dois-je faire encore ?! La prochaine que j'attrape, en l'écorchant, je déchire sa peau en petits morceaux ! »

Bien entendu, le chasseur n'aurait sans doute pas fait ainsi, mais sa phrase exprime une sincère intention de corriger l'animal (au sens générique) pour sa mauvaise conduite. Ainsi, les Évenks estimerait pouvoir dresser leurs esprits (celui du poêle, de la figure de *baraljak* et l'esprit gouvernant une espèce), comme ils corrigent un renne domestique rétif pour en faire un *dulumnu*, un renne qui obéit. Il est un autre élément qui semble confirmer l'intervention de cette mentalité d'élevage (le dressage) dans les conceptions de chasse. J'ai écrit que les nomades estiment « qu'à chaque chasseur ses espèces de gibier ». Mais, les chasseurs font en sorte au cours de leur vie d'augmenter le nombre d'espèces qui s'offre à eux, en poursuivant avec insistance celles qui leur résistent habituellement, en inventant de nouvelles tactiques d'approche, en expérimentant des rituels de chasse qu'ils ne pratiquaient pas avant, etc. Ainsi, dans leur vie de chasse, il y a bien une volonté de conquérir, d'appriivoiser en quelque sorte, de nouveaux animaux sauvages et par conséquent, selon les représentations symboliques, les esprits qui les gouvernent.¹⁸⁸ C'est donc dans le but de forcer l'acceptation de la relation d'échange par les esprits, que les Évenks grondent ou frappent ces

¹⁸⁸ Nous avons vu dans les pages précédentes que certaines pratiques d'élevage sont utilisées pour fixer un gibier sur un territoire donné, comme le brûlis des pâturages sur les zones de migration des rennes sauvages. Au cours des pages qui suivent, j'aurai l'occasion d'évoquer d'autres interférences des sphères cynégétique et d'élevage.

derniers, s'ils ne rendent rien. La relation homme-esprit-homme est donc bien vue comme un rapport de force et de ruse, qu'il faut savoir créer, entretenir et forcer.

*Nous verrons à la fin de cette partie ce que devient en contexte sédentaire cet esprit nomade de conquête perpétuelle et insistante, de dressage du destin, cette volonté d'acquiescer au-delà de ce qui est offert.*¹⁸⁹

2.1.4.10.5 Chronologique des rituels et localisation des sépultures animales

Au travers des rites de chasse envisagés, se dégage schématiquement le même scénario qui semble préciser les différents destinataires des gestes rituels et une certaine classification des animaux de chasse :

-Sur le lieu de chasse, les offrandes sous forme de piques ensanglantées pour l'*o:ly*, ce corbeau noir allié de chasse (pour les cervidés). Et on peut supposer que le dépôt des organes sexuels et entrailles non consommées est destiné soit à ce corbeau, qui ne manquera pas de venir festoyer, soit, pourquoi pas, au *baraljak* forestier.

-Sur la route qui mène au campement et au domicile du chasseur, l'animal est traité en générique, nourri, remercié et invité à revenir (pour les cervidés et animaux à fourrure).

-Les zibelines, les chevrotins sauvages et les lièvres subissent une correction pour s'être si difficilement offerts et, cette fois, l'animal est traité en individu.

Notons au passage que ces animaux (à l'exception du lièvre) sont entièrement ou en partie, directement déposés sur la place d'honneur de la tente, le *malu*. Ainsi, il y a encore une classification des proies, celles qui doivent séjourner à la place d'honneur et bénéficient d'un remerciement ostentatoire (cervidés et zibeline, écureuil, glouton) et celles qui rentrent directement dans l'espace de consommation de la tente et ne bénéficient pas de remerciements visibles (oiseaux, poissons, lièvre, (et produits végétaux)).

-Pendant le premier repas ou lors de l'écorchage, un morceau de viande ou de graisse est donné au feu. Ici, il semble que ce don soit destiné à deux catégories d'esprits. Il y a, d'une part, le *baraljak* affilié précisément à cet espace de campement, puisque les nomades disent en installant leur tente sur un territoire vierge : « allons nous obtenir du gibier ici ? » et, d'autre part, le foyer domestique à proprement parler.

Nous verrons, que l'objet poêle (celui qui déménage avec les nomades) est chargé d'un esprit (ou de plusieurs), qui gère(nt), ce qui relève de la famille, de sa santé et de

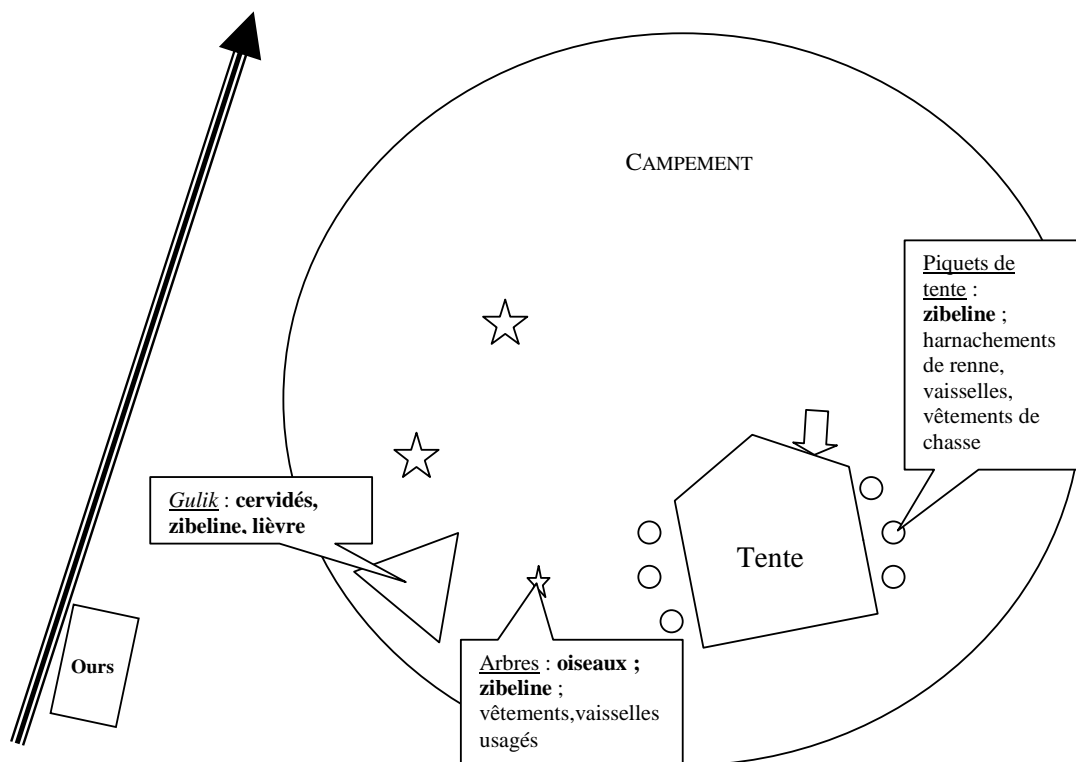
¹⁸⁹ Cette volonté de conquête de nouveaux gibiers ne peut être assimilée à ce que les Évenks appellent l'avidité et qui consiste à tuer plus que nécessaire pour survivre.

sa survie et que ce principe domestique par excellence, dans d'autres gestes rituels, doit être éloigné des objets chargés des esprits de la chasse.¹⁹⁰

-Suit le rituel funéraire pour l'animal en vue de sa renaissance. Ici aussi, l'animal est traité en individu, même si un manquement dans ce rituel sera suivi d'une sanction de la part de cet animal/de ses congénères, des esprits donneurs de gibier, puisque les Évenks disent « il n'y aura plus de chance à la chasse ». Les corps ou les restes des animaux sont toujours placés en hauteur : - sur un arbre à proximité de la tente du chasseur (pour les oiseaux, la zibeline et les chutes de fourrures). Sur les autres arbres, à proximité des tentes, les nomades accrochent les vêtements usagés (en peaux et en tissus) et les récipients percés (bouilloires, casseroles, tasses, etc.) ; - sur les piquets de la tente (pour la zibeline) à côté des harnachements de rennes, récipients de cuisine, vêtements de chasse, etc. ; - sur les plate-formes aérienne à os (*gulik*) (pour les cervidés, les lièvres, les zibelines) à la lisière du campement ; - sur des tombes aériennes spécialement construites au bord des rivières au-delà de la lisière du campement (voir fig. *Les sépultures des différents types de gibier*).

¹⁹⁰ Dans le langage courant, les Évenks associent cet esprit domestique à l'objet poêle, mais il est en fait un principe presque immatériel que l'unité élémentaire de nomadisation transporte avec elle et qui prend place dans les différents poêles en métal qu'elle utilise au cours de sa vie. Lors des mariages, ce principe est transmis de la mère à la fille, future épouse, sous forme d'un petit feu de bâtonnets de mélèze recouverts de graisse et de lède. C'est ce que les Évenks appellent « la transmission du feu domestique ». Je reviendrai sur ces points (cf. « La tente : une petite cosmogonie »).

Fig. : *Les sépultures des différents types de gibier*



La rivière est symbolisée par la droite en gras et le sens de son courant par son extrémité fléchée. L'entrée de la tente est indiquée par la flèche. Je n'ai pas indiqué la présence des autres tentes pour alléger le dessin. Les zibelines sont accrochées de préférence sur les piquets de tente, des deux côtés. Sur un seul arbre on trouve soit une carcasse de zibeline, soit les restes d'un oiseau, soit des vêtements usagés ou de la vaisselle percée.

2.1.4.10.6 Territorialisation et nature de certains esprits de chasse

Il semble que les Évenks territorialisent différemment certains de leurs esprits pourvoyeurs de gibier et qu'ils conçoivent une sorte de relation entre eux et les esprits pourvoyeurs de gibier, puisqu'ils estiment que les Russes se trouvant sur les mêmes territoires n'ont pas besoin, comme eux, de réaliser les rituels pour avoir de la chance. Il y a ce *baraljak* forestier, que le doyen du campement va nourrir seul en zone *sauvage* une fois avant chaque grande saison de chasse (au printemps et à l'automne). Cet esprit est donc censé agir sur le large territoire parcouru par les nomades pendant la moitié de l'année. Enfin, les nomades doivent proposer ou entretenir une relation de don et contre-don avec le *baraljak* de chacun de leur campement. Même si les esprits sont perçus, comme les animaux, de manière générique, il y a bien, semble-t-il, différentes territorialisations des esprits donneurs de chance. À ce sujet, Gurvič

écrit : « Il existe plusieurs croyances cynégétiques en l'existence d'esprits de lieux. Les Évenks de l'Olenëk estiment que chaque lieu a son propre esprit-maître, invisible pour les gens ordinaires. La panique soudaine d'un renne domestique est considérée comme signe de la présence à proximité de cet esprit. Pour expliquer pourquoi certains lieux sont riches en gibier et d'autres pauvres, un chamane racontait que ces esprits de lieux échangent entre eux leurs richesses en gibier et parfois même les jouent aux cartes » (1948 : 87). Quant à la nature humaine ou animale de ces esprits donneurs de gibier territorialisés, on peut dire, à la lumière de la note de Gurvič, qu'ils jouent aux cartes comme les humains, qu'on les nourrit de ce que l'homme aime manger (viande cuite, gras, alcool) et que l'on discute avec eux.¹⁹¹ Un autre esprit pourvoyeur de gibier, cette fois mobile, puisque les nomades le transportent avec eux, la figure de *baraljak*, a l'allure humaine d'un chasseur ou, selon Anisimov, d'un élan (1958 : 20).¹⁹²

2.1.4.10.7 Dans les objets de chasse : esprits et empreintes humaines (onnir)

Les armes et instruments de chasse sont aussi censés être habités, semble-t-il, par quelque esprit ou principe en relation avec l'obtention ou la conservation de la chance à la chasse. Chaque chasseur a ses vêtements de chasse qu'il mettra à chaque sortie de prospection cynégétique, car « ils portent chance », sans laisser la maîtresse de maison les laver. Les nomades disent souvent de leurs couteaux de chasse : « il a déjà découpé tellement de *bèjun* et il en découpera encore autant ! » En prenant un couteau qui n'a jamais servi, ils demandent à voix haute : « On va voir si ce couteau est chanceux ou non ! », « Ce couteau me portera-t-il chance ?! »¹⁹³ Le pouvoir de « porter chance » des objets de chasse semble aussi avoir un lien avec la personne humaine. Les Évenks disent des couteaux et fusils ayant appartenus à un défunt qu'on ne peut rien obtenir avec, surtout si son ancien propriétaire est décédé de mort tragique. Recevant de la ferme d'État un nouveau fusil, les nomades s'enquière de suite de l'identité de son propriétaire précédent et vont parfois même jusqu'à le refuser, ce qui est très significatif, lorsqu'on sait le déficit en armes de chasse que connaissent les Évenks.¹⁹⁴ Si l'ancien propriétaire est mort naturellement ou qu'il est encore vivant, le nouvel acquéreur s'efforce de connaître les qualités humaines de son prédécesseur. Si c'était quelqu'un de bien,

¹⁹¹ Ce dernier point ne peut être considéré comme une preuve irréfutable de l'humanisation des esprits donneurs de gibier territorialisés, puisque les Évenks considèrent que les animaux comprennent parfaitement le langage humain et que tous les animaux parlent entre eux, une ou des langues que seul le chamane peut comprendre.

¹⁹² À propos des types de représentations d'esprit chez les peuples de Sibérie, voir R. Hamayon (1990 : 403.), Lot-Falck (1953 : 39-72).

¹⁹³ On retrouve encore cette conception de capital chance épuisable, que j'ai évoqué dans les notions de « 6^{ème} sens » et de *azart*.

¹⁹⁴ Lot-Falck note que les armes à feu ont été très longtemps refusées par les peuples de Sibérie (1953 : 156).

généreux, dont les rennes domestiques et les enfants sont bien portants, dont le gibier était goûteux et tendre, bref quelqu'un de « léger », comme disent les Évenks, l'arme transmise sera considérée comme porteuse de chance. Si en revanche, il s'agit d'un avaré, dont les rennes sont maigres et les enfants malades, le gibier dur et de mauvais goût, quelqu'un de « lourd » en somme, l'arme sera refusée. Les armes ayant appartenu à des défunts « légers », morts naturellement et les armes dont on considère qu'elles ne portent plus chance, sont soumises à la fumigation au lède. Par ailleurs, rentrant au campement, les nomades prennent soin de laisser un temps armes et vêtements de chasse à l'extérieur du logis, accrochés à un arbre ou à un piquet de la tente. Ce temps correspond à celui pendant lequel le chasseur prend sa première collation après la chasse. Puis ces vêtements, souvent durcis par le gel, sont posés au-dessus du poêle sur une perche horizontale suspendue appelée *argi*. Quant au fusil, il doit être déposé à la place d'honneur, le *malu*. Et personne, (femme, homme ou enfant) ne doit en faire le tour, le piétiner, l'enjamber ou s'asseoir dessus. Pour éviter ce genre d'accident, porteur de malchance, les nomades construisent souvent sur le pan *malu* de la tente, un arc en rondins, sur lequel sont accrochés instruments et vêtements de chasse. Enfin, les nomades différencient les couteaux par leurs usages : le couteau de chasse, *koto*, est distinct du couteau de cuisine ou de couture *kaljaj*. Aussi, un couteau de chasse ne doit pas, en principe, être utilisé pour la cuisine ou la couture.

De ces matériaux se dégagent plusieurs aspects dans le « chargement » des objets de chasse. Il y a tout d'abord une notion de « porte-bonheur » en ce qui concerne certains vêtements ou couteaux, comme si quelque principe ou esprit les habitait et qu'il ne fallait pas le déloger, puisque ces vêtements ne sont pas lavés et que les couteaux le sont très sommairement.¹⁹⁵ Parallèlement, les nomades considèrent qu'un couteau « ayant » déjà dépecé de nombreux gibiers est porteur de chance et, de même qu'ils lancent aux esprits des lieux des défis (allons nous obtenir ici ?), ils lancent à leur armes : « ce couteau me portera-t-il chance ? ». Il y a aussi une autre notion, celle-ci ouvertement liée aux composantes de la personne humaine qui a possédé l'instrument de chasse. Cette idée que tous laissent comme une empreinte sur les objets qu'ils utilisent, et que par leur seul contact ils peuvent agir positivement ou négativement sur les animaux sauvages qu'ils obtiennent, les animaux domestiques qu'ils élèvent et sur la santé des leurs, est omniprésente dans la société évenke, nomade et sédentaire, et j'aurai l'occasion d'y revenir maintes fois. On constate déjà que cette

¹⁹⁵ J'ai entendu plusieurs fois en milieu nomade, les chasseurs interdire aux femmes de laver leurs vêtements de chasse avant la fin de la saison. Certains chasseurs affirment sur le ton de la plaisanterie que prendre un bain en pleine saison de chasse est porteur de malchance.

composante de la personne, laissant des empreintes sur tout ce qu'elle touche, s'organise autour de deux notions de « lourd » et « léger », que ces empreintes perdurent même après la mort et qu'elles peuvent même s'aggraver si la personne décède de mort tragique ou meurt mécontente. Il y a enfin une conception directement liée au « tuer » de la chasse, qui oblige le chasseur à se changer avant de rentrer dans son foyer. Ce dernier point nous ramène à ce que j'ai évoqué dans les pages précédentes, une sorte d'incompatibilité entre la « prise de vie animale » de la chasse et la « création et conservation de vies humaines » de l'espace domestique, ce qui, dans la conception évenke de don et contre-don avec la nature, fait courir un risque à la vie du chasseur et des siens.¹⁹⁶ En résumé, les objets de chasse semblent être chargés de trois types de présence : 1) un principe ou esprit donneur de gibier ; s'il est présent, on ne doit pas laver les objets, s'il est absent, on doit les baigner dans la fumée de lède pour tenter de le faire venir ; 2) l'une des composantes de l'animal qui pourrait se fixer aux objets de chasse au contact du sang frais de l'animal obtenu, et qu'il faudrait donc laisser partir avant de rentrer ces objets dans la sphère domestique ; 3) une empreinte humaine, qui peut être « lourde » (non chanceuse) ou « légère » (chanceuse).

2.1.4.10.8 Une empreinte humaine (onnir) sur la viande

L'empreinte humaine de celui qui prend la vie est également laissée sur la viande. De la viande que l'on mange, qu'elle soit sauvage ou domestique, la table commente toujours le goût, l'odeur plus ou moins forte de rut, la tendreté. Remarquant à haute voix le goût exceptionnel d'une viande, j'ai reçu pour réponse : « évidemment, c'est Kostia qui l'a tué ! » À ma demande « C'est parce qu'il s'agit de quelqu'un de bien ? », on répondit, « non, je ne sais pas si c'est quelqu'un de bien, mais son gibier ou la viande des rennes qu'il abat sont toujours très tendres et de très bon goût, c'est de la personne que cela dépend ! » Cette conception est valable pour tous les gibiers et toutes les saisons. Et chaque personne, homme ou femme, quel que soit son âge, dépose son empreinte sur tout ce qu'elle touche, élève, chasse ou tue. J'ai mis plusieurs années à obtenir le terme désignant ce concept des plus

¹⁹⁶ É. Lot Falck appelle « désacralisation » le fait que les chasseurs sibériens ne doivent rentrer dans l'espace domestique avec ses armes et vêtements de chasse, qu'elle analyse ainsi : « C'est un meurtrier qui revient, donc un être impur, souillé du sang qu'il a versé ». Le meurtre de la chasse serait un obstacle à sa réintégration dans la société et il doit être purifié. « L'homme se soumet [aux rites de désacralisation], car il sait qu'il est un objet dangereux pour les siens et pour lui-même : l'esprit de sa victime peut encore adhérer à lui » (Lot-Falck 1953 : 183-184). Concernant l'idée pan-sibérienne que les armes de chasse sont habitées d'esprits, l'auteur cite une représentation dolgane, selon laquelle, « le fusil est un être vivant, qui exige précautions et égards », mais aussi que « deux armes, apparemment identiques, ne sont jamais opérantes de la même manière... » et enfin, que chez les Nivkhes et les Néghidales, le pouvoir d'une arme peut être renforcé par un geste rituel du chamane, etc., mais elle n'en propose pas de lecture analytique précise (ibid : 158-161).

complexes, que l'on retrouve de manière récurrente dans tous les faits et gestes des Évenks nomades et sédentaires. Il s'agit de *onnir*, terme que les Évenks disent ne pas pouvoir traduire et pour lequel ils trouvent seulement le terme russe « *nastroj* ». Le premier sens de ce terme russe est « accord » d'un instrument de musique et le deuxième, plus populaire, l'humeur constante d'une personne. Pour demander la qualité de cette empreinte humaine de quelqu'un, on dit *On-kè tar bèjè onniri-či* ? (litt. Quel-donc, cet humain, *onnir* + suffixe de possession en *či*), « quelle est donc l'*onnir* de cette personne ? » De quelqu'un dont le gibier a une viande bonne et tendre on dit *ojumkukan onniričîn* (son *onnir* est très léger) ! De quelqu'un, au contraire, dont le gibier est dur et mal odorant, on dit *urgèkun onnirèn*, « son *onnir* est très lourd ». Ensuite s'opère une classification des humains selon laquelle les « poids » des *onnir* varient en fonction du sexe et de l'âge. Schématiquement, les plus légers sont les nouveaux nés et les plus lourds sont les chamanes, les anciens et les femmes. Mais je traiterai plus loin l'ensemble de cette conception des plus signifiantes pour le système de représentation des Évenks. En attendant, voici un autre aspect de la chasse où intervient la notion d'*onnir*.

Tout d'abord, il est indéniable que les interdictions de s'asseoir, enjamber ou piétiner les objets et produits de chasse ou d'abattage (y compris le sang) sont en relation étroite avec ce concept d'*onnir*. Cet interdit est tellement fort que la moindre goutte de sang qui tombe sur le sol de la tente est ramassée délicatement à l'aide d'un bâton et jetée dans le feu. Voyant quelqu'un qui enjambe un objet de chasse (ou autre), toute la petite société s'écrie et commande au fautif de le réenjamber dans le sens inverse pour tenter d'annuler le geste. Les innombrables interdits de piétinement, de s'asseoir, d'enjambement et de circumambulation qui rythment chaque minute de la vie nomade et dans tous les domaines semblent tous reliés au concept d'*onnir*. Par exemple, l'enjambement, le piétinement, etc. par une femme d'un objet ou produit de chasse est considéré comme plus dangereux que celui par un homme, car son *onnir* est plus lourd.

2.1.4.10.9 La femme plus « lourde » que l'homme

Chez certains peuples de Sibérie, l'interdiction faite aux femmes de chasser a été comprise par la plupart des chercheurs comme relevant d'une conception d'impureté du sexe féminin. Chez les Évenks, il semble qu'il en soit autrement. Les interdits d'enjamber, s'asseoir, piétiner objets et produits de chasse concernent tous les sexes et les âges, mais chez la femme, transgresser ces interdits peut être dangereux pour ses enfants. Dans la littérature ethnographique, la source principale de l'impureté de la femme est souvent considérée comme

le sang menstruel ou fœtal.¹⁹⁷ Mais chez les Évenks de notre région, une femme qui a ses règles est parfaitement autorisée à chasser, à assister à un rituel chamanique et doit jeter ses chiffons ensanglantés dans le poêle. Le sang menstruel est même utilisé dans certains soins. Un rituel me fut conté à propos de la ritualisation des premières règles.

La jeune fille doit s'asseoir à genoux devant la porte du poêle, baisser sa culotte et donner à sa grand-mère ou à sa mère le tissu maculé. Cette dernière a posé avant cela, devant la porte du poêle, un récipient avec du lède et de la graisse, ayant enflammé l'ensemble, elle enrobe de fumée la jeune fille et le chiffon en disant « Qu'elle ait beaucoup de beaux enfants et une grande famille en bonne santé ! ». Le chiffon est ensuite remis en place, le bouquet de lède calciné jeté dans le foyer et la femme âgée prévient la jeune fille qu'il lui faudra maintenant jeter tous ses chiffons menstruels dans le feu. Puis, l'aînée cuisine de bons plats, que tous mangent en se réjouissant de cette nouvelle fécondité.

La femme n'est pas éloignée de la sphère sauvage de la chasse, puisqu'elle chasse (zibeline et menu gibier), se rend sur le lieu de chasse, elle découpe la carcasse des types de gibier les plus importants comme l'élan, le renne sauvage et le cerf élaphe et est en contact constant avec les armes de chasse. De plus, chez les Évenks, il n'y a pas de séparation stricte entre tâches féminines et tâches masculines. Pour vanter un homme, en vue de lui trouver une épouse, on dit qu'il sait coudre, et pour vanter une femme, on dit qu'elle sait chasser. À l'analyse de mes matériaux de terrain, il semble que les interdictions de chasse relatives à la femme doivent être analysées autrement que par le concept d'impureté et ne pas être centrées seulement sur la femme. Il me semble plutôt qu'il s'agisse d'une incompatibilité entre la sphère domestique qui se doit de créer et conserver des vies humaines et la sphère sauvage qui doit prendre des vies animales. Ainsi, la femme stérile peut très bien, chez les Évenks, tuer les cervidés et les ours. La femme est en effet et par essence « créatrice de vie » et maîtresse de la sphère domestique, comme nous le verrons. Mais, le rôle de l'homme dans la création de la vie ne semble pas ignoré chez les Évenks, puisque même les hommes connaissent certaines restrictions en matière de chasse au gros gibier. Nous l'avons vu, ce n'est qu'à l'âge de 35/40 ans, âge où ils ont en principe assuré leur descendance, qu'ils pratiquent la chasse aux plus gros gibier, comme l'élan et le cerf élaphe et qu'ils peuvent « tuer » l'ours. La responsabilité de l'homme dans la protection du foyer est également prouvée par les rituels qui consistent à opérer une séparation entre son retour de chasse et son entrée dans la sphère domestique.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Ce concept est à la base de plusieurs interprétations des rites de chasse chez les peuples de Sibérie de Lot-Falck (1953 : 130-132).

¹⁹⁸ On observe la même séparation entre sphère domestique et « prise de vie animale » un interdit concernant le renne domestique. Il est strictement interdit de mettre à mort un renne domestique dans une tente ou une maison, sinon le fautif ou l'un de ses descendants sera frappé par une mort tragique.

La séparation entre sphère domestique et chasse est encore très nette dans le traitement des représentations d'esprit.

2.1.4.10.10 *Séparation entre sphère domestique et sphère sauvage, homme et femme - porteurs d'enfants*

Du témoignage de plusieurs informateurs, j'ai appris qu'autrefois, lors des mariages, les jeunes couples recevaient deux représentations d'esprit domestique sous forme de deux « poupées », une femme et un homme. Ces poupées devaient être conservées dans un sac spécial (rond *muručun* ou un petit bât *innèk*) réservé aux bijoux féminins, aux ceintures en argent des hommes et des femmes et aux icônes s'il y en avait, et ne devaient en aucun cas rentrer en contact avec la représentation de *baraljak* ou les amulettes de chasse. Ces représentations anthropomorphes d'un homme et d'une femme, portant le nom de *sèvèkičan*¹⁹⁹ étaient confectionnées par les proches du couple, mais devaient être chargées d'un esprit par le chamane à l'issue d'un rituel particulier. Ces poupées avaient tout des humains, un nez, une bouche, des yeux représentés par des perles, une garde robe avec vêtements de fête et ils portaient chapeaux, chaussures, manteaux, etc., le tout richement décoré. Se souvenant d'un événement des années 1960, un nomade raconte :

« Un jour, ma grand-mère maternelle sortit les *sèvèkičan* de leur boîte pour les nettoyer avec une plume d'oie et moi je regardais les yeux grand ouverts d'étonnement. Alors ma grand-mère m'a dit 'Ne les regarde pas comme ça, sinon ils te feront mal aux yeux, ne les critique pas, ne te moque pas de leurs yeux, de leur nez, de leur figure, sinon ton nez, tes yeux et ta tête vont tomber malades !' On ne nourrissait pas ces poupées, on se contentait de les épousseter sur tous le corps avec une plume d'oie pour que la famille soit en bonne santé²⁰⁰ et la veille des rituels saisonniers, on leur mettait leurs vêtements de fête. Puis, ils devaient être rangés, 'chez eux', dans leur sac spécial qui était toujours posé sur la place d'honneur de la tente, le *malu*. Personne d'autre que le

¹⁹⁹ *Sèvèki* désigne, chez les groupes régionaux évenks, plusieurs esprits ou leur support. Sur le terrain, en milieu nomade ce terme est utilisé comme générique pour désigner toutes les représentations d'esprits (et autrefois, par extension, les icônes) et *sèvèkičan*, les poupées domestiques évoquées ici. En milieu sédentaire, dans les rituels de renouveau, *Sèvèki* est considéré comme l'un des esprits créateurs du monde (avec *Xargi*). Selon Vasilevič et Anisimov, *sèvèn* désigne les représentations des esprits auxiliaires du chamane, zoomorphes pour la plupart (Vasilevič 1959 : 181 ; 1969 : 233, Anisimov 1958). Chez les Évenks de la Sym, *sèvèki* est le nom des rennes domestiques sacrés (Vasilevič 1957 : 70). Chez les Toungouses de l'Amour, *sèvèn* est le nom générique des représentations d'esprits en bois. *Sèvèn*, en tant que nom d'esprits auxiliaires du chamane (et de leurs représentations) est présent dans toutes les langues toungouso-mandchoues (Vasilevič 1959 : 181). À propos de *Sèvèki* et *Xargi*, comme créateurs de l'univers, voir Suslov (1993 : 114-117), Mazin (1984 : 22), Vasilevič (1959). Selon Mazin, *Sèvèki*, l'aide principal de *ènjèkan buya* (esprit gouvernant l'univers naturel) chez les Évenks-oročon est représenté différemment selon les groupes nomades, tantôt grand-père ou grand-mère, tantôt élan mâle ou femelle, tantôt jeune fille évenke 'à la beauté éblouissante' (Mazin 1984 : 22). J'apporterai d'autres informations concernant *sèvèki*, *sèvèn* en troisième partie (cf. « Variations de deux gestes rituels »).

²⁰⁰ Je sais, aux dires de jeunes nomades, que dans les sacs à objets sacrés *muručun* que les Évenks n'ont jamais voulu m'ouvrir se trouvent, entre autres, des plumes d'oie, utilisées pour soigner les rennes.

couple ou leurs enfants ne devait poser le regard sur ces statuettes et même les maîtres de maison ne devaient pas les regarder longtemps. »²⁰¹

Voici donc des représentations d'esprits domestiques, féminin et masculin, qui devaient être tenus séparées et sans aucun contact avec les esprits donneurs de gibier. Le statut de ces figurines semble pluriel. D'une part, ils peuvent être vus comme le double du couple, que l'on veut, par le principe du « dire, c'est faire » ou du « représenter pour provoquer », richement habillés et exempts de toute maladie. D'autre part, ils semblent être le support d'un ou de plusieurs esprits doués du pouvoir de provoquer maux et maladies s'ils ont été trop regardés ou offensés par une moquerie. Qu'ils soient esprits ou doubles du couple, ces poupées *sèvèkičan* montrent bien deux choses, que la sphère du domestique est bien symbolisée tant par la femme que par l'homme et que tout est fait pour l'isoler de la sphère de la chasse (et du « tuer » animal).²⁰²

L'incompatibilité entre le statut de la femme féconde, « créatrice de vie » et la chasse au gros gibier ne semble pas une fatalité. En effet, plusieurs cas me furent contés, où faute d'homme, des femmes fertiles ont dû apprendre à chasser le gros gibier. Un chamane, qui n'avait eu que des filles, dut se résoudre à apprendre à ses trois aînées (qui étaient fécondes), à chasser toutes les espèces, y compris les cervidés et l'ours. On me précisa cependant que ce dernier avait fait un rituel pour protéger leur descendance.

2.1.4.10.11 « Toutes sortes d'individus » chez les espèces de gibier et les rennes domestiques

Nous avons vu, dans les pages précédentes que la relation de don et contre-don avec l'environnement naturel prenait pour forme habituelle le don de nourriture de la part des hommes et le don de gibier de la part des esprits, mais que ces derniers pouvaient, dans certains cas, prendre une vie humaine. Cette relation peut prendre encore d'autres formes, qui ont pour conséquence l'altération du corps de l'homme. On retrouvera ici encore une conception où s'entrecroisent chasse et élevage, dans cette relation d'interaction entre l'homme et l'animal. Pour mieux rendre les représentations vernaculaires, je préfère ici

²⁰¹ D'après les informateurs, les nomades ne possèdent plus ces poupées *sèvèkičan* depuis les années 1970-1980. Il me semble cependant que si quelques couples d'anciens en avaient encore, ils ne le diraient pas pour ne pas avoir à les montrer, comme ils refusent d'ouvrir leurs sacs à objets sacrés.

À la différence des représentations de *baraljak*, ces poupées domestiques ne peuvent pas être grondées, battues ou jetées dans la forêt. Hamayon propose à ce sujet une classification des représentations d'esprit (1990 : 416..).

²⁰² Mazin (1984 : 27-29) assimile ces représentations d'esprits féminin et masculin *sèvèkičan* à des supports d'esprits donneurs de gibier, mais précise également qu'on leur demande une bonne santé pour le troupeau et pour le groupe humain (voir dessin en annexe). En troisième partie (cf. « Variation de deux gestes rituels »), nous verrons qu'autrefois, ces poupées *sèvèkičan* intervenaient principalement dans les rituels de la sphère domestique.

restituer le discours et l'enchaînement de pensées des Évenks, dont voici un exemple. Partant d'une discussion sur les crises d'épilepsie d'un jeune enfant du groupe nomade, un Évenk dit : « Ce sont les Russes qui disent que c'est de l'épilepsie, mais ce n'est pas ça ! C'est son père qui est à l'origine des problèmes de son fils, ils battaient constamment les rennes domestiques sur la tête, jusqu'à leur faire perdre connaissance et maintenant son fils perd connaissance comme eux ! **Ce sont les rennes [domestiques] qui lui ont fait ça**, c'est le père qui est responsable. Parmi les rennes, il y a **toutes sortes d'individus**. Il ne faut pas battre les rennes sans retenue, parce qu'il y a toutes sortes de rennes domestiques ! Il faut être attentif et bien se conduire envers les rennes domestiques particulièrement **lorsque ta femme est enceinte**. Il y a plein de cas comme ça ! Par exemple, Alla, elle a un bec **de lièvre**, c'est parce que quand elle était encore dans le **ventre de sa mère**, son père a obtenu un ours, et en écorchant sa tête, il a malencontreusement déchiré en plusieurs morceaux les lèvres de l'ours et Alla est née comme ça ! C'est l'ours qui lui a fait ça ! Et puis, il y a un grand chasseur défunt Kolja Gabyshev, il a une fille handicapée qui marche avec une seule jambe. Eh bien quand sa mère était enceinte, Kolja, le père, a **certainement déchiré un tendon à un renne**, c'est pour ça qu'elle a une jambe qui ne marche pas. Et Kolja lui-même, s'il est devenu aveugle à 40 ans, c'est parce qu'en battant ses rennes domestiques, il leur abîmait les yeux, nombre d'entre eux étaient borgnes, **ce sont eux qui lui ont fait ça** ! Et les rennes sauvages peuvent aussi faire comme ça, chez eux aussi, il y a toutes sortes d'individus. Il faut faire toujours attention avec le gibier, **en particulier avec le gros gibier [élan, ours, renne sauvage], et surtout avec les élans et les ours, chez eux il y a plein d'individus qui peuvent faire ça**. Et avec eux, il faut être extrêmement délicat, surtout quand ta femme est enceinte ! C'est pourquoi les femmes enceintes ne doivent pas écorcher les têtes des animaux, ou si elles le font, faire très attention de ne rien endommager de l'anatomie de l'animal domestique ou sauvage. Et leurs maris doivent particulièrement faire attention dans la chasse, l'écorchage, le dépeçage, qui sait ce qu'ils [ces types de gibier] **peuvent te faire après** ! »

De ce discours, ressortent plusieurs éléments de compréhension, qui se reflètent dans de nombreux interdits rythmant le quotidien nomade.

Il montre que rennes sauvages et domestiques ont le pouvoir de rendre aux hommes les altérations corporelles, qu'ils ont subies pendant leur vie ou après leur mort.

Ensuite, l'informateur dit des animaux sauvages, comme des animaux domestiques « ce sont eux qui ont fait ça », « c'est lui qui a fait ça », « il y a toutes sortes d'individus parmi eux ». Cette dernière phrase ajoute quelque chose à la conception générique de l'animal, l'idée que dans l'espèce, se trouvent un certain nombre d'individus ayant le pouvoir de rendre une offense en affectant le corps de l'homme ou de sa progéniture. De plus, l'informateur précise que ces « individus » sont particulièrement nombreux et puissants parmi les gros animaux, en particulier chez les élans et les ours, et qu'il convient, avec eux, de faire particulièrement attention au cours de toute sa vie et particulièrement si l'épouse porte en elle la descendance du couple.

On retrouve ici mentionnés les types de gibier que la femme féconde n'a, en principe, pas le droit de chasser et qui font partie des esprits auxiliaires les puissants, figurant sur le

costume du chamane. Éloigner la femme féconde de la prise de vie de ces puissants types de gibier, ainsi que le chasseur et son épouse enceinte des offenses potentielles à ces types de gibier est une manière de protéger l'enfant, cette vie en cours de création. Nous voilà donc, une fois de plus, revenus à cette idée que homme et femme sont tous deux responsables, par leurs actes, de leur descendance et qu'ils doivent être éloignés des transgressions d'interdits relatifs à la chasse (et à l'élevage), comme s'ils portaient l'enfant à deux.

Nous avons vu dans les pages précédentes que certains individus sauvages étaient habités par un « esprit-maître » de leur espèce, et dont le signe de reconnaissance peut être une robe rare, un élément anatomique inhabituel, etc. Et nous voyons ici que les rennes domestiques sont perçus de la même manière.

On remarque de plus une relation directe d'individu à individu ou de famille à famille entre l'homme et l'animal (sauvage ou domestique). En effet, l'offense infligée par un homme lui sera directement rendue à lui-même ou à sa descendance, et non aux autres membres de son campement où cohabitants de tente. On retrouve ce type de relation d'individu à individu dans les offrandes aux esprits, que nous avons vues précédemment.²⁰³

L'ensemble de ce discours explique pourquoi, chez les Évenks, l'écorchage et le dépeçage d'un animal est en lui-même un acte rituel. Le traitement post-mortem de l'animal doit s'effectuer tel un démontage délicat,²⁰⁴ afin de se préserver soi-même et les siens, mais aussi d'assurer une bonne renaissance de l'animal.

Enfin, ces mots expriment l'idée qu'un animal, même mort, peut agir sur l'homme. On pourrait expliquer ceci de deux manières. Soit l'esprit ou le principe doué de ce pouvoir quitterait le corps de l'animal mort et continuerait à agir, soit ceci nous renvoie à ce que les Évenks appellent *onnir* une sorte de principe, attaché à chaque individu, plus ou moins puissant, et qui reste actif après la mort de ce dernier. Les animaux aussi auraient-ils un *onnir* ? En tout cas, l'expression « il y a toutes sortes d'individus », dans le sens « au pouvoir particulier », s'emploie aussi pour les humains, et pas seulement pour les chamanes ou les guérisseurs. Cette expression semble donc être en étroite relation avec la notion de *onnir*.

Parmi les animaux aux pouvoirs les plus puissants, on trouve aussi les migrateurs, oie, cygne et grue (dont la chasse est interdite aux femmes fertiles et aux hommes dont l'épouse

²⁰³ D'une certaine manière, la notion générique s'étend également à l'humain et permet de désigner un individu et sa famille nucléaire. Dans la langue quotidienne, pour dire « je », on emploie souvent *mutyl* (moi et les miens (femmes et enfants)) et pour désigner quelqu'un, on dit *Ženja-ja* (Ženja et les siens).

²⁰⁴ Si la viande est bien entendu coupée, les os, peaux de tête, yeux et tendons des pattes (qui ne sont pas consommés) doivent rester intacts. Ces parties comptent parmi les plus indispensables à la bonne renaissance de l'animal. On retrouve un respect de l'anatomie de l'animal dans la découpe de la peau des animaux à fourrure, où la peau de tête doit être séparée avant de découper le reste selon les patrons. D'autres préceptes régissent sévèrement la découpe des organes vitaux (cf. voir schéma en annexe)

est enceinte). Piétiner leurs plumes, leur sang, ou en tuer trop, c'est être sûr que ses enfants vivront mal, seront malades, ou que les fils du chasseur disparaîtront un à un.

2.1.4.10.12 *Ne pas aller chasser avec une âme fragilisée*

Voici maintenant quelques éléments qui mettent en relation la vie et la mort des hommes avec la chasse. Lorsqu'un homme, son épouse ou sa descendance est malade (grippe, maux dentaires, etc.), il lui est interdit de chasser, d'écorcher ou de découper un animal, « sinon, le malade risque de mourir » et cette interdiction se prolonge tant que la personne n'est pas rétablie. On pourrait alors considérer que l'âme de la personne est fragilisée par la maladie et que la composante essentielle de sa personne, l'*omi*, peut être plus facilement volée par les esprits donneurs de gibier. Cette logique peut être également appliquée à l'enfant dans le ventre de la mère, dont les Évenks disent que l'*omi* n'est pas encore fixée au corps et est particulièrement instable.

Avant une période cynégétique, les chasseurs ne doivent pas non plus se rendre à un enterrement. Ils ne doivent en particulier ni approcher le cercueil, ni toucher le corps, ni l'accompagner au cimetière. Ils risqueraient sinon, disent les Évenks, de tomber gravement malades et de mourir. Cet interdit fait partie des plus sévèrement observés par la société. Pour les Évenks, les rituels funéraires ont pour but de faire partir le mort, sans qu'il ait de regret et sans qu'il tente d'emmener quelqu'un avec lui dans le monde des morts. C'est pourquoi seuls sont autorisés à s'occuper du mort, les anciens et les femmes stériles, afin que les proches du défunt puissent conserver une certaine distance lors de ce rituel. C'est, semble-t-il aussi, l'une des raisons pour lesquelles les Évenks proscrivent les pleurs lors des enterrements, cela pourrait empêcher de laisser partir le mort librement. Les femmes enceintes ou ayant des enfants en bas-âge sont également prosrites des rituels funéraires, sinon, disent les Évenks, « l'enfant mourra ou tombera gravement malade ! » Ainsi pourrait on comprendre l'interdit fait au chasseur, avant la chasse, de rentrer en contact avec le mort ou de l'accompagner sur le chemin du cimetière, de la façon suivante : l'âme *omi* du chasseur pourrait être affectée par le défunt et l'âme fragilisée d'un chasseur risque d'être prise, lors de la chasse, par les esprits donneurs de gibier.²⁰⁵

²⁰⁵ Lot-Falck propose une autre interprétation de cet interdit, qu'elle base sur la notion d'impureté du sang, de la naissance et de la mort, humain ou animal : « L'odeur du cadavre, qui se communique à ceux qui ont approché un mort, n'est pas plus agréable au gibier et toute personne ayant touché un mort, s'en trouve flétrie comme par le contact du sang (1953 : 132). Cette notion d'impureté du sang semble étrangère aux Évenks, chez qui le sang chaud du gibier ou le sang menstruel interviennent dans de nombreuses techniques de soin pour les humains de tout âge et sexe.

2.1.4.10.13 *Des âmes humaines logées dans le corps des animaux sauvages*

Plusieurs éléments révèlent une relation entre les défunts humains et les animaux sauvages (y compris certains gibiers). Voici deux rêves, racontés au petit matin dans la tente, qui ont été interprétés par la petite société comme très signifiants. Un jeune chasseur de 11 ans avait vu en rêve « des Évenks qu'il ne connaissait pas [des esprits de morts] danser sur le bord de la rivière. Son père lui dit alors de tirer immédiatement sur ces derniers, pour avoir de la chance à la chasse. L'enfant tira et chaque danseur qu'il abattait se transformait en gibier ». Deux ans après, dans un autre campement, une jeune fille de treize ans, nouvelle chasseresse de zibelines, raconta son rêve : « Je parcourais la taïga à la recherche de zibeline, et tout d'un coup, j'aperçus un endroit rempli d'écureuils. Je me réjouis et me mis à les tirer et là, tous ceux que j'atteignais se transformaient en Évenks que je ne connaissais pas. » La jeune fille et l'assistance conclurent qu'elle ne devait pas tirer sur les écureuils « qui étaient ses ancêtres ».²⁰⁶

Dans la même lignée, voici quelques histoires que les Évenks considèrent comme « réelles » qui ont eu lieu pendant que j'étais avec les nomades. En hiver, Jakov Kul'bertinov, un chasseur âgé d'une soixantaine d'années, revint de la chasse, le visage livide, et raconta :

« Je cherchais des zibelines et je ne faisais pas très attention où je me trouvais, puis je vis les traces d'un écureuil que je suivis. Je finis par le rattraper et là, en plein dans ma ligne de mire, je tire sur lui, mais rien à faire, il est toujours là devant moi, stoïque, il me regarde, les balles ne le prennent pas. Et puis tout d'un coup, je me suis souvenu, j'étais en plein milieu du territoire d'une tombe de chamane, et l'écureuil que les balles ne prenaient pas, c'était le chamane défunt ! Là, j'ai eu la peur de ma vie et je suis rentré à toute vitesse au campement. Quel imbécile, comment ai-je pu ne pas faire attention où je marchais ?! »

En été, un ours mettait à mal le troupeau d'un voisin. Cet ours avait une étrange attitude, car il ne dévorait pas les rennes, il se contentait de les égorger et de les laisser mourir. En quelques mois, le troupeau domestique fut réduit de plus de 300 têtes à quelques dizaines. L'explication donnée par les nomades fut la suivante : « C'est le défunt Kararbok (le père adoptif du voisin) qui fait ça ! Ce fils l'a laissé mourir seul, dans la souffrance, il ne l'a jamais aidé quand il était malade. En revanche, quand Kararbok est mort, il s'est précipité pour récupérer le troupeau. Alors voilà, maintenant, l'ancien se venge en dévorant ses rennes ! Le fils finira sur la paille, c'est sûr ! » Puis les nomades expliquèrent que les âmes des défunts pouvaient prendre place dans n'importe quel animal. S'il a été offensé, l'âme se loge (*iliča-da*) dans un loup, un ours ou une souris pour se venger. S'il est parti sans ombrage, l'âme se loge dans un petit oiseau ou un renne sauvage.

Voilà donc un ensemble de données qui semblent montrer que les âmes *omi* des défunts prennent place dans certains animaux sauvages, y compris dans les animaux chassés. Cette conception rappelle un aspect de la représentation du cycle de vie chez les Évenks de Iénisséï, étudiée par Anisimov, que j'ai déjà citée à propos des rêves de bébés humains

²⁰⁶ Ce rêve semble aller dans le sens des théories d'Anisimov, visant à interpréter le chamanisme et le système de représentation des Évenks comme relevant du totémisme (1951, 1958, etc.).

comme signe de chance à la chasse. Selon cette représentation, l'âme *omi* du défunt, au cours de son long parcours, « prenait place dans le corps d'un animal sauvage ou d'un oiseau pour rejoindre après, dans le « monde supérieur » le lieu de stockage des « âmes à naître » et donner enfin naissance à un nouveau bébé humain (Anisimov 1951 : 200).

Quelques années après avoir recueilli les données relatives au rapport entre les âmes des défunts et les animaux sauvages, et dans un tout autre campement, je décidais de donner à lire aux nomades ce passage d'Anisimov, pour voir leur réaction. Ils ne furent nullement étonnés de cette représentation et ajoutèrent même un lien supplémentaire entre leurs propres représentations et celle évoquée par Anisimov : « Eh, bien oui, quand l'*omi* du défunt est dans le « monde du milieu », dans le corps du *bèjun*, et que tu tues ce gibier, un nouvel humain va naître ! Nous avons donc donné la vie à de nombreux humains dans notre vie de chasse ! » Il semble donc que cette représentation liant le cycle de la vie humaine et le « tuer » de chasse, soit en relation avec le fait, que lors des rituels saisonniers ou des rituels funéraires, les chamanes demandent, en échange des offrandes aux esprits des âmes de morts, des « âmes à naître » et/ou du gibier.²⁰⁷ Parallèlement, nous avons vu plus haut plusieurs gestes et rêves alliant la naissance humaine (et le petit enfant) à la chance à la chasse, comme par exemple les jeux rituels avec les bébés pour faire venir la chance à la chasse, etc. (voir Fig. *Relations d'échange et circulations de principes vitaux entre sphère domestique et sphère sauvage*)

2.1.4.11 *Échanges et circulations des principes vitaux entre sphère domestique et sauvage*

Le gibier serait donc le siège de plusieurs esprits et principes vitaux. Si l'on réunit les matériaux ci-dessus évoqués, un animal sauvage peut être à la fois, le support de sa propre âme (principe vital), de l'esprit-maître de son espèce, d'un principe qui fait de lui un individu aux pouvoirs particuliers, de l'esprit gouvernant tous les animaux de la forêt (s'il contient la

²⁰⁷ Lors des rituels funéraires des Évenks de la Toungouska pierreuse, autour de la tombe, on installait des figurines anthropomorphes et zoomorphes (oiseaux et gibiers). Le chamane réalisait un rituel pour accompagner l'âme du mort dans « le monde d'en bas », mimant son long voyage, il montre qu'il a de plus en plus froid à mesure qu'il approche du monde des morts. Arrivé auprès des âmes des défunts, ces derniers le questionnent. Ayant laissé l'âme du nouveau mort, le chamane prend avec lui les « cadeaux » obtenus dans le monde des morts. Ces cadeaux sont la promesse d'envoyer, à certains participants au rituel funéraire un gibier ou la naissance d'un enfant (archives de Vasilevič des années 1930, citées dans Tugolukov 1980 : 167). On trouve également dans les extraits des chants de ronde effectué dans le rituel *ikènipkè*, les demandes croisées d'âmes à naître et de gibier (Vasilevič 1957, 1936 : 38-39, 136, 138-139 ; Lot-Falck 1974 : 714-716). Décrivant un rituel collectif (*sèvèkan*) semblable à l'*ikènipkè* de Vasilevič, Mazin (1984 : 93) souligne que pendant les quatre rituels chamaniques, le chamane doit obtenir des âmes de gibier, des âmes de rennes domestiques et des âmes à naître pour le groupe humain.

poche ovoïde des poils de tous les animaux), et potentiellement d'une âme *omi* de défunt humain, en voie de recyclage.

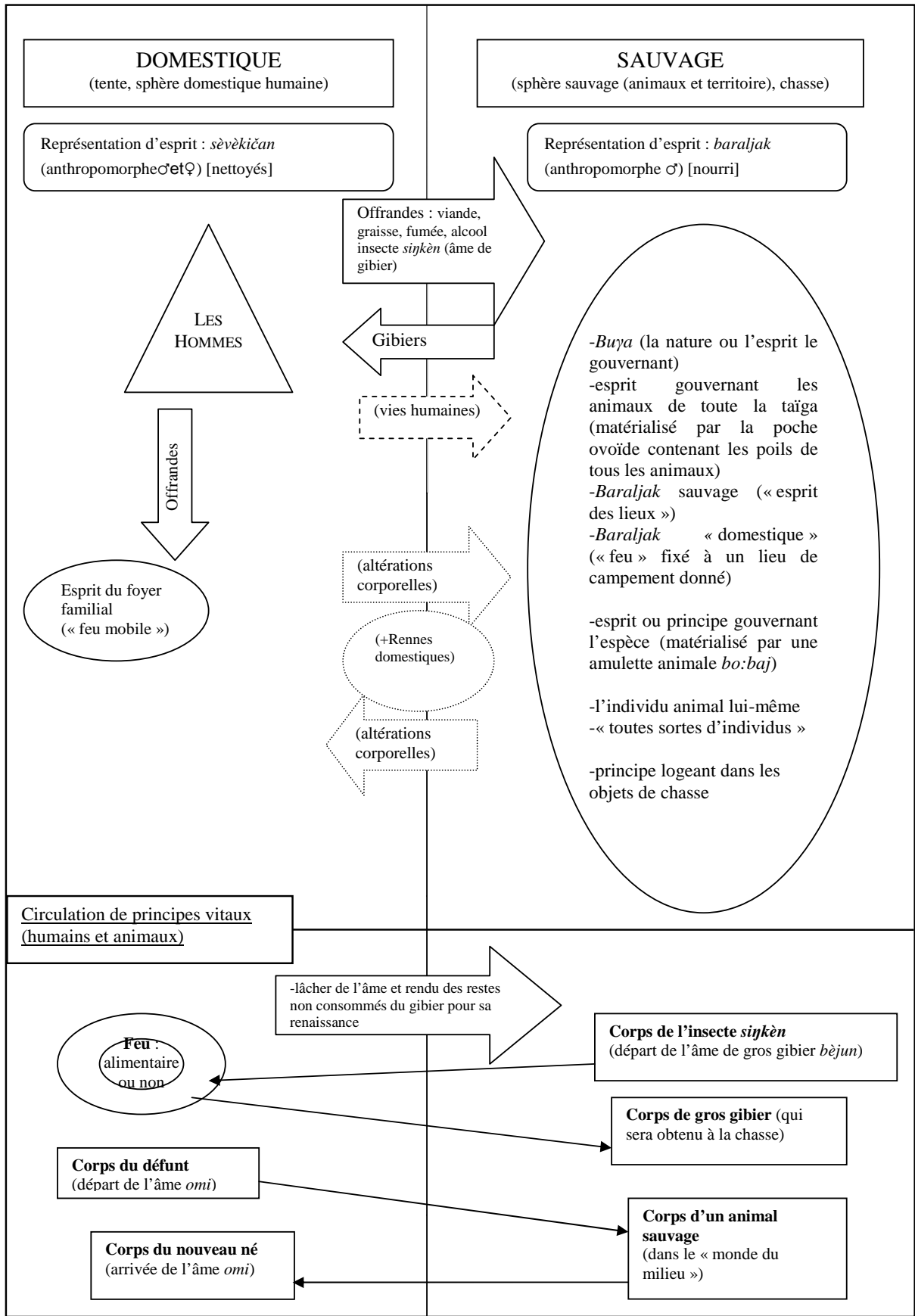
On remarque de plus que le renne domestique se trouve symboliquement à l'intersection des mondes sauvage et domestique.

Il n'a pu être exprimé dans ce dessin, le fait que le feu domestique est la fois le siège d'un esprit domestique et en même temps un support ou un truchement pour nourrir les esprits donneurs de gibier. Il est donc difficile de discerner, lorsqu'un Évenk nourrit son feu, si ces offrandes sont destinées à l'esprit de la chasse ou au « domestique ». Il est tentant de penser que les offrandes sont destinées aux deux esprits ; néanmoins les informateurs insistaient sur le fait que les figures d'esprit domestiques *sèvèkičan* ne devaient pas être nourries.

Fig. : Relations d'échange et circulation de principes vitaux entre sphère domestique et sphère sauvage (d'après les matériaux de terrain)

Ce dessin tente de réunir certains éléments centraux évoqués dans ce chapitre. Les flèches simples indiquent les relations d'échange régulières. Les flèches en pointillés (de deux types) indiquent les relations d'échange plus occasionnelles. Les flèches en pointillés légers indiquent la relation induite par la transgression d'un interdit dans le traitement corporel de l'animal.²⁰⁸

²⁰⁸ R. Hamayon donne le schéma de don et contre-don entre homme et esprits donneurs de gibier chez les peuples de Sibérie, construit autour des notions de cru et cuit et de l'alliance (1990 : 423).



Les spécialistes des Évenks ou des peuples de Sibérie, russes et occidentaux, ont été nombreux à proposer une tentative de hiérarchisation²⁰⁹ et d'organisation des esprits donneurs de gibier qui semble correspondre, dans les grandes lignes, aux matériaux que j'ai récoltés chez les Évenks entre 1994 et 2002. Dans les travaux ethnographiques et analytiques cités dans ce chapitre, ont été identifiés depuis longtemps la relation de don et contre-don avec l'environnement naturel, l'attribution d'un quota saisonnier de gibier et d'autres aspects que j'ai notés au fur et à mesure. Il semble que mon travail de terrain ait permis de contribuer à la connaissance du monde cynégétique des Évenks, au delà de son caractère contemporain. Il s'agit principalement de l'apport de terminologies vernaculaires précises et de la restitution de discours autochtones. Ce matériel souligne également l'importance de certains animaux, comme les insectes et certains oiseaux, et les traitements particuliers infligés à la zibeline et au chevreton sauvage. J'ai pu observer quelques rituels jusque là inconnus comme celui des piques *silavun* sur la première sépulture des cervidés. D'un point de vue analytique, les études de terrain m'ont permis de réunir, dans les conceptions de la chance, ce qui dépend du chasseur et ce qui dépend des esprits ; de découvrir le concept central d'empreinte humaine *onnir* ; de préciser certaines représentations des principes vitaux ; de révéler la compréhension évenke de la séparation des sphères sauvage et domestique, leur propre conception de la femme et du rôle symbolique majeur des deux sexes dans la protection de la sphère domestique ; et enfin de mettre en évidence certaines interférences entre chasse et élevage.²¹⁰

Il est frappant de remarquer que la disparition de certains rituels collectifs de chasse, de certaines figures d'esprits et la diminution progressive du nombre de chamanes depuis les années 1950, aient si peu affecté le système de représentation des Évenks contemporains.

De plus, la similitude des représentations notées chez des groupes géographiques évenks séparés les uns des autres par plusieurs milliers de kilomètres, et parfois par plusieurs siècles, marque une étonnante persistance dans la relation à l'environnement naturel.

Nous avons pu nous rendre compte au cours de ce chapitre de l'importance des représentations symboliques liées à la chasse et à l'environnement naturel pour le cycle de la vie des humains, au point que l'on a du mal à s'imaginer un Évenk bien vivre en milieu sédentaire. Et c'est toute la question de cette thèse. À ce propos, on entrevoit déjà quelques

²⁰⁹ À propos de ces classifications et hiérarchisations, voir, pour les Évenks, entre autres Anisimov (1958 : 15-55), Vasilevič (1930, 1957 : 163-170, 1969 : 230-246) ; pour les peuples de Sibérie, entre autres Lot-Falck (1953 : 39-71) et Hamayon (1990).

²¹⁰ Je prévois d'étudier plus avant dans mes recherches postdoctorales de nombreux points évoqués dans ce chapitre.

déplacements ou transformations de pratiques et représentations appartenant au monde cynégétique, dans le monde sédentaire et urbain.

2.1.5 LA RENNICULTURE (ESPACE NATUREL DOMESTIQUÉ)

*Il y a autant d'étoiles dans le ciel,
que de poils dans la fourrure du renne !²¹¹*

« Le renne domestique n'a pas besoin de nous pour vivre, mais en revanche nous ne pouvons vivre sans lui ! », « Pour nous les rennes sont tout, ils nous transportent, nous habillent, nous chauffent, nous nourrissent ! Notre or à nous ce sont les rennes domestiques ! », disent fréquemment les Évenks.

Ayant déjà donné dans les chapitres précédents de nombreuses informations sur les usages, les techniques d'élevage, la saisonnalité et certaines représentations symboliques du renne domestique, je me bornerai ici à présenter rituels et idéaux essentiels, relatifs au renne domestique.²¹²

2.1.5.1 De l'appivoisement

Le renne domestique se différencie du renne sauvage par sa petite taille, par sa robe plus claire, par la forme arrondie de ses sabots et par la taille de sa tête et de ses oreilles. Sachant pourtant que ces deux rennes sont à l'origine un seul et même animal, les Évenks différencient nettement ces derniers par la terminologie. *Bèjun* est le renne sauvage et *oron* est le domestique. En évenk, il y a environ une vingtaine de termes différents pour désigner le renne domestique selon les critères croisés de son âge et de son sexe, selon ses fonctions ou son caractère, et ces termes n'ont rien en commun avec ceux désignant les sauvages. De plus, les rennes domestiques sont appelés par les mêmes termes quelle que soit la saison, ce qui n'est pas le cas pour les sauvages.²¹³ Si il y a bien différenciation symbolique entre les deux rennes, la frontière semble parfois mince, entre autres, parce qu'on leur prête certains pouvoirs communs.²¹⁴

Le renne domestique peut retourner sans difficulté à la vie sauvage. Nous avons vu que les pratiques d'élevage du renne chez les Évenks ne consistent pas à le nourrir. Les rennes peuvent aussi trouver dans la nature le sel, seul apport alimentaire des nomades. Aussi, les techniques d'élevage des Évenks ont-elles pour but principal de maintenir l'appivoisement de l'animal. On a vu qu'ils adaptaient leur calendrier au rythme de l'animal pour être avec lui

²¹¹ Phrase que j'ai souvent entendue de la bouche des Évenks.

²¹² Il s'agit des chapitres « La taïga, une 'mère nourricière', un lieu de refuge et d'isolement », « La double économie oroçon : chasse et renniculture », « Calendrier des Évenks nomades », « La chasse ».

Je prévois d'analyser et de compléter mes données sur les techniques, tactiques et les terminologies relatives à la conduite du troupeau domestique, pendant mes recherches post-doctorales.

²¹³ Cf. liste de termes en annexe.

²¹⁴ Cf. chapitre « La chasse ».

à chaque moment de l'année. 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 Évenks s'efforcent-ils de renforcer ou maintenir chaque jour cet apprivoisement²¹⁵. 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. Le maintien de l'apprivoisement est l'affaire de tous les âges et de tous les sexes, mais les nomades considèrent que la femme a un rôle majeur dans cet apprivoisement. Ce sont souvent elles qui marquent les rennes, qui leur donnent du sel à leur entrée matinale dans l'enclos, qui soignent les blessés, etc. Dans les petits troupeaux oroçon, tous les rennes sont dressés au travail de trait ou de monte, dès l'âge de 2 ou 3 ans, qu'ils soient mâles ou femelles.²¹⁶ 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 traîneau et conduire le cavalier sur les routes ou hors piste. Au début, les jeunes rennes sont attachés en milieu de caravane avec un lourd poids sur le dos. Entraînés par les autres, ils oublient peu à peu de se cabrer, de jeter leur chargement et se font au travail. Une fois bien habitué, le renne sera dressé à la monte et c'est là l'occasion d'un véritable bras de fer entre l'homme et l'animal, de maints cris, sauts, l'animal ne se laissant pas facilement faire. Puis, il sera attaché à côté du renne guide du traîneau de monte, avant de l'essayer en guide de ce traîneau. Enfin, en trait ou en monte, le nomade lui apprendra à évoluer hors piste sur le terrain accidenté d'été ou dans la neige profonde. Les mâles les plus doués seront castrés. Les femelles stériles (*vangaj*) sont considérées comme les plus rusées, les plus rapides et les plus résistantes à l'effort des rennes de travail. Elles sont souvent les championnes des courses de traîneaux pendant la fête des éleveurs. D'elles, les nomades disent : « elles sont comme les femmes, bien plus rusées et volontaires que les hommes ! » Pour faire un renne idéal, qui peut mener le nomade partout, y compris à la chasse, en traîneau ou sur son dos, il faut une moyenne de trois à cinq ans. Une unité de nomadisation a besoin de deux ou trois « rennes idéaux » par chasseur et un par personne. Le reste du troupeau sera affecté au trait ou

²¹⁵ Les Évenks de notre région évoluent sans cesse dans les zones de vie des rennes sauvages et la rencontre des deux troupeaux peut être dangereuse, car le troupeau domestique peut s'ensauvager. Chez les Tchouktches par exemple, les hommes préfèrent ne pas se nourrir de renne sauvage et fuir les troupeaux sauvages, afin de ne pas risquer l'ensauvagement de leur troupeau domestique, qui est d'ailleurs apprivoisé à un bien moindre niveau que chez les Évenks.

²¹⁶ L'espérance de vie d'un renne est de 20 à 25 ans.

au bât de transport (*èlɣèɣa*), attachés derrière la tête de la caravane²¹⁷. Le dressage est principalement l'affaire des hommes et c'est chaque propriétaire qui dresse ses propres rennes ou ceux de sa famille nucléaire. Une famille nucléaire a besoin pour nomadiser, en une seule fois, au minimum, d'une dizaine de traîneaux de charge en hiver (soit une vingtaine de rennes de trait) et en été, d'une trentaine de rennes bâtés. Ceci explique que les groupes nomades à petit troupeau effectuent leurs nomadisations en plusieurs aller/retours.

On l'a vu, les rennes, en particulier ceux de monte, transportent des charges plus lourdes que leur propre poids, puisque les domestiques pèsent de 45 kg à 60 kg maximum. Aussi, les Évenks recommandent-ils, de « rassembler ses os pour être moins lourd », lorsqu'on monte un renne. Et tous les cavaliers sont jugés entre celui « qui se tient comme un sac de patates » et celui qui, au contraire, « tient bien son poids et monte 'léger' ». Ils disent également que « qui monte « lourd » sa monture » engendre des blessures graves sur le sommet de l'omoplate de l'animal, où repose la selle.

Il est une qualité que les nomades n'ont pas à apprendre aux rennes. Ces derniers savent toujours reconnaître la route pour rentrer au campement. Nombreux sont les cas où de jeunes nomades ont évité de périr perdus dans la forêt, grâce à leur renne. Racontant ces épisodes terrifiants, tous les nomades reconnaissent s'être mis à genoux devant leurs rennes pour les supplier, en pleurant parfois, de retrouver la route de leur foyer ; direction, se dit en évenk *dju-laski* (litt. : vers la tente)²¹⁸.

2.1.5.2 Usages et symboliques du renne

Ces Évenks utilisent leurs rennes domestiques pour leurs fréquentes nomadisations, pour leurs déplacements de chasse, de pêche, pour aller visiter leurs voisins ou se rendre au village, mais aussi pour transporter tout ce qui est lourd, le bois, la glace, etc. Les Évenks disent d'ailleurs que transporter des choses lourdes à dos d'homme entraînera la perte du troupeau. Les rennes servent aussi parfois d'appât pour la chasse au renne sauvage. Les Oroçon consomment le lait de leurs rennes, qu'ils traitent de juillet à fin août – début septembre. Sur le terrain, j'ai remarqué maintes fois que certains interdits étaient énoncés, mais non suivis et que d'autres, au contraire, étaient très sévèrement respectés et faisaient l'objet de la plus vive attention de toute la société. Les interdits liés au lait de renne font partie de ces derniers. Le lait de renne

²¹⁷ Pour une meilleure visualisation et la terminologie, voir schéma en annexe.

²¹⁸ Dans les chapitres sus mentionnés en note, nous avons vu que, depuis la chute du communisme, les Évenks retrouvent les anciennes techniques d'élevage : rythme très soutenu de nomadisation, attacher les rennes pendant la nuit au printemps et en automne, faire sortir un à un les oestres de la peau des rennes au printemps, diminuer la coupe des jeunes bois de renne cartilagineux, etc. Pour plus d'information sur la mutation de la renniculture chez ce groupe évenk, voir en annexe « Une renniculture en mutation... » (Lavrillier 2004c).

ne doit être en aucun cas versé au sol, la moindre goutte sera ramassée avec un bâtonnet et jetée au feu. Si par mégarde du lait tombe au sol, il est interdit de le piétiner. Une vaisselle ayant contenu du sang sera précautionneusement lavée dans une bassine, faisant en sorte de ne pas en renverser au sol et cette eau laiteuse sera jetée dans la rivière ou sur les racines d'un haut buisson, afin que « personne ne puisse la piétiner ou s'asseoir dessus et que les chiens ne puissent la lécher ». « Si le lait est piétiné ou que les chiens le lèchent, alors les bébés rennes mourront et les femelles ne procréeront pas l'année suivante ».²¹⁹

Les Évenks disent que les humains marquent de leur empreinte humaine (*onnir*) les rennes domestiques qu'ils élèvent ou qu'ils utilisent. D'un troupeau maigre, malade et blessé, on dit que le propriétaire a un *onnir* lourd. Les propriétaires peuvent refuser de prêter leur rennes à ce genre de personne, car ils savent qu'il les récupéreront abîmés.²²⁰ Cette empreinte humaine peut changer au cours de la vie. Voici un exemple qui met en relation la mort d'un proche et la changement de l'*onnir* de ses descendants. Après la mort d'un grand chasseur, considéré comme chamane manqué, les nomades remarquèrent que le troupeau de ses fils s'amaigrissait à vue d'œil et que tous les autres rennes qu'ils utilisaient, revenaient blessés ou malades. Pour seule explication, leurs voisins dirent « c'est depuis la mort de leur père, qu'ils sont comme ça ! ».

Les nomades attachent des cloches en bronze (ou en cuivre) autour du cou de leurs rennes pendant l'hiver afin de trouver plus facilement leur troupeau. Ces cloches très bruyantes sont fixées au cou des rennes dont on sait qu'ils font partie des guides du troupeau, au cou des meilleurs rennes de monte et des guides de traîneau de monte. Partant en invité chez un voisin, lors des nomadisations, des déplacements au village et approchant du campement de retour d'une chasse, les caravanes résonnent de la douce musique de ces cloches. En revanche, en prospection de chasse ou en traversant un espace sauvage, les nomades rendent ces cloches muettes en les bourrant de mousse. Au printemps, lorsque les bébés naissent, les cloches en bronze sont retirées. Pendant tout l'été, les femelles et les rennes guides portent de petites cloches en ferraille au timbre discret et grave. « Il ne faut pas accrocher des cloches en bronze en été, sinon les rennes se perdront un à un dans la forêt ».²²¹

²¹⁹ On retrouve ici les mêmes interdits de piétinement, et symboliquement les mêmes conséquences pour leur transgression, la malchance, que j'ai évoqués dans le chapitre sur la chasse, à propos du sang animal.

²²⁰ Il existe un verbe spécial pour cette action, *tèrèp-da*.

²²¹ J'ai déjà évoqué cet interdit parmi plusieurs autres, relatifs ou non à la renniculture, qui semblent révéler que les esprits des Évenks varient dans leurs actions ou réactions, selon le moment de l'année (Cf. « Calendrier des Évenks nomades », « Le premier printemps »)

2.1.5.3 *Propriété du renne*

Le renne domestique relève de la propriété privée individuelle et ce, même au sein du couple. La création d'un troupeau commence à la naissance d'un enfant (fille et garçon). À sa naissance, puis pour son premier anniversaire, ses parents, ses consanguins et alliés, ainsi que les amis des parents doivent lui offrir chacun au moins un renne. Le don de renne est l'un des plus beaux gages de respect et il y en a deux sortes. Il y a tout d'abord le don oral, où l'on peut se contenter de signifier le don oralement et si les parents ne viennent pas chercher ce renne, ce dernier restera dans le troupeau de l'offreur, mais sera identifié comme la propriété de l'enfant. Le don réel a lieu lorsque l'enfant vient avec ses parents, dans le campement de l'offreur et que ce dernier lui donne en mains propres le renne. Après l'âge d'un an, les dons continuent, mais se font plus rares. Ainsi, au moment du mariage, les fiancés ont déjà chacun leur propre capital renne. Pendant la cérémonie d'alliance ou en apprenant l'union d'un couple, les parents (proches ou lointains) et les amis compléteront le capital des époux. Chaque don de renne est destiné à une personne particulière même au sein du couple, tandis que leurs rennes forment un seul troupeau. Le don le plus précieux est celui d'une jeune femelle féconde, que l'on offre en disant « d'elle naîtra un grand troupeau ». Le troupeau individuel est ensuite agrandi par l'achat de rennes aux campements voisins et de préférence, en dehors de la sphère des consanguins. La plupart des rennes sont achetés avec des peaux de zibeline, mais aussi avec de l'argent comptant. Les Évenks disent que les rennes d'un défunt ne lui survivent pas longtemps, aussi les nomades évitent-ils d'acheter les rennes d'un mort, qu'ils reconnaissent à leur marquage. Les orphelins, qui n'ont pour la plupart que très peu de rennes, sont pris dans les groupes plus riches comme « travailleurs » et reçoivent d'une année sur l'autre, plusieurs rennes comme remerciement. Ils peuvent ainsi se constituer un troupeau personnel. Certains villageois ou citadins ont aussi des rennes, mais ils restent dans le(s) troupeau(x) des offreurs, qui sont principalement leurs consanguins proches.

Il arrive très fréquemment que les éleveurs s'échangent des rennes (reproducteur contre reproducteur, femelle fertile contre femelle fertile)²²². Ils s'efforcent de renouveler ainsi le sang du troupeau. Les termes utilisés pour cela sont « rafraîchir » ou « changer le sang ». Dans ce but, mais aussi pour « renouveler le sang des humains », les Évenks de cette

²²² Les Évenks disent qu'il est important d'acheter ou échanger un renne à sa juste valeur, et que cette vente doit se faire sur le principe de l'équité. Selon les Évenks, si cette vente est le fruit d'un échange inégal, le renne acheté périra dans l'année. On retrouve ici la même importance de l'équité que dans le partage rituel *nimat* de la viande chassée.

Vasilevič offre des renseignements similaires à propos de la propriété des rennes. Elle ajoute qu'une partie des rennes de la fiancée reste dans le campement de sa mère, afin d'être transmis, plus tard, aux enfants du jeune couple (Vasilevič 1969 : 155-156).

région effectuaient de longues transhumances sur plusieurs milliers de kilomètres en direction des Evènes des monts Verkhoïansk.²²³

La mémoire des dons ou des échanges est conservée en donnant au renne offert ou échangé le nom de son ancien propriétaire. C'est ainsi qu'on retrouve au sein du troupeau plusieurs rennes portant des prénoms d'humains. Presque tous les rennes du troupeau, et surtout ceux qui travaillent, ont leur noms, composés autour de plusieurs thématiques : leur allure physique, leur robe, le nom de l'offreur, leur caractère, l'objet qu'on a accroché à leur cou à leur naissance (cuillère, tasse, etc.).

Les harnachements et lassos relèvent de la propriété privée du propriétaire des rennes.

2.1.5.4 *Le renne domestique, un idéal d'humanité*

Les rennes de monte (*уручак*) et rennes guides de traîneau de monte (*бèрèчèк*), fonctions qui sont remplies par ce que j'ai appelé « le renne domestique idéal », connaissent un traitement particulier. Ce type de renne provoque l'admiration et fait la fierté des nomades. Bien souvent, on leur parle avant de commencer un travail. Les jeunes bergers évoquent avec enthousiasme la vie des rennes domestiques, parlant de leur liberté, de leur plaisir de courir sans fin dans la taïga et d'aller où bon leur semble. Les enfants de l'internat ne parlent entre eux que de leurs rennes, de leur dressage, de leur robe, de leur caractère, etc. Les hommes aiment raconter des histoires sur les luttes entre mâles pendant la période de reproduction. Ils évoquent des combats jusqu'à la mort. Dans les chants traditionnels ou modernes, on ne cesse de vanter la beauté des rennes domestiques. De nombreux éléments montrent le parallèle symbolique entre les rennes domestiques et les humains. Par exemple, pendant mon premier terrain, lorsque je demandais la durée de gestation des rennes, les nomades me disaient « Comme les femmes évidemment, 9 mois ! », (alors qu'il s'agit de six mois et demi). Les bergers, pour s'amuser, mettent parfois autour de leur cou une bride pour renne et imitent les comportements de l'animal. Pour dire aux jeunes filles qu'elles leur plaisent, les jeunes hommes tentent de les attraper au lasso, comme si elles étaient des rennes. On prête aussi aux hommes les mêmes comportements que les rennes : au printemps, on est somnolent comme les rennes ; la nuit, on grince des dents comme les rennes en hiver ; les médicaments bons pour les rennes sont jugés bons pour les hommes, etc. Le lait des femmes est régi par les mêmes interdits que celui des rennes, il ne doit pas être piétiné ni jeté. On dit aussi des rennes qu'ils sont comme les hommes, qu'« ils ont leur propre société » et c'est pourquoi, lorsque

²²³ J'ai relaté cette pratique en note de bas de page dans le chapitre « Histoire des Évenks du sud de la Iakoutie et de la région de l'Amour » première partie.

plusieurs unités élémentaires de nomadisation se réunissent sur un seul campement, les rennes domestiques des uns et des autres, qui sont gardés ensemble, se chamaillent sans cesse dans l'enclos. Lorsqu'un renne offert ou acheté rentre dans un troupeau, on le laisse toute la journée dans l'enclos au milieu du troupeau, « pour qu'il fasse connaissance et s'intègre à sa nouvelle société ».

Le renne domestique fait figure d'idéal d'humanité, dont l'homme doit s'inspirer. À une femme enceinte, on conseille d'aller vivre dans la taïga pour « parler » avec les rennes femelles. Le sous-entendu est qu'elles l'aideront à mieux vivre sa grossesse. Autrefois et aujourd'hui, on dit que les femmes doivent savoir mettre au monde comme les rennes, rapidement, sans cris et se relever de suite.²²⁴ D'un enfant turbulent, on dit qu'« il devrait aller vivre avec les rennes ». À toute personne qui vit une période difficile de sa vie, ou qui commence à mal se conduire, on conseille d'aller vivre et « parler » avec les rennes.²²⁵ Les nomades disent que pour vivre en homme digne de ce nom et bien se sentir, il faut être avec les rennes et se conduire en s'inspirant de leur conduite. Les qualités qui leur sont attribuées sont la tranquillité, la liberté, la patience, la résistance à l'effort, la force et le silence. C'est un peu comme si le renne domestique devait apprendre la vie aux hommes.

Les rennes sont considérés comme faisant partie de la société humaine, puisqu'à la première visite dans un campement, on présente en même temps hommes et rennes par leur surnoms. Les nomades disent que les surnoms des rennes comme ceux des hommes ont pour but de dérouter les esprits.

Le parallèle hommes rennes peut prendre aussi un autre aspect. J'ai maintes fois entendu dire que les rennes avaient le même caractère que leur propriétaire : si ce dernier est renfermé et sauvage, ses rennes resteront à l'écart des autres rennes ; si ce dernier est colérique, ses rennes seront de caractère instable, etc.

Ainsi, le renne domestique est symboliquement un modèle de comportement pour les humains, qu'il doit enseigner. Les hommes s'identifient aux rennes domestiques, dans leurs comportements et dans leurs besoins. S'ajoute à cela, l'idée, assez répandue en élevage, exprimée par le français populaire « tel maître, tel chien ».

²²⁴ Dans les maternités, les femmes évenkes sont connues pour accoucher rapidement, sans difficultés ou cris et en silence. Cette attitude fait la fierté des Évenks et est très appréciée du corps médical allochtone.

²²⁵ Il arrive d'ailleurs que les Évenks adoptent en quelque sorte les repris de justice russes du village, en les emmenant pour plusieurs années dans la vie nomade. J'ai rencontré deux de ces personnages, qui avouaient ne pas vouloir sortir de la forêt, où ils disaient s'être assagis.

2.1.5.5 *Le renne domestique : un pouvoir particulier*

Les nomades pensent que les rennes communiquent entre eux. Voyant un troupeau qui au soir se regroupe en lisière de campement et tarde à partir dans la forêt, les hommes disent « Tu vois, ils se concertent entre eux, ils complotent sans doute quelque chose, demain, on aura du mal à les retrouver ». Parlant de la communication des rennes sauvages entre eux, un nomade dit :

« Tous les animaux sauvages ou domestiques parlent entre eux. Les chiens aussi parlent, ils s'apprennent même, les uns, les autres, à chasser. Pendant que les rennes sont dans l'enclos, ils ne cessent de communiquer, ils discutent de la direction à prendre, de leur regroupement ou séparation pour aller dans la forêt, des lieux de bons pâturages, des humains qui sont sur le campement, etc. Ils n'ont pas besoin d'émettre des sons pour communiquer ! Il n'y a que l'homme qui a besoin d'être bruyant pour se faire comprendre, les animaux n'ont pas besoin de ça. L'homme lui, il parle fort, beaucoup trop fort, les animaux eux, ils parlent très doucement, tellement que l'homme ne peut les entendre. En revanche, les rennes comprennent très bien notre langue ! »

Aux dires des Évenks, le renne domestique, le chien, comme les animaux sauvages comprennent et peuvent entendre de loin le langage de l'homme. Le renne domestique peut aussi parler la langue des hommes, s'il le veut. Plusieurs histoires (considérées comme vraies) me furent contées, où un renne avait parlé à son propriétaire en langue humaine et ce, pour lui annoncer sa mort prochaine ou un événement tragique.

Nous avons vu aussi, dans le chapitre sur la chasse, que le renne domestique pouvait rendre les maltraitances subies, en provoquant un handicap au fautif ou à sa descendance, dans le ventre de l'épouse.

Au sein du troupeau, il y a certains rennes que les Évenks reconnaissent à leur robe peu ordinaire, qui sont censés avoir des pouvoirs particuliers : il s'agit principalement des rennes à la robe blanche, blanche et maculée d'une grande tache sombre, etc. Certains de ces rennes sont choisis pour être sacrés, *akta* (double d'un humain) ou *onjun* (protecteur du troupeau). Je décrirai leurs fonctions symboliques et les rituels de sacralisation plus loin.

2.1.5.6 *Soins et rituels pour les rennes domestiques*

Tous les rituels liés au campement sont pratiqués « pour que les rennes et les hommes vivent bien », « pour qu'ils ne tombent pas malades ». Mais il est plusieurs rituels destinés aux seuls rennes domestiques. Parmi les petits gestes rituels, les nomades accrochent des griffes ou un morceau de peau d'ours au cou de leur renne pour les protéger de cet animal. Il faut aussi respecter les multiples interdits ci-dessus mentionnés, et ne pas piétiner, enjamber ou s'asseoir sur les harnachements et lassos. Il est aussi de petits soins dont on ne sait s'ils ont une action biologique réelle, bien que la distinction entre soin et rituel ne soit pas très valable chez les

Évenks, qui allient si souvent raison pratique et raison symbolique²²⁶. Lorsqu'un renne est anormalement amaigri, on lui fait boire de force du bouillon de viande d'ours, soin qui est aussi pratiqué pour les hommes. Un autre soin est réalisé au printemps. Il concerne les rennes de travail très amaigris. Les Évenks disent que chez ces rennes, qui travaillent beaucoup, des gaz s'accumulent dans la rate (*dèlkin*) et les empêchent de bien assimiler les aliments²²⁷. Les nomades placent leur main au niveau de la deuxième côte en partant du bassin et piquent rapidement d'une longue aiguille entre la troisième et quatrième côte (voir photo en annexe). Mais tous ne peuvent pratiquer ce soin, tant l'aiguille passe près des reins. Un Évenk m'a dit s'être entraîné sur les rennes sauvages tués. Avant de les dépecer, il piquait, puis vérifiait s'il était bien tombé. Les nomades précisent que pour effectuer ce soin on choisit quelqu'un à corpulence grasse, « afin que le renne qu'il pique devienne gras comme lui »²²⁸.

Les Évenks marquent leurs rennes en découpant, selon un codage connu de tous, les oreilles des bébés rennes. Les bouts d'oreille ainsi retirés font partie des objets sacrés à conserver sans cesse avec soi dans la vie nomade.

Autrefois, me dirent les nomades, existaient plusieurs rituels pratiqués au printemps pour que « tout aille bien pour les rennes », où intervenaient la fumigation au lède, les rubans aux couleurs vives et les pendeloques en fourrure noire et blanche. L'un consistait à prendre tous les harnachements des rennes et les sacs de transport et à les enfumer avec un bouquet de lède. Le deuxième consistait à conduire un renne domestique de chaque robe derrière la tente (derrière le *malu*) et à les fumer de lède.

« Mon père faisait tout le temps ça au printemps. Il prenait un renne de chaque couleur, parce que c'est trop long de les enfumer tous. Et je l'ai vu aussi, avant que la caravane d'été ne s'ébranle, prendre quelques rennes avec harnachements et chargements (farine, sel, etc.) pour enfumer le tout de lède. Il faisait ça aussi à l'arrivée de la caravane sur le nouveau campement », me précisa un ancien. D'après d'autres nomades, ces rituels de fumigation des rennes étaient effectués principalement par les femmes âgées, qui baignaient longuement de fumée chaque renne choisi, en murmurant des formules, que personne n'a su me répéter. Après la fumigation, les femmes changeaient les rubans de couleurs vives (*sèkan*), passés dans les oreilles des rennes, dont l'une des fonctions est le marquage. Ayant enfilé à tous les rennes les nouveaux rubans *sèkan*, les femmes réunissaient ensemble les anciens rubans, qu'elles accrochaient aux arbres. Je n'ai jamais assisté à ce rituel

²²⁶ Je réserve à mes recherches post-doctorales l'analyse de la médecine traditionnelle des Évenks, pratiquée sur les hommes, les rennes et les chiens. Lors de mes années de terrain, j'ai récolté un matériel déjà important à ce sujet, que je voudrais compléter. Je ne donnerai ici que l'essentiel.

²²⁷ Selon une autre explication, la rate subirait une inflammation chez certains cervidés (sauvages et domestiques) au sortir de l'hiver. Cette inflammation serait due à une accumulation de sang dans l'organe et provoquerait un fort amaigrissement de l'animal.

²²⁸ S'agit-il encore ici de notre empreinte humaine *onnir* ?

de fumigation des rennes, mais on m'a dit que certains anciens le pratiquent encore. Les nomades qui m'ont raconté ces rituels disent « aujourd'hui nous ne faisons plus ce rituel, c'est pour ça que nos troupeaux diminuent à vue d'œil ! » Ces deux rituels s'expriment en évenk par le verbe *ulgani-da*.²²⁹

Ce rituel se pratiquait sans chamane, aussi on ne comprend pas trop ce qui empêche les nomades de les réaliser aujourd'hui. En guise de réponse, j'ai souvent entendu « nous n'avons pas d'anciens dans notre campement ! ». Il est vrai que l'épidémie de tuberculose des années 1960-1970, mais aussi l'alcool, a décimé la génération des anciens d'aujourd'hui et que peu de campements comprennent encore des anciens. La disparition de certains rituels ne serait donc pas seulement due à la raréfaction des chamanes, mais aussi à celle des anciens.

En revanche, le marquage rituel des rennes avec ruban de couleur *sèkan* est pratiqué dans tous les campements. Les nomades insistent pour dire qu'ils doivent être de toutes les couleurs qui existent. Certains ajoutent même des perles de couleur et des bandes de peaux teintées à l'ocre (*dèvè*). Un ancien me précisa qu'autrefois, les rennes devaient avoir un *sèkan* par oreille et que chacun devait être constitué de rubans de plusieurs couleurs. Aujourd'hui, les rennes n'ont plus qu'une bande de tissus de couleur et sur une seule oreille. Néanmoins, aux rennes blancs, on accroche toujours, sur les deux oreilles, un ruban de couleur rouge. Si ce ruban est tout d'abord présenté comme un marquage, les Évenks disent encore qu'il a pour but de protéger l'animal et le troupeau en général.

*De la similitude entre le dépôt de rubans de couleur dans les arbres (que je décrirai dans le chapitre sur le campement) et le rituel de marquage avec rubans *sèkan*, on pourrait déduire qu'il s'agit du même geste rituel.²³⁰ Cependant, on ne sait trop si, dans le rituel de marquage, le renne est compris comme un support d'offrande (au même titre que l'arbre), ou si l'offrande est destinée au renne lui-même (dans son acception individuelle ou générique), puisque selon les Évenks, « il y a toute sorte d'individus » parmi les rennes.²³¹ La bonne vie des rennes et la conservation d'un troupeau, semblent, dans le discours des Évenks, dépendre autant d'un esprit extérieur que de l'animal lui-même, qui pourrait par exemple décider de se perdre dans la forêt et quitter à jamais la sphère domestique.*

²²⁹ En troisième partie, je reviendrai sur ces gestes rituels de fumigation au lède (cf. « Variations de deux gestes rituels... »). Mazin (1984 : 41-44) décrit plusieurs rituels visant à protéger le troupeau de rennes, où interviennent la fumée de lède, une maquette de renne et des coups de fusils en l'air.

²³⁰ Il y a aussi, entre ces deux rituels, une similitude terminologique, puisque le rituel de ruban *sèkan* faisait partie d'un rituel de fumigation au lède, exprimé par le verbe *ulgani-da*. Et, c'est le même verbe qui désigne le dépôt de rubans offrandes dans les arbres.

²³¹ Cf. « La chasse » : « Toutes sortes d'individus, chez les espèces de gibiers et les rennes domestiques ».

On retrouve dans ce rituel, un autre signe de l'acception générique de l'animal, puisque fumiger un renne de chaque robe, revient à fumiger tous les rennes.

Le terme *sèkan* fait penser à celui de *sèkalan*, l'arc-en-ciel. Et nous avons vu qu'autrefois à l'apparition d'arc-en-ciel, les femmes se précipitaient pour accrocher des rubans de couleur aux arbres du campement. *Serait-ce de l'arc-en-ciel que vient l'amour des Évenks pour les couleurs vives ?*

Les nomades s'efforcent également de décorer de couleurs vives ou d'ornements, les harnachements de leurs rennes (voir photos en annexe) et les sacs de transport. Et cette action de décorer relève, je le répète, du champ sémantique de « jouer » au sens évenk (*èvi-da*).

Parlant des rituels pour que les rennes vivent bien, un ancien me dit :

« Il y aussi le motif désigné par les termes *sjurèktè/čulèktè/ čutulè*, ces pendeloques en fourrure noire et blanche.²³² Avant, tous les rennes avaient, attachées à leurs brides, ces pendeloques qui tombaient sur leurs yeux. Tu sais, comme le chamane, sur sa coiffe. Et puis aussi, lors des mariages, la fiancée était littéralement couverte de ces pendeloques, elle en avait partout, sur son chapeau, ses vêtements, sa selle de monte, ses sacs de transport, les tapis *kumalan* recouvrant ses bâts, etc. Eh bien, les rennes en ont aussi sur toutes leurs brides, c'est pour les protéger, pour que tout aille bien pour eux ! »

Ici encore, j'ai préféré restituer le discours évenk afin de montrer les associations d'idées. Ainsi, ce motif décoratif se retrouve partout sur tous les objets des Évenks (et également des Evènes), qu'ils appartiennent au renne, à l'homme ou au chamane et il est présenté comme ayant un rôle défenseur²³³. Ces pendeloques sont constituées de poils de rennes domestiques, sauvages et autres animaux de la forêt.

Les nomades tiennent à sculpter pour leurs enfants de petits rennes en bois (*orokon*) en saule de Sibérie. Les enfants en possèdent des sacs entiers, que les adultes tiennent à transporter à chaque nomadisation. Ces derniers encouragent fortement leurs enfants à jouer avec ces jouets rennes. « Plus il 'joue' (*èvi-da*) ainsi au troupeau de rennes, plus il a de ces jouets, et, plus son troupeau sera nombreux et en bonne santé ! », disent les parents.²³⁴

²³² Ces termes sont également utilisés pour désigner la verdure en été. Dans les dictionnaires, on trouve les mêmes glissements sémantiques que sur le terrain, autour de ces termes : *čuka*, les herbes ; *čula-mi*, bleuir/verdir (à propos de la végétation et de l'horizon au lever du soleil), *čutulè*, vert/bleu (à propos des végétaux et de l'horizon au lever du soleil) ; *čutukta*, gris-vert ; *čuturin*, bleu foncé ; *čuriktè/čurèktè*, bleu foncé, perles, longue ligne de perles, pendeloque avec des perles, pendeloques en cuir sur les brides de rennes, pendeloques en marqueterie de fourrures noire et blanche (Vasilevič 1958 : 526, 528, 530-531 ; Cincius 1977 : 417).

²³³ J'ai déjà évoqué lors d'une aparté à propos des représentations matérielles d'esprits de la chasse, l'importance du « décorer » évenk, en motifs noir/blanc ou noir (bleu foncé)/rouge/blanc (Cf. « La chasse » : « *Sijkèn, majin...* »).

²³⁴ Ce jeu a aussi une dimension éducative. Les adultes gravent sur chacun de ces rennes, des motifs différents, afin que l'enfant aigüise son sens de l'observation et apprenne ainsi à distinguer chaque renne du troupeau

La fête des éleveurs de renne, en tant qu'événement rituel collectif et totalisateur, moment de « jeux » à outrance, a aussi pour but de s'assurer de la bonne vie des rennes.

2.1.5.7 Deux sortes de rennes sacrés *onjun* et *akta*

Selon les Évenks avec qui j'ai travaillé, il existe deux sortes de rennes sacrés, nommés *onjun* et *akta*.

L'*onjun* a pour fonction de protéger le troupeau et il n'y en a qu'un seul par troupeau et donc par famille nucléaire. Il s'agit en général d'un mâle castré. Il doit être blanc immaculé ou maculé d'une tache originale, avoir les bois et les yeux de cette couleur que les Évenks appellent « rouges ». ²³⁵ On dit que ces rennes se reconnaissent dès la naissance par leur robe particulière et qu'ils peuvent apparaître ou non au sein d'un troupeau. L'*onjun* doit évoluer librement, être touché ou chargé uniquement par son propriétaire, le chef de famille (homme ou femme). Il doit avoir ses propres harnachements et bâts, qu'il est le seul à pouvoir porter. À chacun de ses chargements, le propriétaire doit le fumiger de lède. Personne, pas même le propriétaire, ne doit dire de mal de lui, le frapper ou lui jeter des bâtons, comme cela se fait pour reconduire un renne égaré vers le reste du troupeau. Ce renne a, plus que les autres, le pouvoir de se venger des mots déplacés ou des coups qu'il reçoit. À ce propos, une histoire « vraie », me fut contée :

« Le père de Pavel Nikolaev était petit et bossu. Mais il n'a pas toujours été bossu. Un jour il conduisait un troupeau vers le campement, il ne savait pas que dans ce troupeau se trouvait un *onjun*. Il a jeté un bâton sur un renne blanc qui s'était éloigné du troupeau et a atteint le dos de l'animal. Or, c'était un *onjun*. Eh, bien ! C'est après cela qu'une bosse lui a poussé dans le dos, c'est l'*onjun* qui lui a fait ça, disent les gens. » Les nomades affirment aussi, que si l'on frappe un tel renne, « les os de la main du fautif, se déformeront ».

Pour être rituellement fonctionnels, ces rennes doivent subir, selon les témoignages, différents rituels, réalisés par le chamane, un ancien, ou l'épouse du chef de famille. Des nomades, anciens, du nom de Kurbaltunov, m'ont dit que les *onjun* étaient autrefois nombreux, du temps où les chamanes étaient nombreux. Le couple nomade, les Pavlovy avait autrefois un renne *onjun* sacré par le chamane actuel. Ce dernier, qui n'avait jamais vu leur troupeau, leur dit un jour « Parmi vos rennes, vous en avez un qui a une robe particulière, blanche et il leur décrivit le renne. Ne touchez pas à ce dernier, je viendrai dans votre campement et j'en ferai un *onjun*, pour que votre troupeau prospère », ce qu'il fit. D'après le couple, à la disparition de leur *onjun*, le troupeau a fortement diminué de taille, jusqu'à se

domestique. C'est ainsi, qu'à l'âge de 4 ou 5 ans, les enfants nomades savent identifier par leurs surnoms la majorité des rennes du troupeau.

²³⁵ J'ai déjà évoqué cette couleur « rouge », que les Évenks attribuent également aux représentations d'esprits donneurs de gibier *baraljak* et au sirex géant (cf. « La chasse », « Siŋkèn, majin... »).

réduire à quelques dizaines de têtes. Mais l'intervention d'un chamane ne semble pas indispensable à la création d'un tel renne sacré. Aujourd'hui, il y a encore des rennes *onjun* dans une dizaine de campements de notre sous-groupe régional, dont seulement certains ont été consacrés par le chamane. Voici quelques exemples montrant la réalisation d'*onjun* sans chamane. Un couple avait dans son troupeau un renne blanc âgé d'un an. Un jour, l'époux de la sœur du chef de cette famille nucléaire vint dans ce campement et, voyant ce renne, dit à la maîtresse de maison « C'est un *onjun* que vous avez là, pour que votre troupeau se multiplie et soit en bonne santé, il faut lui accrocher deux rubans rouges vifs aux deux oreilles », ce que fit immédiatement la maîtresse de maison. Dans un autre campement, un éleveur avait remarqué une femelle totalement blanche, aux bois « rouges ». À propos de ce renne, je surpris une discussion entre éleveurs : « Je sais, c'est un *onjun*, il faut la fumiger au lède (*ulgani-da*) pour que le troupeau vive bien, pour qu'il soit protégé, mais je ne sais si je peux le faire sur cette femelle, parce qu'en principe, il faut le faire avec un renne qui vient vraiment de son propre troupeau. Or, cette femelle m'a été offerte par Sergej, qui l'a eu de Lom et ce dernier l'a eue d'un ancien qui est aujourd'hui mort d'une lourde maladie. Alors, je ne sais si je peux en faire un *onjun*. Je demanderai à Sergej, l'ancien. S'il dit oui, ce printemps, derrière le *malu*, j'enfumerai cette femelle de lède et comme ça mon troupeau sera protégé »²³⁶

Nous verrons que ce rituel fait partie de ceux pratiqués par les intellectuels de Iakoutsk, dans un cadre particulier. Cependant, des anciens, fils de chamane, vivant dans les villages avaient été conviés pour réaliser ce rituel.

On voit que les rennes protecteurs de troupeau peuvent être « faits » par le chamane, un ancien ou une maîtresse de maison et que leurs actes rituels ne sont pas les mêmes. Est-ce que cela signifie que les *onjun* sont de différentes puissances selon l'ordonnateur ?

Les *akta* sont des rennes « qui défendent une personne donnée des esprits, des maladies, en prenant sur eux les maladies destinées à son propriétaire ». Chaque personne peut en avoir un et il y en a donc plusieurs par troupeau. Ils peuvent être de toutes les couleurs, marron ordinaire, ou blanc, peu importe. Ce sont majoritairement les chamanes qui font les *akta*. Ils doivent indiquer au propriétaire du troupeau quel renne choisir, puis venir eux-mêmes faire un rituel particulier. Les *akta* sont faits pour un enfant en bas-âge, ou lorsqu'une personne tombe malade. Les anciens peuvent aussi faire des *akta* s'ils le jugent bon. Pendant ce rituel, le renne doit être fumigé au lède. Quant au savoir des autres gestes rituels nécessaires à la consécration d'un *akta*, il est l'apanage du chamane et des anciens. Ces rennes doivent avoir leurs propres harnachements et bâts, décorés de couleurs vives. Comme l'*onjun*, il ne doit rien transporter

²³⁶ Le propriétaire de cette femelle a 42 ans et Sergej, « l'ancien », a 52 ans.

d'autre que ses propres affaires, on ne doit pas en médire, le battre, ou l'injurier, sous peine des mêmes représailles. D'après les Évenks que j'ai rencontrés, avoir un *akta* engendre une très lourde responsabilité et les histoires sont fréquentes à ce sujet. « Avoir un *akta* c'est à la fois bien, parce qu'il prend toutes les maladies sur lui, mais d'un autre côté, c'est aussi dangereux », disent les Évenks. Il y a tout d'abord un lien fort* entre la vie du chamane, celle de l'*akta* et celle du propriétaire de ce renne. D'après les informateurs, avant la mort du chamane ou la disparition dudit renne, le chamane ou un ancien doit « retirer » le principe ou l'esprit qui fait de lui un *akta*, sinon le propriétaire de ce renne mourra à leur suite. À ce propos, Inna Kirilova, âgée de 35 ans, raconte :

« Avant, nous avions une sœur, petite, elle perdait souvent connaissance. Le chamane Neustroev a dit à mes parents, 'vous avez un renne comme ça dans votre troupeau, je viendrai en faire un *akta* pour votre fille et elle guérira !', ce qu'il fit. Et elle n'a plus jamais été malade. Des années après, ce chamane, à la veille de sa mort a appelé mes parents pour leur dire de leur amener cet *akta*, afin qu'il 'enlève' de lui quelque chose, sinon *čipkačan dèyildjan* (le petit oiseau s'envolera), ce qui voulait dire que ma soeur allait mourir. Mes parents n'ont pas fait attention, ce chamane est mort et notre sœur est morte à sa suite, très mystérieusement. Elle jouait dehors et tout d'un coup elle est tombée morte. Nous aurions dû nous en douter, parce que son *akta*, une femelle stérile (*vajgaj*), avait mis bas cette année et tout le monde sait que ces femelles mettent bas une fois dans leur vie, avant de mourir. C'est comme ça que le *vajgaj*-isme, se transmet de génération en génération. Et en plus, elle a abandonné tout de suite son petit. On aurait dû se douter qu'il se passerait quelque chose avec notre sœur. Ce chamane avait fait aussi un *akta* pour mon frère Amos et un jour ce renne n'est pas venu avec le reste du troupeau, tout le monde a eu peur pour Amos. Quelques jours plus tard, il est revenu dans le troupeau, alors les anciens l'ont vite attrapé et ont 'enlevé' de lui, pour qu'il ne soit plus *akta*. Après, ce renne a totalement disparu. Heureusement que les anciens ont eu le temps « d'enlever de lui », sinon Amos serait mort avec la disparition de cet *akta*. Aujourd'hui Amos a un autre *akta* que la chamane Vasilev lui a fait il y a cinq ans. »

Un *akta* peut aussi être fait pour un enfant en bonne santé : « Lorsque mon fils était tout petit, le chamane Vasil'ev nous dit qu'il fallait faire un *akta* pour lui, mais il n'était jamais malade et nous avons eu peur d'en faire un. Trois ans après, notre fils est tombé gravement malade et aujourd'hui, il souffre encore. Nous aurions dû faire un *akta*, il n'aurait jamais été malade, mais nous avons eu peur, c'est compliqué et dangereux d'avoir un *akta*. » Žanna Kolesova, une jeune institutrice villageoise, dont le fils, atteint d'une méningite est aujourd'hui paralysé, m'a raconté que les anciens lui avaient dit qu'il aurait fallu faire un renne *akta* dès la naissance de son enfant, pour qu'il prenne les maladies de son fils sur lui. Cette jeune femme regrettait de ne pas les avoir écoutés.

Lorsque le maître d'un *akta* tombe malade, il doit attraper son renne et enfumer de lède ce dernier, ainsi que tous ses harnachements, bâts et sacs *muručun*. Ulja Andreeva

témoigne des difficultés d'avoir un renne *akta* : « Dans le *muručun* [sac rond se mettant sur le haut du bât] de l'*akta*, il y a tout ce que le chamane a fait sortir de toi quand il t'a soigné, les maladies, ce qu'il a aspiré de toi et qu'il a emballé dans un tissu et tous les autres petits objets (*èvikar*) que le chamane a faits pour toi. Par exemple, le chamane Neustroev a donné à ma sœur pendant le rituel, des rubans de tissus et maintenant elle doit les avoir tout le temps avec elle. Quand tu as un *akta*, tu dois conserver tout ce que le chamane t'a donné et les objets de l'*akta*, ensemble, dans des sacs spéciaux et les garder tout le temps, près de la tente sur les plate-formes aériennes (*dèlkèn*) ou terrestres (*idèyèl*) destinées au dépôt des sacs de transport. Il faut veiller à ce que personne ne piétine, enjambe ou fasse le tour de ces affaires ou de ta tente, sinon tu tomberas gravement malade. Personne ne doit transgresser cet interdit et en particulier les jeunes filles ou les femmes, sinon le propriétaire de ces affaires, de l'*akta* tombera immédiatement malade. C'est pourquoi, quand tu as un *akta*, tu dois vivre dans la taïga, près de ces affaires, pour les surveiller attentivement, ta survie en dépend. Alors, c'est encore plus difficile et dangereux d'avoir un *akta* quand tu vis au village »²³⁷.

Selon Vasilevič, il existait chez les Évenks, deux types de rennes sacrés. Les uns, consacrés à l'esprit des lieux de chasse, devaient transporter les objets rituels cynégétiques et il n'y en avait qu'un seul par troupeau.

Les autres, « protecteurs de la santé des membres de la famille et des rennes domestiques », pouvaient être deux ou trois par troupeau. L'auteur précise qu'aucune donnée ethnographique ne mentionne ces deux types de rennes sacrés. Elle donne donc la description de rituels de consécration chez les différents groupes, qu'elle a observés entre 1926 et 1947. Ces deux types de rennes sacrés portaient, selon les dialectes, les noms de *sèvèk/šèvèk/xèvèk*, *èngun* (Olèkma), terme qui serait calqué sur le bouriate *ongon* signifiant « support d'esprit » ou *ityk* (terme venant du iakoute)²³⁸. De ces rennes, les Évenks disaient qu'ils sont des *amikannin oronni*, selon elle, « rennes de dieu », mais littéralement, « les rennes du grand-père/de l'ours » ou *bugady oron*, « les rennes du ciel », « le renne de *Buga* ».

Tous les rituels qu'elle décrit nécessitent l'intervention du chamane. Ils sont réalisés dans deux cas de figure : pour créer un renne sacré « protecteur du troupeau » ou pour sauver l'âme d'un malade. Ces rituels comprennent certains éléments récurrents : le chamane doit désigner le renne domestique à consacrer et parfois un renne sauvage à tuer ; les assistants

²³⁷ À propos des différents sacs de transports et des plateformes de rangement des affaires, voir photos en annexe.

²³⁸ À la lumière de la terminologie proposée, il semble que les quelques informations que donne Mazin sur les rennes sacrés des Évenks, soient directement inspirées de l'article de Vasilevič que je cite (Mazin 1984 : 28-29).

doivent réaliser une construction rituelle complexe, consistant en un « chemin d'esprits », figuré par de jeunes arbres (mélèze, bouleau, pin mugho), reliés entre eux par une ficelle (souvent en tendon dorsal de renne), sur laquelle sont accrochées des représentations de rennes domestiques en écorce de bouleau ; le chamane ou les assistants doivent « purifier » (selon les mots de l'auteur) à la fumée de lède le renne et/ou le malade ; le chamane se rend à la poursuite de l'âme volée du malade, d'âmes et de force vitale (*kutu*) à rajouter au futur renne sacré. Une partie du rituel se déroule toujours derrière le pan arrière *malu* de la tente. Dans tous ces rituels, doivent être symbolisés, sur un tapis ou sur la ficelle reliant les arbres : une lune, un soleil, des rangées de rennes domestiques et parfois des oiseaux migrateurs, « esprits protecteurs des rennes domestiques ». D'autres gestes rituels ne se retrouvent que chez certains groupes régionaux, et semblent symboliquement très signifiants. L'ocre rouge *dèvè*, (dont nous avons vu que la récolte se fait au printemps et doit s'accompagner du rituel de dépôt de ruban offrande *ulgani-da*) est utilisée pour symboliser le sang du renne sauvage ou domestique, que l'on n'a pas pu sacrifier ou tuer. D'autres éléments rituels semblent montrer qu'un composant (force, principe vital ou esprit) appartenant au renne sauvage, doit être rajouté au renne domestique pour qu'il devienne « sacré » : l'un des rituels de consécration de renne domestique, protecteur de troupeau, nécessite que les chasseurs tuent auparavant un renne sauvage (désigné par le chamane). La peau de ce renne, travaillée et teintée, servira à confectionner les harnachements, bâts et tapis du renne domestique sacré. Chez les Évenks de l'Olëkma, ce renne sauvage, doit renforcer l'âme *omi* et la force *musun* du futur renne domestique sacré, afin que le troupeau se multiplie. Vasilevič cite encore un rituel, observé chez les Évenks de l'Učur et réalisé pour un troupeau subissant des pertes importantes. Le rituel a lieu dans la tente et le chamane mime la course folle d'un renne venant du ciel, les hommes se munissent de lassos. Quand, par son discours, le chamane mime l'arrivée du renne dans le « monde du milieu », celui des vivants, les hommes soulèvent le pan arrière *malu* de la tente, par lequel s'enfuit à toutes jambes le chamane-renne vers la forêt. Les hommes sortent alors à sa poursuite et tentent de l'attraper avec des lassos. Le chamane doit se débattre, échapper aux hommes et plus ses sauts et mouvements sont violemment imités, plus le rituel sera réussi, le troupeau retrouvera bonne santé et reproduction. Les poils tombés du costume du chamane pendant ce rituel doivent être ramassés et cousus dans une poche spéciale, nommée *odjoko*, que le propriétaire du troupeau doit conserver (Vasilevič 1957 : 170-180). On pourrait supposer qu'ici, le chamane et ses assistants miment la capture d'un renne sauvage censé renforcer les âmes du troupeau malade.

Selon Vasilevič (1957 : 175) la consécration d'un renne domestique faisait partie d'un rituel avec chamane, réalisé pour les familles nucléaires dont les enfants en bas-âge mourraient systématiquement. Pendant ce rituel, le chamane devait rapporter du « monde supérieur » les « âmes-oiseaux » des nouveaux nés, figurées par des poils de cervidés, que les autres enfants du campement devaient rassembler et enfermer dans un sac spécial du nom de *omiruk*, afin de s'assurer de la survie des futurs bébés. Ce renne consacré avait ici une fonction de double-paratonnerre des jeunes vies humaines.

Vasilevič conclut en disant que les rennes sacrés, de quelque sorte qu'ils soient, sont censés porter en eux la force du « dieu céleste » [*buga/sèvèki*] et que ces rennes ne devaient en aucun cas transporter autre chose que les objets énumérés ci-dessous. Dans leurs sacs se trouvaient, enrobés de tissu blanc, l'*omiruk* (réservoir des âmes humaines), le *bugady èruk* « saleté céleste » (litt : « la mal de *buga*)²³⁹, l'*èksèn* (une pierre à la forme spéciale transmise de génération en génération), le *musuruk* (représentations de rennes domestiques en écorce de bouleau), le *mujalè* (les poils de cou de ce renne sacré, récoltés pendant la mue), du lède (*sèŋkirè*, *arda*, *kèvèk* selon les dialectes) et enfin le *kutu* (amulette animale contenant des poils de renne sauvage)²⁴⁰, les réserves de tissu blanc. Ces deux types de rennes étaient toujours fumigés au lède avant d'être bâtés, leurs bâtés étaient placés sur le *malu*, leurs harnachements ne devant jamais reposer au sol, devaient être accrochés à un arbre ou posés sur une plate-forme aérienne. Ces rennes étaient souvent attachés en début de caravane, derrière l'épouse. En 1929, l'auteur a recueilli le même discours que moi en 2000, concernant la lourde responsabilité rituelle d'avoir des rennes sacrés. Elle conclut en affirmant que depuis la fin des années 1940, les Évenks ne possèdent plus de tels rennes (Vasilevič 1957 : 181).

Vasilevič ne mentionne pas certains éléments qui ressortent du discours des Évenks chez qui j'ai travaillé. Elle n'opère pas la même distinction, pourtant très nette chez mes informateurs, entre le renne « double/paratonnerre » de la personne humaine et le renne protecteur du troupeau. Si elle indique que certains rennes sont consacrés par le chamane, afin de sauver l'âme d'un individu malade, elle n'indique pas son rôle de double paratonnerre. Elle n'évoque pas non plus ce lien entre la vie du chamane, celle du renne sacré, et celle de l'individu, dont il est le double ; ni le fait que le chamane devait désacraliser le renne avant sa propre mort ou avant la disparition de ce renne, double d'homme. Elle présente ces rituels

²³⁹ Dans la langue courante de la majorité des groupes régionaux, *èru/èrumi!* est l'expression d'un fort désaccord face à la transgression d'un interdit, d'un désappointement face aux actes et caractères désapprouvés par la société et marque aussi l'effroi devant une personne dont on pense qu'elle le pouvoir de faire du mal aux autres.

²⁴⁰ Il semble qu'il s'agisse ici de notre poche ovoïde *bo:baj* (Cf. « La chasse »).

comme l'apanage des chamanes et ne mentionne pas le rôle des anciens. Elle ne mentionne pas les rituels individuels et sans chamane, qui consistent à fumiger la caravane bâchée ou le troupeau de fumée de lède, à accrocher des rubans de couleur aux oreilles des rennes, ni les rituels de fumigation saisonnière exécutés par les femmes. En revanche, elle donne des descriptions et informations très riches, dont je n'ai pas profité sur le terrain, quant aux rituels chamaniques de consécration du renne et aux noms des différents esprits en relation.²⁴¹

Des matériaux de Vasilevič et des miens, ressortent en commun la responsabilité de la femme dans ces rituels et dans la conservation des objets qui leurs sont liés ; le fait que ces rituels soient exécutés dans l'espace derrière le pan *malu* de la tente, celui que ces rennes ne doivent pas travailler autrement qu'au transport du matériel rituel.

La possession d'un *akta* ou d'un *onjun*, et la conservation des objets rituels qui leur sont liés, semblent expliquer, en partie, une série d'interdits liés à la circulation des hommes dans l'espace domestique du campement et de la tente, comme nous allons le voir.

2.1.6 TERRITOIRE DE CAMPMENT (ESPACE DOMESTIQUE (« À HUMAINS »))

Le campement (*urikit*) se trouve symboliquement au centre du système d'orientation spatial, social et rituel des Évenks. Lorsqu'un nomade décrit un trajet, il commence toujours en donnant la position de son campement, par rapport au cours de la rivière. Puis, il indique la direction qu'il a prise en utilisant deux axes directeurs. Le premier correspond au sens du courant de la rivière, *èja:ki*, « vers l'aval » et *solo:ki*, « vers l'amont ». Le deuxième a pour point de référence, la rive d'ego, *dyska:ki* désigne la rive sur laquelle se trouve la tente d'ego, andis que *bargyska:ki* est la rive d'en face.²⁴² Les nomades expriment tous leurs déplacements dans l'espace en utilisant ces deux axes.²⁴³

²⁴¹ Shirokogoroff cite succinctement un renne sacré du nom de *onjun*, mais qui aurait pour but de protéger les membres du clan (1966 : 194).

²⁴² Vasilevič (1963 : 307) traduit le terme *dy:ski* par « en remontant le flanc d'un mont ». Dans le dictionnaire de Vasilevič (1958, p. 131), on trouve comme significations pour ce terme (et sa variante *dy:ski*) : « en remontant le flanc d'un mont » et, dans certains dialectes, « en s'écartant du poêle ou du foyer, pour se rapprocher des murs de la tente ». Cincius (1977 : 202-203) rattache ces termes à une racine *div-* signifiant « montagnoux, élevé » qu'on retrouve sous diverses formes dans les langues toungouso-mandchoues ; en mandchou, c'est le sens de hauteur qui prime, tandis que dans les langues toungouses on a affaire à tout un ensemble de significations liées : haut, montagne, forêt, espace allant du bord de la rivière à la forêt montagnouse ; chez certains groupes évenks, les Évènes et les Oudéghéïs, s'ajoute le sens d'espace compris entre le foyer et les murs de la tente. On retrouve des associations semblables entre espace naturel défini par l'eau et la forêt et espace intérieur de l'habitation chez un peuple voisin des Toungouses du bassin de l'Amour mais qui ne leur est pas apparenté linguistiquement : les Nivkhs (Beffa : 1982). Cincius (1977 : 73-75) fait dériver le terme d'une racine *bargi-* « opposé (en parlant d'un côté, de la rive d'une rivière) », commune à toutes les langues toungouso-mandchoues.

Le terme d'orientation *dju-laski*, que de nombreux ethnographes russes ont traduit par plusieurs points cardinaux, dont le « sud » (Shirokogoroff, Vasilevič, etc.), désigne chez notre groupe la direction du campement.²⁴⁴ Dans les chants rituels, ce terme est synonyme de survie et d'avenir : *Djulaski ajamamat nènèdjaktyn !* « Qu'ils vivent ! »²⁴⁵

Au sein de la taïga, les nomades organisent leur société, en dehors des liens de parenté, en *nimak* (membres d'un même campement avec qui l'on effectue le partage rituel équitable du gibier *nimat*) et *mata* (ceux des autres campements). Bien entendu, avec la recombinaison constante des campements aux différentes saisons, les mêmes personnes peuvent être, l'une pour l'autre, tantôt *mata*, tantôt *nimak*, mais j'y reviendrai.²⁴⁶

Sur le campement, c'est indéniablement la femme qui gouverne sévèrement, c'est elle qui gère le rangement des affaires, les ressources alimentaires, prépare les chargements pour les nomadisations, intervient dans les décisions de déplacement, etc. Aussi, arrivant sur le territoire du campement, les hommes font profil bas. Maintes fois, j'ai entendu des hommes le même discours sur le statut de la femme, « Il n'y a pas de foyer sans femme », « un homme n'est rien sans épouse ». Les hommes sont très élogieux à l'égard de leurs épouses :

« Ma femme est plus forte, rusée et rapide que moi, elle s'occupe de la tente, du campement, des enfants, des rennes, elle fait à manger, nous habille. Elle part après moi à la chasse, elle a le temps de tout faire avant et quand je reviens à la maison, elle est déjà rentrée, elle a tué plus de zibelines que moi, les a déjà écorchées, alors que moi, je viens de rentrer de la chasse ! ».

D'après les anciens, autrefois, du temps où les Évenks n'avaient que le gibier pour se nourrir, les femmes, en plus de chasser la fourrure, nomadisaient seules, pendant que les hommes chassaient. L'homme n'avait plus alors qu'à rentrer de la chasse au nouveau campement. Nombreux sont les récits sur les femmes qui ont accouché, seules dans la forêt, en pleine nomadisation hivernale ou estivale. « Elles attachaient les rennes à un arbre, accouchaient sur le bord de la route, puis repartaient avec l'enfant dans leur veste, à la tête de la caravane. Quand le mari rentrait, le nouveau campement était installé, la soupe prête et l'enfant était déjà là ! Voilà, comment sont nos femmes ! », racontent les anciens en riant de fierté.

D'autres termes provenant de la même racine se sont spécialisés dans des sens tels que : habitant de la rive d'en face, ennemi, répondre, s'adonner à des joutes vocales, se fâcher, s'affronter, combattre. Pour plus d'informations, voir (Lavrillier 2004b)

²⁴³ Le lecteur trouvera, en annexe, de plus amples détails à ce sujet, ainsi que des schémas de nomadisation et de déplacement de chasse avec les discours vernaculaires relatifs (Lavrillier 2004b).

²⁴⁴ Ce terme est composé de *dju*, qui dans la grande majorité des dialectes de l'évenk désigne la tente, le foyer et des suffixes allatif-illatif *-la* (Delaby, Beffa, Hamayon 1998 : 182, 187-188) et directif-allatif, *-ski/skaki* (Vasilevič 1958 : 789).

²⁴⁵ (litt. : En direction du campement, pour le meilleur, qu'ils aillent !).

²⁴⁶ J'ai évoqué le terme *nimat*, duquel dérive celui de *nimak*, dans le chapitre sur la chasse (cf. « Le *nimat*, partage équitable des ressources de la nature »).

Ayant déjà, au cours des chapitres précédents, donné plusieurs informations sur la composition des campements selon les saisons, sur les activités annuelles, la répartition des cercles de nomadisations des groupes de parenté, ainsi que certains éléments sur l'espace de la tente, ce chapitre a pour but de préciser ces informations* et sera principalement centré sur l'étude des symboliques et rituels, liés à ces espaces « domestiques » par excellence, ces « espaces humains » au sein de l'immense forêt sauvage, comme disent les Evenks.²⁴⁷

2.1.6.1 Du campement

L'espace de campement, constitue à lui seul un univers particulier, à part du reste de la forêt. Arrivant vers un campement, habité ou non, dont la lisière n'est marquée d'aucune barrière ou signe frontalier (si ce n'est les traces d'activité humaine), le nomade doit descendre de son renne ou de son traîneau et continuer à pied sur l'espace domestique. Nous avons vu que sur ces espaces se trouvaient plusieurs constructions, des greniers aériens (*kolbo*, *sajba*, *no:ku*), des plates-formes pour le dépôt des restes animaux (*gulik*), et des espaces de tente (*aran*), autour desquels s'organisent des plates-formes de rangement des affaires aériennes (*dèlkèn*) ou terrestres (*idèyèl*), un trépied pour le feu extérieur (*guluvun*) (du premier printemps à l'automne) et en été, un fumoir à peau (*nunipka*), un séchoir à viande (*lokovun*). Au centre des campements, pour les rennes, se trouve, selon les saisons, un enclos (*kurè*) en période de neige, parfois prolongé d'une barrière grossière pour y guider le troupeau (*kinak*), et en été, de trépieds pour feu de fumée (*samnin*) ou d'un enclos couvert (*kalta:ma*). Les constructions destinées à maintenir les tentes varient d'une saison à l'autre.²⁴⁸

Du terme *urikit*, le campement, vient le verbe *uri-da* « être sur campement ». *Idu uridenny ?*, *Où campes-tu ?*, *Ninjun uridenny ?* Avec qui campes-tu ?, font partie des premières questions que se posent les nomades lorsqu'ils se rencontrent. Il y a deux autres verbes qui montrent bien la distinction vernaculaire entre les types de déplacement. *Nulgi-da*, nomadiser, *nulgivun*, la nomadisation, désignent le déplacement de l'ensemble du groupe humain et du troupeau. En revanche, le verbe *anjina-da* et ses dérivés désignent ce que j'ai appelé la transhumance, le départ de quelques membres du campement pour un trajet avec nuitée(s) (pour la chasse, la pêche, visiter des voisins ou aller au village). Les verbes de mouvement et suffixes en précisant le déroulement sont très nombreux en évenk. On peut cependant en classer certains en fonction des divisions *sauvage* et *domestique* de l'espace. Pour désigner le

²⁴⁷ Il s'agit des chapitres « La double économie oročon... », « Gestion de l'espace et du temps... », « Calendrier des Évenks nomades. », « La chasse ».

²⁴⁸ Cf. Schémas des campements et des constructions de tente, selon les saisons, en annexe.

début et la fin d'un déplacement, dont le point de départ ou d'arrivée est le campement, on utilise les verbes *uru-da*, partir, *èmè-da*, arriver. Pour désigner le départ ou l'arrivée dans un espace fermé (tente, *aran*, enclos, grenier aérien, maison sédentaire), on utilise *i-da*, rentrer, *ju-da*, sortir. *Dènè-da*, verbe générique pour désigner les déplacements quelle que soit l'orientation, est synonyme de « vivre » (*bi-da*). Enfin, sur l'espace du campement, s'emploie fréquemment, l'infixe générique *-na-* désignant les déplacements effectués dans un but particulier, *mo:jana-da*, aller chercher du bois, aller chasser, *gèljèktèna-da*, aller chercher (qch), *içèna-da*, aller voir, *anɲuna-da*, aller demander (qch).²⁴⁹

Nous avons vu que les campements étaient, selon les saisons composés d'une seule à une dizaine de tentes. Idéalement une unité élémentaire de nomadisation correspond à une famille nucléaire, mais peut aussi être constituée d'un seul individu (veuf/veuve ou homme célibataire), d'une association d'hommes (amis, frères réels ou classificatoires), d'une association de sœurs et frères réels célibataires, d'une fille célibataire et de son père veuf, etc. Les regroupements d'unités nomades, entre le printemps et l'automne, réunissent des individus qui ont entre eux des liens variables de consanguinité et d'alliance, relations que j'évoquerai dans les pages suivantes.²⁵⁰

2.1.6.2 *Campement et déplacements : écriture dans l'espace de la parenté et de la hiérarchie*

À l'observation des plans de campements en saison de regroupement, on peut connaître les liens de parenté et les hiérarchies entre les membres de chaque tente. La logique est la suivante : les tentes des sœurs et des frères réels, celles des parents et celles de leurs enfants doivent se trouver les unes des autres dans une même zone. Les tentes des célibataires doivent être presque juxtaposées à celles de leurs parents, ou de leur sœur aînée, chez qui ils mangent.

²⁴⁹ Cet infixé s'emploie parfois aussi pour les déplacements hors de l'espace du campement.

²⁵⁰ Cf. schémas en annexe

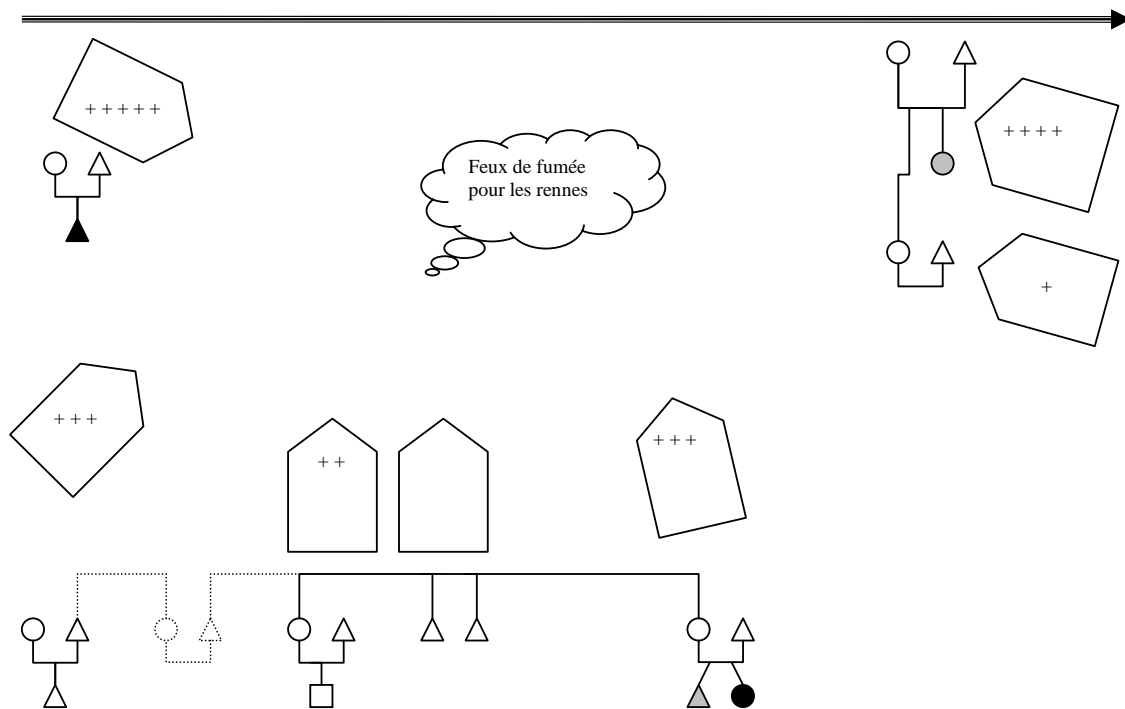


Fig. : Expression de la parenté et de la hiérarchie dans l'installation des tentes

La rivière et le sens de son courant sont indiqués par la flèche en gras. L'entrée des tentes est symbolisée par la pointe du parallélogramme rectangle. À côté de chaque tente, j'ai indiqué les relations de parenté, dont celles, en pointillé des absents. Les triangles et ronds grisés ou remplis de noir indiquent les individus entre lesquels une alliance est souhaitée. De plus, j'ai indiqué la hiérarchie sociale entre les habitants des tentes, par le nombre croissant de signes +.

La hiérarchie est calculée par la société, selon les critères croisés de l'âge, la capacité à chasser et s'occuper des rennes, les talents particulier de partageur *nimat*, de forgerons au autres maîtrises d'œuvre, la taille du troupeau, le fait d'être en couple, d'avoir des enfants, d'avoir son propre cercle de nomadisation. Ce devoir d'écriture de la parenté et de la hiérarchie dans l'espace du campement, fait partie des préceptes les plus importants et les plus suivis. J'ai assisté à un terrible scandale à ce propos : un jeune homme célibataire, vivant sous l'autorité de sa sœur aînée (chez qui il prenait ses repas), venait de se trouver une jeune fiancée qu'il avait ramené du village. Au bout de quelques mois de vie commune, sans rien demander à personne, le jeune couple a déplacé sa tente à l'autre bout du campement, très éloigné de celle de la sœur et de celle des autres. Suit alors un terrible conflit qui dura plusieurs semaines. La sœur aînée avait pris ce déplacement de tente comme un affront

insolent, puisque le jeune couple sans enfants, venant à peine de se former, donc sans pouvoir hiérarchique, avait pris sans son accord, la décision de sortir de son autorité et prétendait de plus, en s'éloignant de tous, au haut statut d'unité de nomadisation élémentaire et possédant un cercle de nomadisation indépendant.

L'expression de la hiérarchie dans la position des tentes se fait aussi selon deux autres règles majeures, combinées. La première veut que les anciens doivent idéalement camper plus en altitude que les jeunes. Cette règle est expliquée par l'interdiction stricte faite aux jeunes de passer dans le dos d'un ancien lorsqu'il est assis (ou debout), et de marcher derrière le pan arrière *malu* de sa tente.²⁵¹ La deuxième veut qu'aucune porte de tente (d'ancien ou de jeune), n'offre une vue directe sur le pan arrière (*malu*) de la tente d'autrui. (Voir Fig.)

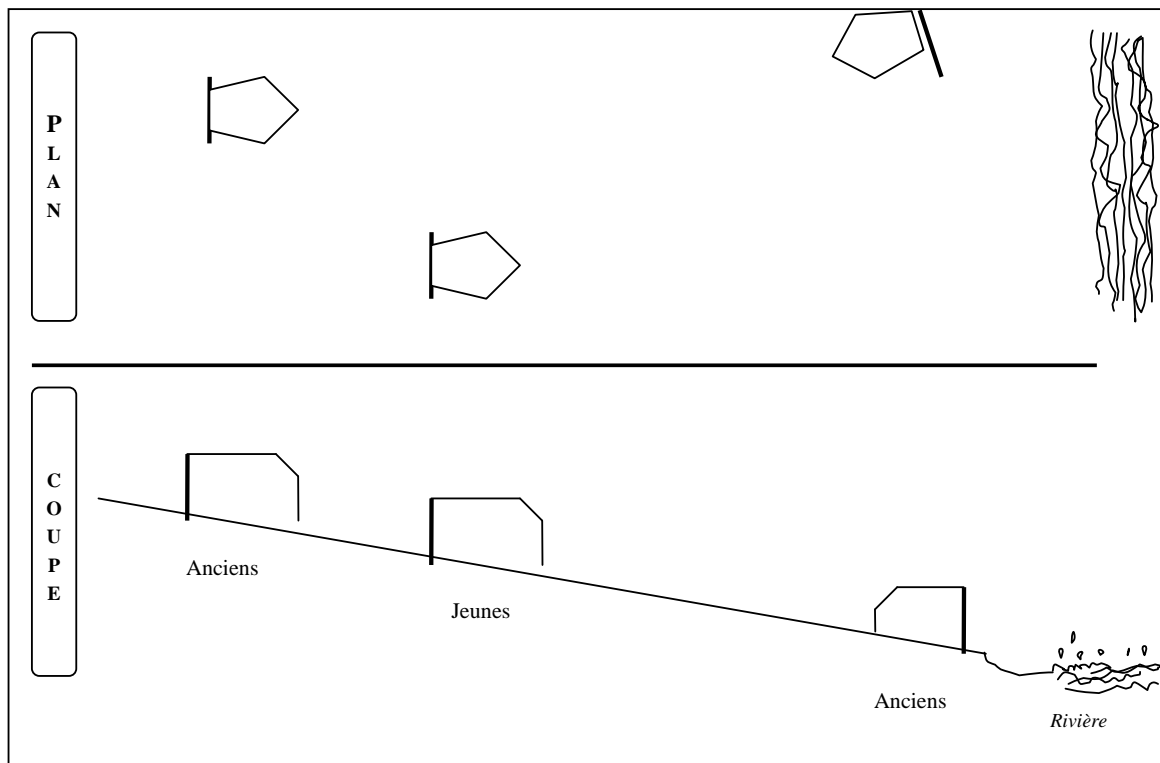


Fig. *Altitudes selon les générations et orientation des malu*

Ce dessin représente très succinctement un campement d'été, en plan et en coupe, se faisant miroir l'un à l'autre. Les pans arrière *malu* des tentes sont indiqués par les traits verticaux en gras. Les

²⁵¹ Enfreindre cet interdit est une marque violente de non respect, mais est aussi censée engendrer la maladie, voire pire, du fautif ou de l'ancien. Autre expression des relations humaines chez les Évenks par la disposition des tentes : Tugolukov (1980b : 60) indique que lors des regroupements d'unité nomades en vue de la célébration d'un mariage, avant que la cérémonie, la tente des parents de la fiancée devait se trouver en aval de celle des parents du fiancé.

portes des tentes sont indiquées par les pointes (en plan) et par les traits cassés (en coupe). Le dénivelé est spécialement exagéré pour le dessin.

La logique générale est que les anciens (hiérarchiquement supérieurs) doivent se trouver plus haut que les jeunes sur le dénivelé du terrain de campement. Mais là où la topographie du sol n'offre que peu d'emplacements valables pour les tentes, certains anciens préfèrent s'installer dos à la rivière, juste sur le rebord du petit plateau, afin d'être sûr qu'aucun jeune ne vienne déambuler derrière son *malu* et qu'aucune tente ne s'ouvre sur ce dernier.

L'orientation idéale d'une tente est que la porte donne sur le lever du soleil et/ou vers l'amont de la rivière. Mais lorsqu'il y a plusieurs tentes, ces critères sont presque impossibles à respecter pour toutes les tentes, d'autant que l'espace est « codé » par la parenté, comme nous venons de le voir. De plus, les Évenks choisissent leur lieu de campement en premier lieu en fonction des besoins des rennes. Les anciens disent sans cesse : « Les humains sont bien partout, il leur suffit d'avoir de l'eau et du bois sec à proximité, mais pour les rennes c'est bien plus compliqué, alors nous nous installons comme nous pouvons, là où nos rennes sont bien ! »

La parenté et la hiérarchie sont également exprimées dans toutes les nomadisations et transhumances selon deux principes : rendre la cohésion d'une unité élémentaire de nomadisation et ses liens de parenté avec les autres unités ; en tête des caravanes doivent se trouver les plus anciens (à condition qu'ils soient autonomes) et/ou les plus haut placés hiérarchiquement (d'après les critères que j'ai énoncés précédemment) (cf. Fig. *Expression des liens de parenté et de la hiérarchie sociale dans les déplacements*).

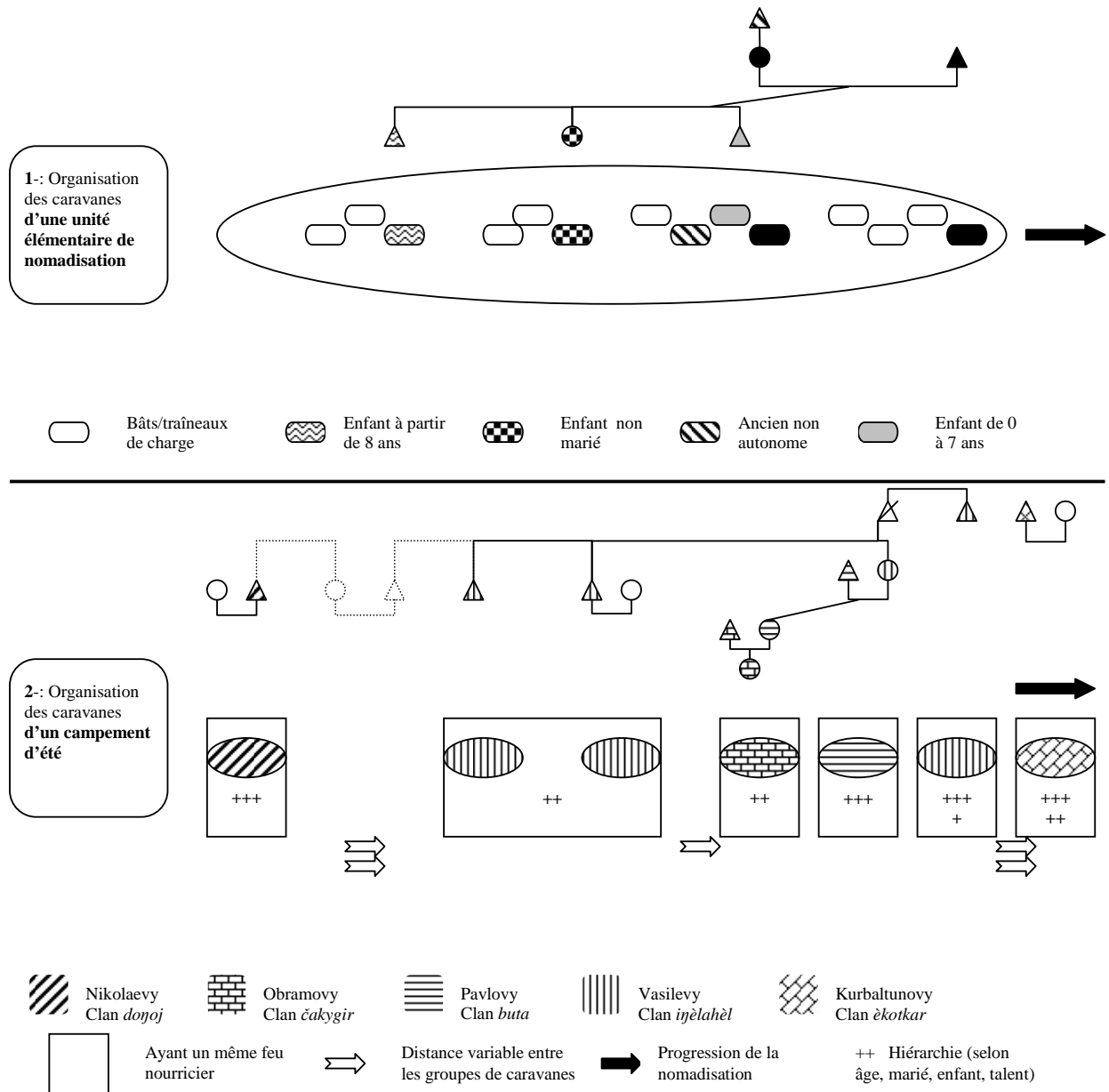


Fig. Expression des liens de parenté et de la hiérarchie sociale dans les déplacements

Dans les deux dessins j'ai représenté en miroir les schémas de parenté et l'ordre de progression des individus et des caravanes. Dans le premier dessin, j'ai retranscrit l'organisation des caravanes nécessaires au déplacement d'une famille nucléaire idéale, donc de gens vivant dans une tente ou se nourrissant à partir du même feu. J'ai représenté cette unité par l'ellipse entourant les caravanes.

On y voit que les petits enfants et les anciens non autonomes sont montés sur des rennes attachés derrière la maîtresse de maison, et que l'homme précède la femme. Les grands enfants évoluent à la suite de la mère, par ordre décroissant d'âge et de statut. Derrière la

monture (renne ou traîneau) de chaque personne valide sont accrochés plusieurs rennes de trait ou de bât selon les saisons. Parallèlement aux caravanes des humains, le troupeau de rennes est guidé par quelques hommes.

On trouve aussi d'autres variantes. Si le campement ne compte pas assez de main d'œuvre, l'homme guide le troupeau, tandis que la femme conduit les caravanes de l'unité élémentaire de nomadisation. En été, période la plus difficile pour le transport, les rennes sont souvent guidés sur le nouveau campement la veille de la nomadisation. *Dans le deuxième dessin, j'ai retranscrit l'organisation et l'ordre de progression des groupes de caravanes, nécessaires au déplacement d'un campement d'été, réunissant des unités élémentaires de nomadisation appartenant à plusieurs clans.*

On retrouve les mêmes règles d'expression spatiale des liens de parenté et de la hiérarchie sociales entre les différents groupes et sous-groupes que dans le positionnement des tentes.

À travers ces schémas, on remarque que le statut de l'homme dépend beaucoup de la femme, puisqu'un jeune homme célibataire reste dans la sphère de pouvoir de sa sœur aînée, même s'il a encore ses parents, et qu'un veuf est hiérarchiquement inférieur à un couple, pourtant du même âge. Enfin, avoir des enfants revient à grimper dans l'échelle hiérarchique.

La société évenke est traditionnellement acéphale, mais connaît plusieurs formes de hiérarchie et de pouvoir selon les activités et les sphères de décision. On voit ici, que lorsque les unités élémentaires de nomadisation se regroupent, les aînés encore valides se retrouvent hiérarchiquement en tête. Ce sont eux, en général, qui prennent les décisions de chasse et de renniculture. Cependant, les jeunes qui ne leur sont pas consanguins* ou alliés proches ont parfaitement la liberté de quitter le regroupement s'ils n'approuvent pas les choix des aînés. Mais ce geste reste un affront et les jeunes, souhaitant ne pas rentrer en conflit avec les anciens, préfèrent tenir bon jusqu'à la fin de la saison pour, l'année suivante, ne plus reproduire ce regroupement. Ainsi, l'autorité des aînés est restreinte aux activités collectives et chaque maître ou maîtresse de foyer reste son propre chef.

Les familles nucléaires doivent se témoigner chaque jour respect et reconnaissance mutuelle. L'un des moyens de le faire est de se rendre visite de tente en tente. Dans le chapitre sur la chasse, nous avons vu que les chasseurs se rendaient visite avant et après la chasse. Les maîtresses de maison doivent faire de même. Rester seul dans sa tente, ne pas rendre visite à ses congénères est considéré comme la pire des insultes. Cette pratique m'a étonnée la première année, car les membres d'un même campement se rencontrent constamment sur les

zones communes, comme l'enclos des rennes, la rivière, etc. Visiter ses *nimak* est la première chose que l'on apprend à un enfant. Dès qu'elles ont du temps libre, les mères d'enfant en bas-âge, prennent leur enfant dans les bras et commencent la longue visite des tentes. Les plus grands enfants, quant à eux, passent leurs journées de tente en tente, chez les uns et chez les autres, où ils sont choyés et nourris. Ceci donne l'impression qu'ils sont à la petite société entière et ne dépendent pas seulement de leurs géniteurs. L'ordre de ces visites est codé, de la même manière que le positionnement des tentes et l'organisation de la progression des caravanes. En tout premier lieu, les anciens doivent être visités et en dernier, les plus jeunes. Il est de bon ton de proposer le thé dans chaque tente, quelle que soit l'heure de la journée, et l'accepter est signe de respect. Ces visites durent une vingtaine de minutes dans chaque foyer et c'est l'occasion d'échanger des récits de vie, des recettes de cuisine, de couture, de parler des rituels et interdits, de réfléchir ensemble sur le comportement des voisins (*nimak* et *mata*), sur la société évenke, l'histoire de la Russie, l'évolution du monde, etc.²⁵² C'est aussi un moment privilégié pour demander un service, une aide alimentaire, un enseignement pour telle ou telle technique, etc.

2.1.6.3 *Le quotidien d'une tente : complémentarité des sexes*

Hommes et femmes sont l'un pour l'autre des compagnons complémentaires. Dès qu'ils le peuvent ils se prêtent main forte. C'est pourquoi, si les travaux sont identifiés comme féminins ou masculins, il est fréquent de voir une femme chasser la zibeline, fabriquer un traîneau ou autre, pendant que son époux se repose ; ou un homme participer activement au travail des peaux, à la couture ou la cuisine. Les époux évenks passent beaucoup de temps avec les enfants. Ils changent, nourrissent, bercent ou lavent les affaires des bébés, souvent et avec un plaisir visible. Ils emmènent les plus grands dans tous leur déplacements. Les épouses russes ou iakoutes d'Évenks vantent les mérites de ces derniers : « C'est bien, les maris évenks, ils participent volontiers à toutes les tâches féminines, c'est plus facile d'avoir un mari évenk, qu'un russe ou un iakoute ! » Est très mal vu et méprisé par les autres hommes, celui qui quitte le campement sans laisser de grandes réserves de bois coupé aux femmes.

Parmi les activités internes à l'espace de la tente, revient à l'homme d'allumer le poêle au petit matin et de préparer le petit déjeuner, de rapporter et débiter le bois, de préparer les copeaux de bois (*kulapryn*, *ki:spa*) pour allumer le feu du lendemain, et d'aider sa femme, si

²⁵² Quel que soit leur niveau d'études, les Évenks adorent parler de la politique russe ou internationale. Ils tirent leurs informations des livres, car ils sont grands amateurs de lecture en russe, de la radio s'ils en ont, ou de la télévision, regardée lors de leurs séjours au village.

elle le désire, à récolter les branches de mélèze (*sèktè*) pour couvrir le sol, à rapporter de la glace, à cuisiner pour les chiens. Les tâches féminines sont l'entretien de la tente, la propreté de l'espace cuisine, du linge et de la literie, la cuisine pour les humains et les chiens, le travail et la couture des peaux, l'entretien du poêle, l'installation et le rangement des affaires et mobilier de la tente (table basse, coffre de cuisine, sacs de transport rigide). C'est aussi la femme qui effectue la majorité des rituels domestiques. Hommes et femmes doivent, ensemble, veiller sévèrement au respect des innombrables interdits liés au campement et à la tente. Ce sont eux également qui montent et démontent la tente et réalisent les constructions sur le campement. Les deux sexes reconnaissent que, malgré l'entraide, c'est la femme qui a le plus de travail, en particulier si elle chasse.

2.1.6.4 *La tente : une petite cosmogonie*

Je propose ici quelques éléments de compréhension des innombrables interdits liés à l'espace de la tente. Je prêterai une attention particulière à ceux qui révèlent des concepts centraux et pertinents pour le sujet transversal de ce travail de thèse et réserve le reste à mes recherches post-doctorales.

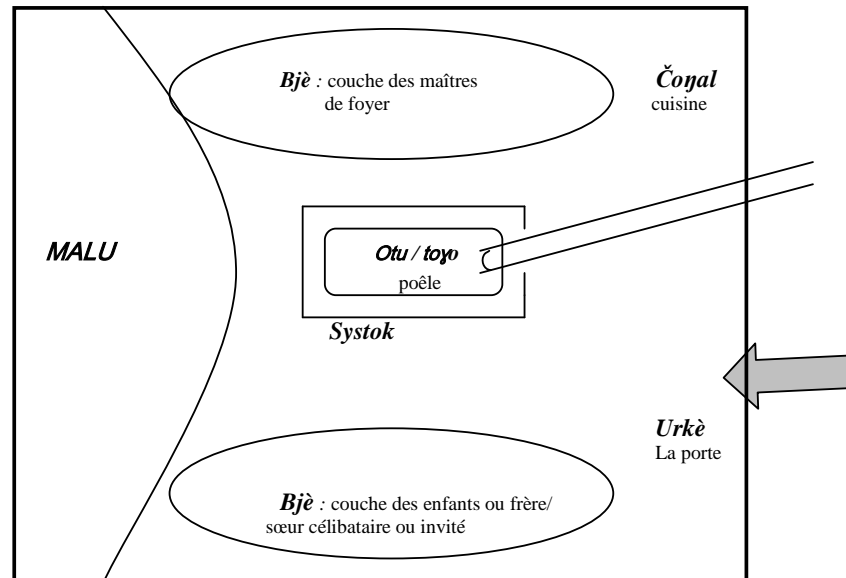
Si les campements sont installés à la croisée de plusieurs routes, les tentes ne doivent en aucun cas être plantées sur une route, mais de part et d'autre. L'une des premières choses que l'on dit à un étranger, c'est de ne pas « couper une route », en y installant une tente ou en abattant un arbre en travers, sinon, disent ils « c'est la vie que tu coupes, et quelqu'un tombera malade, ou mourra ».

2.1.6.4.1 *Espace de tente : pérennité d'une présence et règles de déplacement*

L'aire de la tente (*dju*) est composée de plusieurs espaces et la circulation y est soumise à de nombreux interdits.²⁵³ *Aran* est le nom de l'emplacement de la tente, qu'elle soit montée ou non. On le remarque toujours par différents signes : l'herbe qui y est fortement tassée, voire inexistante ; les piquets de la tente absente, les bâtons nécessaires à sa construction, rassemblés verticalement le long d'un arbre adjacent, les plates formes de rangement des affaires qui l'entourent, ainsi que les objets et restes animaux accrochés aux arbres, et enfin, parce que les nomades tiennent à mémoriser, même s'ils n'ont jamais été sur ce lieu de campement, les emplacements *aran* de tout le monde. Un *aran* reste la propriété de la famille nucléaire qui l'a habité, ne serait-ce qu'une nuit. Nous avons vu, au début de cette partie, que

²⁵³ Le lecteur trouvera en annexe une série de schémas montrant l'aménagement de l'aire de la tente et du campement, selon différentes variantes.

de nouveaux arrivants sur un campement devaient demander l'autorisation de s'y installer, qu'il soit occupé ou non, et qu'ils devaient installer leur tente sur un territoire vierge (et créer ainsi leur propre *aran*).



Un *aran* vide (sans tente dessus) est soumis à une série d'interdits. On ne doit en faire le tour, piétiner l'endroit où se trouvait le feu (*systok*), rentrer dessus autrement que par l'endroit de son ancienne porte et donc ne jamais traverser cet espace, comme si la tente y était encore. Lorsqu'on transporte un petit enfant sur le campement, il faut toujours revenir sur ses pas et ne jamais réaliser un trajet circulaire, car on risque de faire, sans le savoir, le tour d'un *aran* ayant appartenu à des défunts, ce qui, selon les Évenks, engendrerait la mort de l'enfant dès le lendemain matin et les légendes reconstituées sont fréquentes à ce sujet. Nous verrons plus loin quels liens ont ces interdits avec la conception du feu, celle des composantes de la personne, y compris l'*onnir*.

Lorsqu'une tente occupe l'espace *aran*, les règles de circulation sont encore plus complexes. Elles sont en premier expliquées à tout étranger. Il ne faut pas en faire le tour, car : « le feu, c'est notre vie, il nous chauffe, il nous nourrit, il est notre survie, alors il ne faut pas le fermer. Vous, vous allez partir, mais nous, nous devons encore vivre de nombreuses années sur ces terres ! », car, « le feu c'est l'essentiel pour nous, le feu sait tout à l'avance, il parle même parfois ! ». Cet interdit connaît certaines nuances. Si personne (homme, enfant et femme) ne

doit faire le tour du feu (de la tente), la femme doit faire plus particulièrement attention, surtout si elle a son propre foyer nourricier (si elle est une maîtresse de maison) et qu'elle se trouve dans une tente qui n'est pas la sienne²⁵⁴.

D'une manière générale, les femmes doivent rentrer dans cet espace domestique en passant sous le tuyau de poêle. C'est d'ailleurs là que se trouve l'espace où elles travaillent le plus souvent, la cuisine et la couche, où elles cousent, etc. Il arrive souvent que les maîtresses de maison aient à se déplacer dans l'espace de la couche de l'invité ou sur le *malu*. Dans ce cas, elles doivent revenir sur leur pas, avant de rejoindre leur espace, en passant sous le tuyau de poêle. Cependant, j'ai vu parfois des maîtresses de maison effectuer le tour de leur poêle et s'y surprenant, elles disaient « ce n'est pas grave, c'est mon feu ». ²⁵⁵ En revanche, dans les tentes des autres, hommes et femmes se doivent de faire très attention à ne pas marcher autour du poêle. C'est pourquoi, les femmes invitées s'assoient généralement sous le tuyau de poêle afin de discuter avec la maîtresse de maison sans risquer d'enfreindre ce terrible interdit. Dans le même but, les hommes invités, s'assoient sur le tas de bois à côté de la porte ou sur la couche des invités. Pendant les séances de palabres féminines et masculines, maître et maîtresse du foyer doivent rester assis sur leur couche.

Les ouvertures de la tente doivent être respectées et personne ne peut entrer ou sortir de cet espace domestique autrement que par la porte. Si la transgression de cet interdit est impossible en période de neige, puisque les pans de l'habitat sont tenus au sol, en période chaude, en revanche, ces derniers sont relevés afin de produire un courant d'air et de laisser la fumée circuler dans la tente pour en chasser les insectes. Il est alors tentant de sortir de la tente par n'importe quel côté afin, par exemple, de rejoindre plus vite les plates-formes de rangement. Un tel acte soulève un tollé général et le fautif doit revenir sur ses pas et sortir par l'endroit de la porte. Cet interdit est valable aussi sur un *aran* vide, ce qui rend assez compliqué les montage et démontage d'une tente. Pendant ces opérations, qui nécessitent bien sûr de marcher sur les bords de la tente, hommes, femmes et enfants doivent faire attention de ne pas franchir cette frontière : - on peut avoir un pied de chaque côté, mais il faudra ramener le pied qui est à l'intérieur vers l'extérieur ; - si par mégarde, on met les deux pieds à l'intérieur, il faudra impérativement faire marche arrière.²⁵⁶

²⁵⁴ Ceci semble nous renvoyer à cette idée que « la femme est plus lourde que l'homme », évoquée dans la chasse, et dans le chapitre sur les rennes sacrés et les objets de chamane.

²⁵⁵ La maîtresse de maison a donc le droit d'enfreindre des interdits envers son propre feu, comme si elle avait un pouvoir particulier sur lui, comme si elle le dressait, relation que j'ai évoquée entre l'homme et les esprits donneurs de gibier.

²⁵⁶ Le terme *aran* (emplacement de tente) est noté chez Anisimov (1950 : 35) et Vasilevič (1958 : 152) dans sa variante *xaran* comme désignant : 1) lieu de la tente conique, 2) foyer dans la tente, 3) campement. Selon

2.1.6.4.2 Le feu : interdits, pouvoirs et transmission

D'autres interdits régissent l'espace du feu (du poêle). J'ai évoqué l'interdiction de piétiner, enjamber l'emplacement du feu, qu'il soit intérieur ou extérieur. Au sein de la tente, l'espace occupé par le poêle est appelé *systok*. Cet espace est toujours aménagé de constructions particulières, des rondins de bois vert ou des pierres, pour y poser le poêle. Les poêles sont déplacés pour nomadiser ou pour vider ces derniers de leur trop plein de cendres. Dans ce cas, les cendres doivent en être vidées dans un endroit au pourtour de la tente, de telle sorte que personne ne puisse risquer de les piétiner. Avant de le charger sur la caravane, les maîtres de foyer doivent mettre dans le poêle des copeaux de bois et quelques bûches de bois secs. Le poêle est en lui-même un objet sacré, ainsi que les objets considérés comme affiliés au feu. Il s'agit de la crémaillère (*olo:n*) pour le feu extérieur et du bâton à feu, en mélèze vert, ayant fonction de tisonnier (*opturuk*). Ces deux objets ne doivent pas être enjambés ou piétinés. Le bâton à feu est laissé le long de l'emplacement du poêle quand le campement déménage. Quant à la crémaillère, elle est soigneusement transportée dans un petit sac spécial avec la caisse de cuisine. Ces deux objets sont considérés comme des armes contre les esprits des défunts, morts de malemort.²⁵⁷ Ces derniers en auraient peur et les Évenks disent que si un inconnu rentre dans la tente la nuit, il faut brandir dans sa direction cet objet. S'il part, c'est que c'était un *bèlabuka*, s'il reste c'est que c'est un vivant.²⁵⁸

Chez les Évenks, le feu est transmis de mère en fille pendant la cérémonie de mariage. D'après les dires des anciens, autrefois les cérémonies de mariages étaient une grande pantomime du déménagement de la jeune fille dans la tente de ses beaux-parents, puis dans celle de son époux. Les tentes des deux partis étaient installées à une centaine de mètres l'une de l'autre et la jeune fille, montée sur une caravane de rennes aux harnachements richement décorés, accompagnée de ses parents et amis, devait rejoindre la tente des beaux parents. Un premier festin y avait lieu. Puis, accompagnée du fiancé et de ses parents, elle se rendait dans la nouvelle tente. Là, devait avoir lieu le rituel de transmission du feu. Aujourd'hui, les mariages ont principalement lieu au village pendant la fête des éleveurs de renne, moment

Anisimov le terme *xaran* est mentionné dans les paroles du rituel de transmission du feu, ainsi que dans les représentations liées à la naissance des enfants. Pour expliquer le parcours imaginaire des âmes à naître, entre le « monde supérieur » et le monde des vivants, les Évenks disent *xarandu bururun*, « dans l'*aran* il est tombé », par le trou de fumée au sommet de la tente conique, avant de rentrer dans le ventre de la future mère (Anisimov 1950 : 34, 36).

²⁵⁷ Selon Anisimov (1950 : 35) les femmes dolganes interrogent leurs crémaillères par ces mots « Grand-mère, parle-nous, aide-nous ! »

²⁵⁸ Ces deux termes *olo:n* et *opturuk* ne semblent pas avoir de racine commune, comme j'avais été tentée de le croire, connaissant le terme *olon* qui désigne les gens prenant facilement peur, et qui ont des réactions incontrôlées lorsqu'elles entendent un bruit inattendu ou lorsqu'on les touche par surprise. L'association serait tentante entre ce terme et les noms des deux objets à feu, ayant le pouvoir de faire peur aux esprits des morts, mais il semble qu'elle ne se justifie pas linguistiquement.

idéal puisque tout le monde est réuni. La transmission du feu a lieu entre l'enregistrement de l'union à la mairie et le festin collectif. Mais de nombreuses unions ont aujourd'hui lieu sans cérémonie de mariage ostentatoire. Cependant, ce rituel de transmission du feu doit toujours avoir lieu, et être suivi d'un repas collectif joyeux.²⁵⁹

Ce rituel de transmission s'opère de la sorte : la mère de la fiancée, (ou à défaut, une ascendante de la lignée de la mère) doit rassembler des bâtonnets de mélèze secs, qu'elle recouvre de lède et au-dessus desquels elle pose un morceau de graisse ou de beurre. Elle met le feu au tout et enfumant les époux, le transmet à la fiancée. Au village, ce rituel est effectué dans une petite pelle. Dans la taïga, ce feu particulier est allumé directement dans le poêle des jeunes époux. Auparavant, les femmes de la lignée maternelle de la fiancée ont accroché des rubans de tissus aux couleurs vives (*ulganivun*) dans les arbres ou sur une ficelle tendue dans l'entrée de la maison où est célébrée la cérémonie. À partir de ce moment, la jeune mariée a son propre feu, elle est devenue maîtresse de foyer et hiérarchiquement plus importante.²⁶⁰ Autrefois, l'une des manières qu'avait le fiancé de proposer l'alliance à une femme était de poser à côté d'elle des copeaux de bois secs. Si elle les ramassait, l'alliance était envisageable. Si au contraire, elle les ignorait, l'homme ne devait pas insister.²⁶¹

Nous allons le voir, le feu, ou l'esprit du foyer domestique est, pour les Évenks, tel un principe que la femme transporte avec elle, qui prend place dans les différents poêles qu'elle utilise dans sa vie.²⁶² Plusieurs éléments que nous avons vus, comme la stricte propriété privée des emplacements de tente, les interdits qui leur sont liés, ainsi que d'autres que nous allons voir, semblent montrer que ce principe domestique, propre à la maîtresse ou au maître de maison, perdure, après le déplacement du poêle et le décès de son maître, telle une

²⁵⁹ On trouve des descriptions de rituels de mariages chez les différents groupes évenks, entre autres, dans Vasilevič (1969 : 156-165), Tugolukov (1980b). Dans ces descriptions, le premier nourrissage du feu du nouveau foyer est à peine mentionné et aucun de ces auteurs n'évoque de rituels de transmission du feu.

²⁶⁰ Anisimov (1950 : 36) cite un rituel de transmission du feu : lors de la cérémonie de mariage, avant d'intégrer la tente de son fiancé, la fiancée met le feu à quelques copeaux de bois qu'elle a pris dans le foyer de sa propre mère et allume, grâce à eux, pour la première fois, le feu dans la tente du fiancé en disant : « *Aran*, feu originaire de ma mère, en faisant un nouveau feu, j'ai construit un nouvel *aran*. En lui que mon feu ne cesse jamais de brûler ! »

²⁶¹ Dans ma maîtrise, j'ai décrit plusieurs rituels de mariage, anciens (d'après les récits des aînés) et contemporains. La majorité de ces rituels consistent en l'inscription à la mairie et un festin collectif, occasion de mille jeux (chants vœux, rondes chantées, jeux ludiques, compétition entre les deux partis autour des cadeaux au jeune couple). D'autres mariages font partie des rituels de renouveau et sont une reconstitution théâtralo-rituelle des cérémonies d'alliance d'antan (Lavrillier 1995).

²⁶² Selon Vasilevič, les femmes évenkes transportaient autrefois le feu de campement en campement, en conservant dans un pot en terre glaise des charbons ardents (1969 : 155). Anisimov (1950 : 33) décrit chez les Évenks du Iénisséï, un rituel strictement féminin ayant pour but de transférer (transporter) l'esprit du feu de l'ancien campement vers le nouveau à chaque nomadisation. Le même auteur (1950 : 35) note que sur les campements, chaque matin l'aînée des femmes de chaque clan allumait le premier feu qu'elle transportait ensuite dans les tentes des cadettes de ce clan. Ceci explique sans doute, ce rapport si particulier que les femmes évenkes entretiennent avec leur feu et l'esprit qui lui est lié, que j'ai observé sur le terrain.

empreinte sur le poêle ou sur l'emplacement de tente. Cette dernière semble avoir un lien étroit avec les composantes de la personne, y compris avec ce que j'ai appelé l'« empreinte humaine » *onnir*.

2.1.6.4.3 *Attachement de l'âme au feu domestique, au monde des vivants (des traces et des fils)*

Avant d'aller plus loin dans l'étude de ce concept complexe et pertinent pour notre sujet transversal (nomade-sédentaire) et la notion de « jeu », voici un autre type de rituel lié au foyer. Ce rituel fait partie de ceux que je n'aurais pas compris, tant il fait partie de la vie quotidienne, si je ne l'avais observé systématiquement. Il s'agit de certaines prises de collation. Avant de partir du campement, pour n'importe quel déplacement avec ou sans nuitée et quelle que soit l'heure de la journée ou le moment du dernier repas, hommes, femmes ou enfants, devant partir, prennent une collation. De même, dans le cadre d'une nomadisation, il est obligatoire, après avoir démonté la tente et chargé la caravane, de boire une dernière fois le thé avant de partir. C'est donc la théière qui est le dernier objet à être chargé sur la caravane. Ce rituel est également pratiqué au village, lorsque les nomades qui s'approprient à quitter le village, même si la nuit approche, prennent toujours le temps d'un dernier repas. Cette collation a toujours lieu, une fois l'attelage ou la caravane prête. Dans le cadre d'une nomadisation, ce rituel est incommode, car il fait suite à des heures de préparation et de chargement. Mais personne ne doit manquer à ce rituel, sinon, disent les Évenks, « ta route sera mauvaise ». La prise de collation est, semble-t-il, comprise comme une forme de fixation à un lieu, à un monde. Les Évenks disent que lorsqu'on voit ses morts en rêve, il ne faut en aucun cas accepter de manger ou boire les collations qu'ils vous proposent, sous peine de passer définitivement dans leur monde. On retrouve cette volonté d'exprimer sa position dans les chants improvisés, qui commencent souvent par *dulin dunnèdun, bidjèrè...*, « dans la terre du milieu, vivent... ». La « terre du milieu » ou littéralement, « le milieu de la terre » est le monde des vivants.

Il y a encore un interdit qui relève de la même intention de se fixer dans son foyer et qui est en relation, semble-t-il, avec la notion d'empreinte humaine. Lorsqu'un membre d'une famille nucléaire quitte sa tente pour un voyage avec nuitée, les autres doivent s'abstenir de changer les branches de mélèze qui couvrent le sol, pendant un minimum de trois jours, le temps, dit-on, qu'il arrive au terme de son voyage (qu'il prenne le thé dans un autre campement ou qu'il installe sa propre tente). La transgression de cet interdit est censée provoquer ce que les Évenks appellent une mauvaise route : le voyageur se perdra, aura un accident ou pire encore

mourra. Pour expliquer cet interdit, les Évenks disent « il ne faut pas effacer ses traces, tant qu'il n'est pas arrivé dans un autre campement ».²⁶³

Cette idée de traces, d'empreinte humaine, se retrouve dans une autre croyance. Voyant une tempête anormalement violente, en période de neige ou en été, les Évenks disent « il y a certainement eu un mort au village ou dans les autres campements. Quant un Évenk meurt, le vent balaye la terre pour effacer ses dernières traces du 'monde du milieu' ! »

Il y encore un interdit qui a pour but de protéger la route, et donc, la vie des nomades. Il est formellement interdit de coudre la veille, le jour même ou pendant la nomadisation, sinon « la caravane s'emmêlera dans ces fils, les nomades perdront leur route, les rennes emmêleront leurs attelages et mourront étouffés, les humains auront des accidents graves ou périront ». Il arrive que la couturière doive néanmoins réparer des sacs de transport ou des vêtements indispensables déchirés, dans ce cas, elle s'autorise à coudre, mais sans faire de nœuds.

On retrouve ces interdictions de couture dans deux autres cadres relatifs, cette fois, aux voyages, qu'un occidental qualifierait « d'imaginaires ». Les mères, pères, filles, fils, sœurs et frères réels et épouses de défunts sont sévèrement interdits de couture, 9 jours après la mort, sinon, disent les Évenks, « le mort s'emmêlera dans ces fils, il ne pourra rejoindre le monde des morts et restera à hanter le monde des vivants ». On dit aussi que si le mort s'emmêle dans les fils, il entraînera avec lui les couturiers. Les habits des morts ne doivent comporter aucun nœud, les lacets des chaussures sont défaits, les fils des coutures des vêtements mortuaires ne doivent pas être noués, sinon la bonne route du mort sera entravée et il entraînera les siens. Kèptukè cite plusieurs mythes où le héros se contente de défaire ses lacets pour se rendre dans le monde des héros morts (Kèptukè 1996 :?). Dans la vie quotidienne, avoir ses lacets de botte défaits est strictement interdit et les nomades précisent qu'ils doivent être noués à l'arrière du pied et non à l'avant, sinon « le vent rentrera et effacera tes traces ». Le deuxième interdit concerne le chamane et me fut expliqué à la suite d'un drame. Tatiana E. Kirilova, une ancienne qui avait cousu le costume du chamane, souffrait d'un cancer depuis quelques années, et mourut en 1999. Tout le village s'était déplacé pour lui faire ses adieux, sauf le chamane lui-même. Les proches m'ont expliqué que le chamane aurait dû lui faire un rituel, pour « enlever les nœuds de ses mains » et que ne l'ayant fait, elle était tombée gravement malade. « Le chamane voyage dans les

²⁶³ Cet interdit est respecté également au village. Les maîtres de maison ne doivent pas laver les sols ou ranger l'appartement pendant trois jours, « le temps que le voyageur arrive à bon port ».

mondes avec son costume et s'il n'enlève pas les nœuds des mains de ses couturières, c'est comme si il les emportait avec lui pendant qu'il joue, et avec le temps, les couturières tombent malades et meurent prématurément. S'il avait fait le rituel pour enlever les nœuds de ses mains, elle serait encore vivante aujourd'hui », m'expliqua la fille de la défunte.

On voit donc que les déplacements sont incompatibles avec la couture et surtout les nœuds, comme si des fils invisibles reliaient, quelque temps, la couturière, les objets cousus et les « voyageurs », et que l'adjonction de nœuds empêchait à tout jamais de délier ces fils imaginaires. On comprend alors l'importance symbolique du « coudre ». De plus, ce dernier semble avoir un lien étroit avec le foyer. En effet, les femmes (et les hommes) ne sont autorisées à coudre des vêtements, chaussures, chapeaux et autres objets qu'à leur puberté. J'ai souvent vu des mères refuser violemment à leur petite fille de participer à la couture d'objets fonctionnels. En revanche, le processus d'apprentissage commence plutôt sur des chutes de cuirs et de fourrures. Enfin, les Évenks disent que plus une couturière fait des points fins et rapprochés, plus les membres de son foyer et ceux qui porteront ces vêtements seront en bonne santé, comme si elle contribuait ainsi à fixer leur âme dans le bon monde. Il y a aussi cette jolie phrase évenke qui dit que « la vie commence par un nœud, celui fait à la naissance sur le cordon ombilical ».

2.1.6.4.4 *Des rubans de couleurs pour protéger la vie (ulganivun)*

Une fois la tente montée et avant le premier repas, la maîtresse du foyer (ou à défaut, le maître) rassemble des rubans de tissus aux couleurs vives et les accroche à proximité de sa tente, sur un arbre. Voici un exemple qui montre que l'efficacité de certains rituels domestiques est éprouvée, comme nous l'avons vu pour les rituels de chasse. Lors de mon troisième séjour sur le terrain, j'avais remarqué qu'une jeune femme, qui ne pratiquait pas ce rituel auparavant, installait maintenant systématiquement des rubans offrandes près de sa tente. « Avant je ne mettais pas ces rubans (*ulgani-da*) à côté de ma tente. Il y a deux ans, j'ai perdu mon bébé, il n'avait pas un an, et après je n'arrivais pas à tomber enceinte. Un jour, ma sœur aînée m'a raconté qu'après avoir perdu deux enfants en bas-âge, elle était allée voir le chamane²⁶⁴. Ce dernier lui a dit qu'elle devait accrocher des rubans de couleur à chaque fois qu'elle montait une tente et que ses enfants étaient morts parce qu'elle ne l'avait pas fait. Alors, ma sœur s'est mise à faire ce rituel et depuis, ses enfants grandissent sans encombre.

²⁶⁴ Cette visite au chamane date des années 1980 et depuis ce couple demande tous les deux ou trois ans au chamane de « jouer » pour eux.

Eh bien, moi, je fais pareil, j'ai même un petit sac spécial où je prépare à l'avance mes bouquets de rubans. Et tu vois ça marche, je suis enceinte maintenant », m'expliqua la jeune femme.

On trouve ces rubans aux couleurs vives dans d'autres endroits du campement. Par exemple, lorsqu'un nouveau lieu est investi pour en faire un campement, un homme, une femme ou un aîné accroche en lisière de campement, sur un arbre, des rubans de couleur « pour que les rennes et les hommes vivent bien ».

Il y a encore une autre variante de ce rituel. Il s'agit de dépôt de rubans, hors du campement, mais dans les zones de forêt considérées comme *domestiquées*. Le long des routes difficiles, au passage des cols, aux traversées de rivière au cours tourmenté, et à d'autres endroits, à première vue ordinaires, sont accrochés de gros bouquets de ces rubans. Les Évenks disent qu'il faut immanquablement accrocher à ces endroits des rubans, mais aussi des cigarettes, des bouts de pain, des peignes, des balles, des bonbons. Ces endroits sont appelés par les Évenks *ulganikit* (lieu à *ulgani-*). J'ai pu assister deux fois à la création de ce type de lieu rituel. Un jour, un nomade âgé de 28 ans revint blanc de peur au campement. Il raconta qu'à un endroit particulier d'une route, il avait entendu plusieurs fois des cris humains comme si quelqu'un l'appelait, mais que cette fois, il avait senti quelqu'un le toucher. « Ce sont les *bèlbuka* qui font ça !²⁶⁵ Ils appellent les humains sur les routes et si tu leur réponds, ils volent ton âme et tu meurs le lendemain. Ils peuvent aussi te sauter dessus par l'arrière et tu meurs seul dans la forêt ». Au cours de la longue palabre qui suivit cet incident, les hommes décidèrent de partir le lendemain en groupe, *ulganikitpa oda*, faire un *ulganikit*. Avant de partir, le jeune homme récolta dans chaque tente des rubans de couleur qu'il noua ensemble. Arrivé à l'endroit où les phénomènes inhabituels avaient été observés, le jeune homme accrocha à un arbre le long de la route ce bouquet de couleurs. « Maintenant, tous ceux qui passeront par cette route devront déposer quelque chose, des rubans, des cigarettes, des balles, etc., sinon il leur arrivera quelque chose. Il faut faire des *ulganikit*, mais aussi les entretenir pour bien protéger notre vie », dit le jeune homme. Dans la mémoire collective reste gravée l'identité du créateur de chaque *ulganikit* sur plusieurs générations.

Le dépôt de ruban offrande peut se faire dans un autre cadre, dont voici un exemple. En été un nomade de 32 ans refusait de se rendre à la chasse collective avec les autres hommes. Il prétendait que chaque fois qu'il se rendait dans ce lieu de chasse, il tombait malade. Un homme de quelques années plus âgé, qui avait été élevé par ses grands-parents,

²⁶⁵ *Bèlbuka, ičči* sont les esprits des humains, défunts de malemort.

lui dit, *Ičči iličaderèn sintyki...*, « C'est un esprit de défunt qui se glisse vers toi... », ...*si tadu systokpè tutča...*, « ..tu as certainement piétiné un emplacement de feu sur les anciens campements... », ...*ulganinada nada...*, « ..il faut aller déposer des rubans.. », *taduk, sinèvè omjodjon !*, ..et là, il t'oubliera.²⁶⁶ Le nomade a donc réuni plusieurs rubans, tout en précisant qu'il devait y en avoir de plusieurs couleurs vives, pour qu'ils soient efficaces. Le lendemain, il partit à la chasse avec les autres hommes et passant devant le campement où il pensait avoir piétiné un emplacement de feu, il accrocha le bouquet aux multiples couleurs. De retour de cette chasse, il attendit une semaine et voyant qu'il ne tombait pas malade, il dit « Ça marche ! Maintenant, je le saurai ! »

2.1.6.4.5 L'enfant du feu

Les rituels et interdits liés aux enfants sont innombrables. Je me tiendrai ici à l'essentiel. Il existe un rituel reliant l'enfant au feu qui a plusieurs applications.²⁶⁷ Lorsqu'une unité élémentaire de nomadisation a un bébé, elle doit à chaque nouvelle installation de tente, dès le premier feu allumé, marquer de suie le front et le bout du nez de l'enfant, « pour que le feu l'accepte ». Ce geste est réalisé tant par la mère que par le père. Quand un bébé rentre dans une tente qui n'est pas la sienne, la maîtresse de maison, et à défaut, le maître, doit le marquer de suie. Ce rituel est effectué dès les premiers moments de la vie. Lorsqu'un enfant naît, la mère s'empresse de le marquer ; chaque personne qui voit pour la première fois le petit enfant, même lorsqu'elle est dans le foyer de ce dernier, doit le marquer ainsi, en disant « pour que mon feu l'accepte et qu'il grandisse bien ». Dans les maternités des villages ou des villes, faute de feu, les mères craquent une allumette, enduisent leur doigt de suie et marquent leur enfant. Ce geste est effectué avec précipitation, comme s'il fallait le faire vite, avant qu'il ne se passe quelque chose, pour les bébés et jusqu'à leurs trois ans, mais aussi pour les plus grands, lorsqu'ils viennent de loin ou qu'on ne les a pas vus depuis longtemps. Il semble donc que la femme porte sur elle, en elle, ce principe ou cet esprit domestique du foyer.

Les autres rituels consistent à ne jamais laisser un berceau vide autrement que couvert, « pour que personne ne vienne prendre la place de l'enfant ». Sous les oreillers des filles, on

²⁶⁶ Le verbe *iliča-da* est principalement employé en contexte rituel et dans ce cadre, il signifie glisser vers quelqu'un, grimper sur quelqu'un, s'introduire. Dans le langage courant, il est signifié embêter quelqu'un, par exemple lorsqu'un enfant taquine un autre et le fait pleurer. Dans les dictionnaires, on ne trouve uniquement *ililač-mi* grimper sur une montagne (Romanova & Myreeva 1968 : 63)

²⁶⁷ Anisimov (1950 : 34) note une représentation évenke répandues chez de nombreux groupes régionaux, (et chez d'autres peuples de Sibérie) selon laquelle, les âmes à naître des enfants tombent dans « le monde du milieu » (le monde des vivants) par le trou de fumée (au sommet de la tente conique), insistant ainsi sur la symbolique du foyer domestique comme centre du cycle de vie.

met des ciseaux en métal, sous ceux des garçons, un couteau, « pour qu'ils dorment bien », pour qu'ils soient armés pendant leur voyage nocturne. Sur leur berceau on accroche des figures animales en écorce de bouleau, des pendeloques métalliques, « pour les protéger ». Les objets et vêtements de l'enfant ne doivent être ni enjambés, ni piétinés, ni contournés, etc.

Les instruments de transport de l'enfant (berceau, arceau pour la monte *tagan* et poussette au village) doivent être fumigés au lède, avant leur première utilisation et avant chaque grand voyage.

2.1.6.5 « Toutes sortes de gens, avec et sans malu »

Voici maintenant une représentation qui lie l'espace de la tente *aran*, l'objet poêle et la conception d'empreinte humaine *onnir*. Nous avons vu que l'espace *malu* de la tente était interdit de passage ou de circumambulation, mais à des degrés divers. En résumé, il est formellement interdit aux non habitants d'une tente de réaliser un cercle autour du poêle ou de traverser de gauche à droite et de droite à gauche l'espace *malu* de la tente. Pour éviter de transgresser cet interdit, les *nimak* qui viennent en visite, doivent s'asseoir sous le tuyau de poêle s'ils sont femmes ou sur la deuxième couche s'ils sont hommes. Intervient maintenant une autre nuance. Lorsqu'un membre d'un autre campement vient rendre visite, il doit s'asseoir sur le *malu* pour prendre la collation. Il lui faut donc faire particulièrement attention à prendre place autour de la table pour ne pas transgresser les interdits de circulation (voir Fig. *Circulation permise et interdite aux non-habitants d'une tente*).

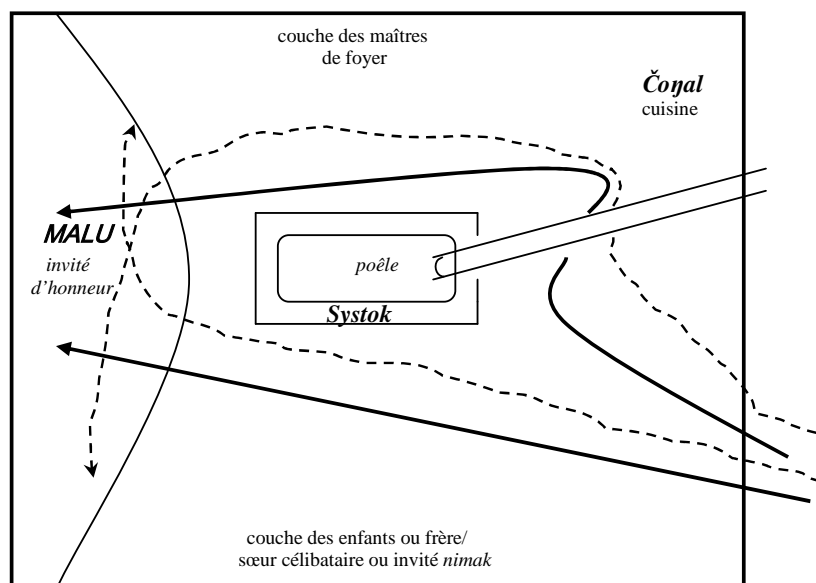


Fig. : Circulation permise et interdite aux non-habitants d'une tente

Par les lignes fléchées en gras sont indiqués les déplacements imposés aux non-habitants et particulièrement aux invités d'honneur *malu*. Par les lignes fléchées en pointillé sont indiquées les circulations interdites à ces derniers.

Mais, ici aussi interviennent des nuances, des plus significatives. Les tentes étant petites, on se trouve souvent en tant qu'invité, confronté à la difficulté de circuler dans une tente bondée, tout en respectant les règles. Ainsi, j'ai souvent vu des invités rester perplexes, debout sur le *malu*, devant se déplacer de l'autre côté, ne sachant que faire et s'apprêtant à faire demi-tour, pour passer dessous le poêle, afin de rejoindre leur place de l'autre côté du *malu*. Voyant cela, les maîtres de maison précisent à l'invité s'ils sont *malu-či* « à *malu* » ou *malu-ju ačen*, s'ils sont « sans *malu* ». Si les maîtres de foyer sont « sans *malu* », l'invité peut alors traverser sans crainte cet espace, de gauche à droite ou de droite à gauche. Si au contraire ils sont « avec *malu* », l'invité fera toutes les contorsions possibles pour ne pas traverser cet espace, il en va de sa vie. Les Évenks disent qu'enfreindre les interdits de circulation relatifs à l'espace tente engendre la mort du fautif dès le lendemain matin.

Cette expression est utilisée également envers les poêles. Si, en général, il n'est pas souhaitable de récupérer le poêle d'un défunt, les nomades n'ont pas toujours le choix, mais avant de le faire, ils doivent s'assurer que son ancien propriétaire était « sans *malu* ». Il en va de même pour le poêle d'un vivant, s'il est « avec *malu* » personne n'y touchera, la vie de la famille nucléaire qui récupérerait ce poêle serait en grand danger.

Quels sont donc les critères pour être « avec *malu* » ? D'après les dires des Evenks, il s'agit des anciens (70-80 ans), des gens souffrant d'une grave maladie, de ceux pour qui le chamane est venu jouer dans la tente, et enfin, « ça dépend des gens », (de leur *onnir*), car il y a toutes sortes d'individus parmi les humains ! », précise-t-on. Voici quelques éléments d'analyse pour tenter de comprendre cette classification.

Les cadets ne doivent pas mettre les vêtements, chaussures, chapeaux ou s'asseoir sur la literie de leurs aînés (et particulièrement des gens âgés), que ceux-ci soient avec ou sans *malu*, sinon ils tomberont malades. Lorsqu'on partage une bouteille de vodka, on dit que les fonds de bouteille (*èrèvan*) doivent être versés aux plus anciens, car « tous ont bu de cette bouteille, il y a un peu de chacun dans le fond. On le donne aux anciens, car ils ne craignent plus rien, tandis que les jeunes ont encore de longues années à vivre ». Concernant la vodka, il est interdit de finir les restes de vodka des autres, « car chaque personne y laisse quelque chose de potentiellement néfaste ».

Ceux que les Évenks appellent « toutes sortes d'individus », sont les gens censés avoir des pouvoirs particuliers, comme prédire l'avenir ; soigner ; ceux à la « langue maudite », à qui il suffit de souhaiter, dans un accès de colère, un malheur à quelqu'un, pour qu'il se produise ; le chamane ; les anciens qui ont survécu à plusieurs de leurs enfants, « qui ont poussé leur descendance à leur place dans le monde des morts », comme disent les Évenks ; ceux dont on ne doit dire de mal, sous peine de souffrir soi-même ; etc.

Avoir un *malu* aurait-il un lien avec des relations particulières qu'entretiennent les maîtres de foyer avec certains esprits ? J'analyserai de manière transversale ce concept d'empreinte *onnir* et son rapport avec les activités rituelles, en troisième partie.

On comprend déjà à la lecture des pages précédentes que tous les êtres humains laissent des empreintes sur ce qu'ils piétinent, enjambent, touchent, consomment, utilisent, que ces empreintes perdurent après leur mort (sur les poêles, *aran*, fusils, etc.) et que, dans certains cas, il convient de ne pas les effacer (départ de tente, par exemple). De plus, ces empreintes portent en elles un potentiel néfaste ou positif, s'accroissant avec l'âge, la maladie ou l'acquisition de pouvoirs particuliers.

Quant aux règles de circulation relatives à l'espace de la tente (du poêle), je ne puis aujourd'hui qu'émettre des hypothèses. On a vu, dans les chapitres sur la chasse et la renniculture, qu'elles avaient un rapport direct avec les rituels du chamane et les objets qu'il fabriquait. Le feu est perçu comme un truchement, une ouverture sur le monde des esprits et les trois sections de l'univers, autour desquels s'organise le cycle de la vie. Les nomades y jettent leurs cheveux tombés et ongles coupés, afin de les envoyer dans le monde des morts.²⁶⁸ C'est aussi dans le feu que l'on jette le sang et le lait tombé au sol, etc. Pour les Évenks, tous les mouvements circulaires sont considérés comme un moyen de se déplacer dans les mondes : le chamane tourne sur lui-même lorsqu'il veut passer d'un monde à l'autre ; qui veut soigner un furoncle fait tourner une pièce métallique dans le sens contraire des aiguilles d'une montre ; les tourbillons des rivières sont vus comme des voies de passage vers le monde des morts, etc. En jouant, le chamane n'ouvrirait-il pas quelques portes supplémentaires sur le monde des esprits, ou ne ferait-il pas venir quelques esprits dans le foyer où il joue. Alors, traverser ce *malu*, passer devant la porte du poêle, devant sa « bouche », serait-il risquer d'y envoyer son âme ou de l'offrir en pâture aux esprits ?

²⁶⁸ Selon les Évenks, après son décès, et, pour rejoindre sans encombre le monde des défunts, le mort doit parcourir tous les lieux qu'il a visités au cours de sa vie, afin de ramasser ce qu'il y a laissé, principalement les cheveux, les ongles et les bouts de peau. Ce rituel a donc pour but de raccourcir le temps d'errance du mort dans le monde des vivants.

Terminons enfin sur le *malu*. On a vu que s’y passaient de nombreux rituels de chasse et de renniculture, et qu’y reposaient aussi les statuettes domestiques *sèvèkičan*, et les sacs contenant les objets les plus sacrés. C’est aussi le lieu principal où se tient le chamane pendant son rituel. Il est interdit aux gens ordinaires d’avoir une vue directe sur le *malu* d’autrui et aux non-habitants d’une tente de piétiner l’espace derrière le *malu*. Mais, l’espace *malu* (devant et derrière le pan arrière) est la voie par laquelle rentrent et sortent de la tente, les animaux rares et le chamane, lors de certains rituels. Pour expliquer pourquoi le chamane rentre parfois par le *malu*, les Évenks me disaient « Il fait ça pour les rituels (*èvi*) les plus difficiles et lorsqu’il joue dans une tente habitée. Tu comprends, il ne peut en aucun cas risquer de rentrer par la porte, tout le monde y a marché, toutes sortes de gens sont passés par la porte, ils y ont tous laissé des traces et personne ne sait qui y a marché, ce peut être néfaste pour le chamane ! »

Prêtons maintenant attention au terme d’orientation majeur *dy :ski/dy:ska:ki* : « rive sur laquelle se trouve la tente d’ego », et plus précisément, « la forêt se trouvant derrière cette tente ». Ainsi, symboliquement, ce terme désigne l’espace *sauvage*, se trouvant dans le prolongement arrière du *malu*. Ce terme désigne aussi, au sein de la tente, l’espace entre le feu et les murs de la tente. Il serait alors tentant d’y voir une association symbolique entre le foyer domestique et la rivière, point de référence ou frontière pertinente de ce terme d’orientation.²⁶⁹ Or, rivière et feu sont deux voies de communication entre les mondes, ayant pour centre ou milieu le monde des vivants : le foyer domestique et le milieu de la rivière imaginaire *èndjèkit*.²⁷⁰

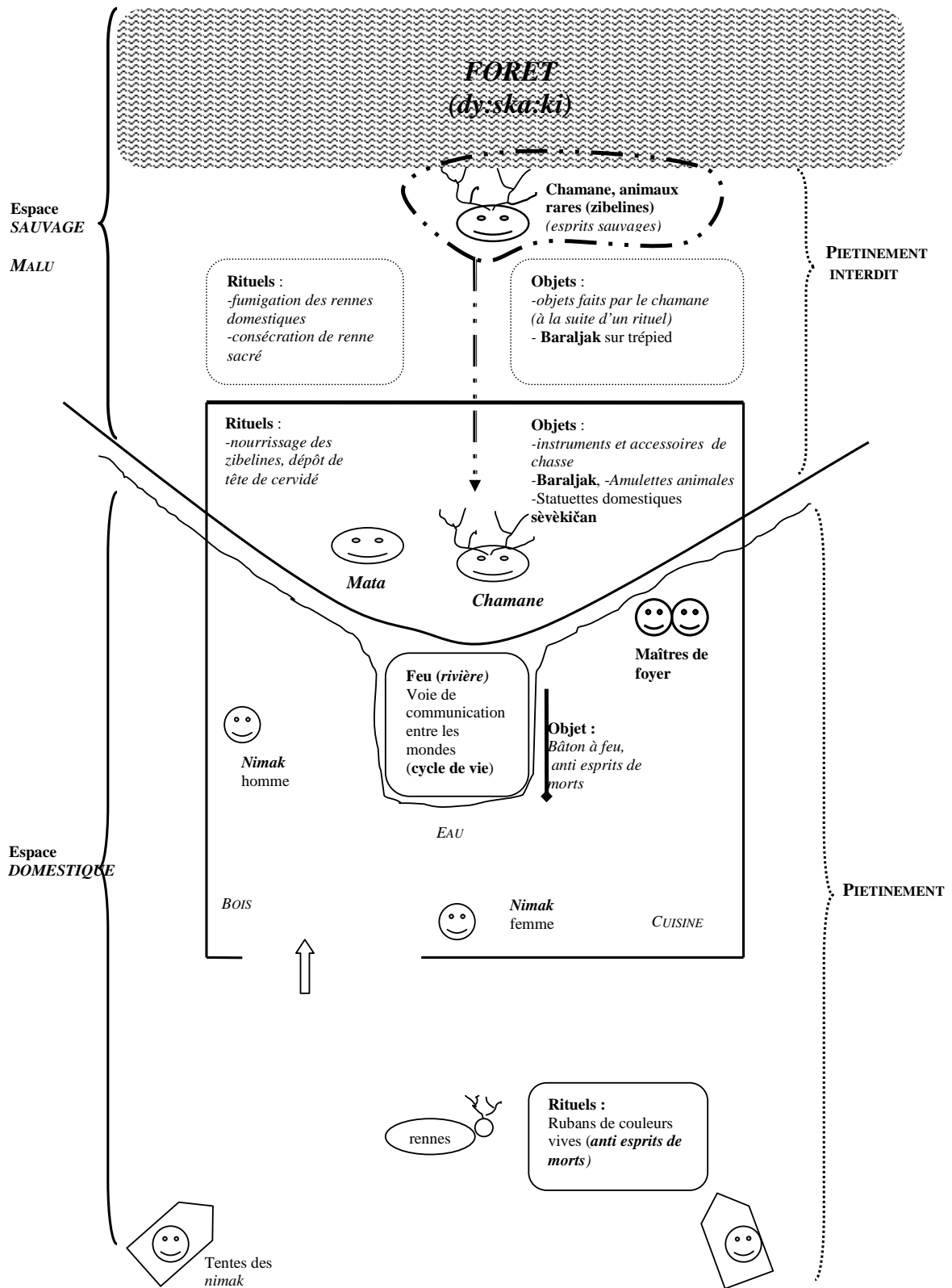
Penchons nous à présent sur l’espace intérieur et extérieur de la tente, sur la localisation des activités et objets rituels, et les concepts de *sauvage* et *domestique*. Ce que je propose ici n’a pas la prétention d’une analyse définitive et se contente de proposer des pistes de réflexion (Voir Fig. *La tente : une petite cosmogonie*).

²⁶⁹ Cf. « Territoire de campement ».

²⁷⁰ Dans la description qu’il donne de la construction d’une tente spéciale pour les rituels les plus importants des chamanes, Anisimov précise que le feu de cette tente symbolise le milieu du monde, le monde des vivants, sur le cours moyen de la rivière *èndjèkit*, reliant le « monde d’en haut » (lieu des âmes à naître) et le « monde d’en bas » (lieu des morts) (Anisimov 1952). D’après mes observations de terrain, cette représentation d’une rivière reliant les « monde supérieur » et « monde inférieur », reliant en somme les pôles de la vie, semble persister aujourd’hui chez notre sous-groupe régional évenk (cf. Lavrillier 2004b). Tugolukov (1969 : 80-81, 180-181) donne plusieurs représentations du monde des Évenks, y compris un schéma réalisé par l’un de ses informateurs.

Fig. La tente : une petite cosmogonie

Ce schéma tente de réunir la localisation des pratiques rituelles, des objets et les règles de circulation relatives à l'espace de la tente et du campement. Le parallélogramme rectangle ouvert représente la tente. Par les visages, j'ai noté la place des différents individus, selon la classification vernaculaire. Par la courbe fléchée en pointillés, j'ai indiqué les circulations autorisées à travers le malu. J'ai été contrainte de déformer certaines proportions. Dans l'espace malu, la séparation que j'ai opérée en indiquant à droite, les objets, et à gauche, les rituels, est factice et due à ma volonté d'alléger le dessin. La distinction vernaculaire est celle de la frontière constituée par le pan arrière malu de la tente.



D'après ce schéma, il semble que l'espace *malu* soit associé au monde symbolique *sauvage*. Sa frontière intérieure, que j'ai indiquée par la courbe en gras, semble couper l'espace de la tente en deux. Le feu serait donc à l'intersection des deux sphères *sauvage* et *domestique*, tel une frontière, une rivière séparant (ou alliant) preneurs et donneurs de gibier. Au sein de la sphère *sauvage*, le *malu*, on trouve tant les objets et rituels de chasse, que ceux de renniculture. De la forêt *sauvage* imaginativement attachée à l'arrière du *malu*, viennent le chamane pour ses rituels les plus importants, la force de vie *sauvage* à apporter au futur renne domestique sacré et les esprits de chasse. Siègent aussi dans l'espace *malu* intérieur mais dans un sac séparé et fermé aux regards, les statuettes domestiques *sèvèkičan*, comme si elles avaient besoin de cette force *sauvage* pour défendre les maîtres de foyer. Ainsi, dans l'espace *malu* et dans le feu qui lui est attaché, siègent tous les esprits qui procurent la vie, se tenant, derrière une frontière imaginaire, face à la porte, ouvrant sur le monde domestique et piétiné. On voit nettement que l'interdiction de piétinement est associée à l'espace *sauvage* symbolique et nous verrons que, pour les Évenks, un piétinement trop intensif a pour conséquence de faire « mourir » la nature, partir les esprits donneurs de bonne vie, et venir les esprits de défunts, décédés de malemort (appelés, dans le dessin, « esprits de mort »). On se rend compte que la localisation des objets rituels suit cette logique de division du territoire de tente entre *sauvage* et *domestique*. Dans l'espace domestique, qui se prolonge au-delà de la porte de la tente, où le piétinement est le plus intensif, on trouve des objets rituels dont le but est de se défendre contre les esprits des défunts de malemort : le bâton à feu et les rubans de couleur accrochés aux arbres et dans l'enclos à rennes, afin de « défendre la vie ».

Mais alors, pourquoi l'invité *mata*, venu d'un autre campement, est-il placé dans cet espace *sauvage*, serait-ce pour lui proposer de rentrer dans les alliances que l'on entretient soi-même avec les esprits procurant la vie ? Il est un geste que chaque *mata* doit faire, dans la taïga ou au village : nourrir copieusement le foyer de son hôte en prononçant des vœux de bonne vie ! Traverser le *malu* de part en part, (ou faire le tour de la tente), ne serait-il pas, comme sectionner un lien, couper une voie de communication, reliant ces esprits *sauvages* procurant et protégeant la vie ? Nous avons vu que chaque maître de foyer entretient des rapports qui lui sont propres avec les esprits, avec son feu, puisque chaque femme, transporte l'esprit de son feu et que les individus sont classés entre ceux « avec *malu* » et ceux « sans *malu* », ainsi l'on comprend qu'une femme puisse faire le tour de son propre feu, puis qu'il s'agit de ses propres esprits, de ses propres liens.²⁷¹ On voit aussi que cette société à double économie de chasse et

²⁷¹ L'un des rares déplacements proches de la circumambulation que les Évenks s'autorisent a lieu à la fin du rituel funéraire. Avant de quitter le cimetière après l'inhumation, les accompagnateurs du défunt doivent

d'élevage, mêle parfois, mais aussi sépare dans son organisation spatiale symbolique, sphère domestique (élevage, lieux de vie des hommes, figures d'ancêtres et de défunts décédés de malemort) et sphère sauvage (chasse, esprits de la nature) et que les esprits preneurs de vies humaines peuvent venir de ces deux sphères.

2.1.6.6 *Territoire domestiqué et piétiné : disparition des esprits donneurs de vie et venue des preneurs de vie*

Les Évenks considèrent qu'un campement trop souvent habité, dont le sol est tellement piétiné que la végétation n'y repousse plus, est un lieu où humains et animaux tomberont malades, voire mourront. Dans ce cas, ce campement sera abandonné pendant plusieurs années, le temps que la nature y reprenne ses droits. Ici, comme ailleurs, raisons pratiques et symboliques se croisent. Pratiquement, les Évenks disent souvent « ce que la nature met plusieurs dizaines d'années à construire, comme le lichen par exemple, l'homme ne met que quelques jours à le détruire ». Sur les lieux de campement, il est conseillé d'évoluer en marchant toujours au même endroit, afin de ne pas faire mourir toute la végétation.²⁷² Voici un discours qui montre l'aspect symbolique de cette conception de la relation homme-nature, importante pour la compréhension des conséquences symboliques de la vie sédentaire. Nous étions sur un campement occupé tous les étés, pendant plusieurs dizaines d'années de suite, sous la période soviétique.²⁷³ « Regarde ce campement, il est devenu comme un désert, il n'y a plus que des souches d'arbre, avant c'était une épaisse forêt ici, les *aran* sont tellement piétinés que l'herbe n'y repoussera plus pendant plusieurs années, l'espace de campement est lui-même tellement usé que la végétation s'y meure, on n'y trouve que poussière, l'enclos à rennes est tellement recouvert d'excréments que les rennes y tombent malades ! Regarde ce campement, il n'y a plus que des souches d'arbres morts balayées par un vent froid. Ici on ne peut plus vivre, au moindre déplacement, pour chercher du bois, de l'eau, aller pêcher, il faut se déplacer en groupe, tant les esprits des défunts de malemort sont nombreux. Et il faut faire très attention, si tu entends quelqu'un t'appeler, ne réponds pas avant d'être sûr qu'il s'agit bien de quelqu'un du campement, sinon tu mourras. Ici ne peuvent évoluer que des *bèlbuka*, les vivants et les rennes ne peuvent que tomber malades ou mourir ici ! Il faut abandonner ce

effectuer en marchant trois demi-cercles contournant la tombe, en veillant à ne pas piétiner le côté Est de la tombe, dans le but de « fermer » la route Ouest au mort, ne lui laissant pour autre choix de route de départ que l'Est, la voie de la renaissance.

²⁷² Les interdits qui règlent la circulation sur le campement contribuent aussi à minimiser l'espace de piétinement des hommes.

²⁷³ À cette époque, les nomades étaient contraints de rester sur les mêmes campements, afin que les pilotes d'hélicoptère affiliés à la ferme d'État puissent les trouver et les desservir sans difficultés.

campement ! » Les nomades disent aussi que ces esprits de mort s'installent dans toutes les cabanes de chasse et les maisons vides.

On voit ainsi que, pour les Évenks, la domestication permanente d'un lieu (par la stigmatisation de la végétation due à la présence humaine, par l'installation d'habitat fixe en dur), attire des esprits de morts qui constituent un danger pour les vivants. C'est comme si trop marquer un territoire de la présence humaine, trop le *domestiquer* pouvait faire mourir ou disparaître les esprits donneurs de vie et faire venir des esprits preneurs de vies humaines. On a vu d'ailleurs que le but de la plupart des rituels domestiques était exprimé par « protéger et conserver la vie », « pour que vivent les hommes et les rennes ».

2.1.6.7 *Les esprits de défunts décédés de malemort (bèlbuka, ičči)*²⁷⁴

Ces esprits ne sont pas forcément néfastes. Ils sont censés se manifester principalement la nuit, dans les zones *domestiques* (campement, maison, routes) de la taïga et au village. Ils peuvent se contenter de demander une cigarette, d'échanger quelques mots, ou de rentrer dans la tente pour s'y asseoir quelques instants. Ils peuvent aussi rendre des services, comme tirer la couverture du pasteur endormi, lorsque les rennes approchent de la tente, ou faire des farces, peu appréciées des Évenks, comme cacher des affaires ou rentrer dans le lit d'un endormi. Ils peuvent aussi allumer un feu, la nuit pour avertir de leur présence et se réunir nombreux à discuter autour. Mais les Évenks ont très peur d'eux. Ils disent que lorsqu'ils apparaissent ou se manifestent par des appels, des attouchements, des feux, c'est mauvais signe, un décès, un drame aura lieu dans l'entourage proche ou lointain de celui qui a vu le phénomène. Ces manifestations sont désignées par le verbe *ičerga-da*, dont la racine est commune avec le verbe « voir », *ičè-da*. Ce verbe est employé avec un sujet, humain ou animal, puisque, selon les nomades, il suffit d'avoir une âme pour pouvoir *ičèrga-da*.²⁷⁵ Cette expression est toujours liée à un lieu particulier : *ojdu ičergadjèrèn*, ici, les esprits de morts se

²⁷⁴ *Bèlbuka* est un terme évenk et *ičči* est un terme que les Iakoutes utilisent pour désigner les esprits en général, qu'ils appartiennent à la sphère sauvage ou domestique. Néanmoins, Anisimov (1950 : 39) présente le terme *ičči* comme évenk et signifiant « qui possède la vie » car, venant de *i-*, « la vie » et *-či* « avec... ». Vasilevič (1930) mentionne plusieurs fois le terme *ičči(n)* comme désignant les esprits des lieux, comme par exemple les peintures rupestres, nommées *bira iččin* (esprit de la rivière). Ces deux auteurs ont noté ce terme chez des groupes évenks vivant à plusieurs milliers de km des Iakoutes, ce qui laisse supposer qu'*ičči/ičči* serait véritablement un terme évenk.

²⁷⁵ Je ne sais s'il s'agit ici du même phénomène que j'ai évoqué dans le chapitre sur la chasse, où l'*omi* d'un défunt prend place, un temps, dans le corps d'un animal, avec parfois pour but de nuire aux vivants. D'après les discours des Évenks, il semble aussi que les animaux défunts de malemort, puissent errer dans le monde des vivants. Je réserve l'approfondissement de cette question à mes recherches post-doctorales.

manifestent souvent, *posjolkadu kètèkundi içèrgadjèpki*, au village, les esprits se manifestent extrêmement souvent.

Ces esprits ont une allure humaine ordinaire ou peuvent encore figurer comme des monstres ébouriffés, aux doigts crochus de griffes acérées. Dans un récit évenk, on comprend que la discussion porte sur ces esprits, lorsqu'on entend « j'ai vu des Évenks, qui parlent notre dialecte, mais que je ne connais pas, que je n'ai jamais vus ». De nombreuses histoires à leur propos mentionnent le fait qu'ils n'ont pas besoin de feu pour vivre, ainsi que la froideur de leur corps. « C'était l'hiver, il faisait froid, des Évenks étaient assis dans la cabane, ils étaient pieds nus, et puis j'ai vu que le feu n'était pas allumé, et là j'ai compris, j'ai eu la peur de ma vie, je suis parti à toute vitesse », indiquent de nombreuses légendes reconstituées les concernant.

Parmi les différentes « sortes d'individus » selon le classement évenk, il y a ceux qui n'ont pas peur de ces esprits de mort. C'est le cas d'un Évenk nomade, Arkaj Nikolaev, connu pour son comportement hors norme, puisqu'il vit seul et sans rennes dans la taïga. À partir de 1997, il tenta de s'instaurer chamane pendant la période millénariste. Il prétendait connaître l'avenir des Évenks, grâce aux esprits de défunts décédés de malemort, avec qui il entretenait d'étroites relations. De 1997 à 1999, nombreux furent les nomades à témoigner l'avoir vu discuter et boire pendant des nuits entières, enfermé dans une tente, avec « des Évenks qui parlent comme nous, mais que je ne connais pas ».²⁷⁶

2.1.6.8 Type social nomade

2.1.6.8.1 Nimak, mata, classement des individus

Nous avons vu que les relations de consanguinité étaient exprimées de façon concrète et quotidienne dans la disposition des tentes et l'organisation des caravanes. Chacun les connaît et garde en mémoire parallèlement carte géographique (réseau hydrographique) et schéma de parenté. Mais qu'en est-il de tous ceux qui sont en dehors de ces relations ? Deux concepts en particulier fournissent l'un des codes par lesquels les nomades pensent leur société : *nimak* et *mata* connus des anthropologues occidentaux grâce aux travaux de Shirokogoroff (1966 : 195-196).²⁷⁷ Nos données confirment dans l'ensemble la compréhension courante de ces concepts, mais suggèrent aussi qu'un changement est en cours pour ce qui est de *mata*.

²⁷⁶ Après la thèse, je consacrerai un article à ces pseudo-chamanes de la taïga et aux légendes reconstituées qui ont émergés chez les nomades, lorsqu'en Russie, les mouvements et propagandes millénaristes battaient leur plein.

²⁷⁷ Voir aussi, sur les questions soulevées par Shirokogoroff : Lévi-Strauss 1967 : 80-98, 433-437, A. de Sales 1980 : 179-207 et R. Hamayon 1990 : 366.

Nimak vient de *nima-da*, dont le sens premier est « partager équitablement le gibier entre les membres d'un même campement ». Le substantif *nimak* s'applique en particulier, selon toutes les études relatives au mode de vie « traditionnel » des Évenks, au beau-frère avec qui on chasse l'ours, autrement dit à l'allié par excellence, avec lequel on coopère et partage. Il est donc à la fois le partenaire, le voisin et l'allié le plus proche. Par contraste, *mata* a pour sens premier « celui d'un autre clan », et par extension l'étranger, le lointain et l'inconnu (d'après le dictionnaire de Cincius).

Le sens profond de *nima(t)* serait donc celui de l'échange réciproque et équitable, que les Évenks résumant en « tu donnes, tu reçois, tu donnes, tu reçois », qui est appliqué en premier lieu dans le domaine de la chasse, mais régit également les alliances, les relations économiques, et les relations entre humains et esprits. Ainsi, on comprend mieux qu'un simple don de viande, en dehors du cercle des consanguins, soit compris comme une suggestion d'alliance. Cette logique de don et contre-don, qui tient toute la société évenke nomade (et villageoise pour partie), permet de comprendre l'intérêt du don : « plus on donne, plus on reçoit » et « qui a plus à offrir (viande, femmes ou rennes) a plus à recevoir ». « Il faut donner pour que nos enfants vivent bien », disent sans cesse les Évenks.

D'après les anciens, il semble que la taille et la composition des campements se soient modifiées sous le régime soviétique. L'organisation en fermes et brigades d'État aurait entraîné des modifications des modes de groupement chez les nomades. Ainsi, lorsque les Évenks avaient encore des tentes coniques, une seule tente permettait à plusieurs générations d'une seule lignée (une quinzaine de personnes au maximum) de vivre ensemble. Les femmes se partageaient, à tour de rôle, le travail de cuisine, de couture, l'entretien des rennes et se s'entraidaient pendant les nomadisations, qu'elles effectuaient seules. Les anciens précisent aussi que ce regroupement dans une seule tente permettait de pallier le manque d'ustensiles de cuisine et autres artefacts de manufacture étrangère, tout autant que d'alléger les nomadisations. L'on pouvait ainsi ne transporter qu'une seule couverture de tente pour plusieurs familles nucléaires. De plus, les doyens se souviennent de relations belliqueuses entre certains clans. Ils racontent que leurs parents ont subi, petits, un entraînement particulier : « Les adultes faisaient comme les parents écureuils, qui lancent des pommes de pin sur leurs petits pour leur apprendre à être agiles, afin d'échapper aux prédateurs. Nos grands-parents jetaient sur leurs enfants des charbons ardents pour leur apprendre à éviter les flèches des clans ennemis ». Ces relations belliqueuses m'ont été contées et les mésententes entre certains clans sont encore gravées dans la mémoire collective ; on les retrouve aussi

dans la littérature orale (Vasilevič 1936, 1972b, Romanova & Myreeva 1971, Varlamova-Kèptukè 1996, 2002).

De nos jours, entre l'automne et le printemps (c'est-à-dire pendant toute la période hivernale), les campements sont composés presque toujours de familles nucléaires ayant entre elles des liens de consanguinité et/ou des liens d'alliance (Cf. Fig. *Deux structures récurrentes reliant les nimak au sein des campements du printemps à l'automne*).

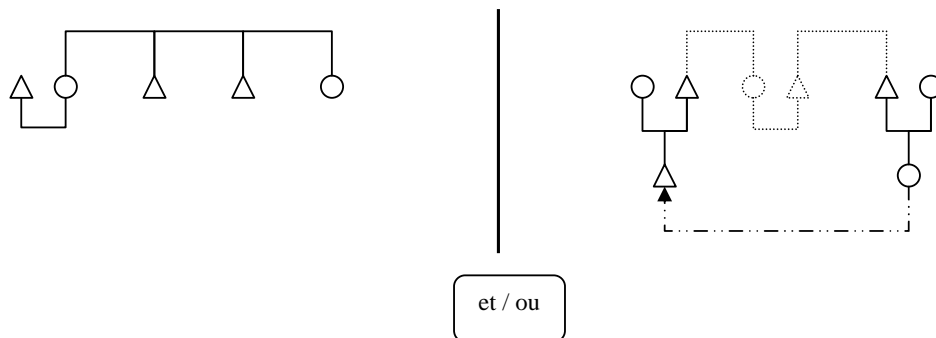


Fig. Deux structures récurrentes reliant les nimak des campements du printemps à l'automne
En lignes et symboles normaux, sont indiqués les membres présents dans un même campement. En pointillés légers sont représentés les relations et les absents, et en pointillés allongés, est indiquée une relation possible.

Ainsi, les *nimak* ont toujours entre eux à la fois des relations d'échange de viande et d'échange de femmes, qui sont particulièrement activées au printemps et en automne lorsqu'ils sont réunis sur un même campement. En été, les nomades s'efforcent d'ajouter à ces regroupements une ou plusieurs familles nucléaires, sans aucun lien préalable, dans le but de créer une relation d'alliance enviable, c'est-à-dire allant aussi loin que possible dans l'exogamie. Ainsi peut-on chercher à faire de tel ou tel *mata*, membre de clan étranger et nomadisant séparément le reste de l'année, son *nimak* pour le temps de l'été, dans l'espoir d'en faire son *nimak* pour la vie. Le *mata* est donc conçu comme épousable, et traité comme allié potentiel lors de ces regroupements. De telles incitations à l'alliance sont pratiquées dès l'enfance. Il arrive par exemple que, dans la taïga, deux familles nucléaires décident de se regrouper chaque été, alors que leurs enfants ont quelques années à peine. De même, au village, il est fréquent de voir des parents de deux familles nucléaires non apparentées, faire jouer ensemble leurs enfants, filles et fils, en espérant des intermariages futurs entre eux²⁷⁸. Si ces tentatives d'alliance échouent, le regroupement estival sera abandonné. J'ai ainsi vu

²⁷⁸ Je réserve l'approfondissement des questions de parenté à mes recherches post-doctorales.

plusieurs fois deux familles nucléaires cesser brutalement de nomadiser ensemble en été, à partir du moment où la jeune fille s'était trouvé un tout autre fiancé que celui qui lui était proposé pendant les regroupements d'été.

Ainsi, selon la saison, deux mêmes personnes peuvent être, l'une pour l'autre, tantôt *mata*, tantôt *nimak*. Une règle veut que l'on détourne quelque peu sa route pour discuter et prendre une collation dans tous les campements se trouvant le long de cette route ou à proximité. Je me souviens avoir provoqué un incident, très révélateur à propos de l'extension du concept de *mata*. Je me trouvais dans un campement hivernal de frères réels, situé le long d'une même route, à moins de trois km de celui de leur sœur aînée réelle, mariée. Situés près l'un de l'autre, les membres des deux campements se rendaient visite plusieurs fois par jour. Devant partir seule visiter un autre campement très éloigné, je choisis moi-même une autre route et partis directement, sans visiter le campement de la sœur aînée. Le soir venu, rentrant dans mon campement d'accueil, je reçus un accueil glacial : « Que fais-tu, pourquoi n'as-tu pas visité le campement de notre sœur, ce sont des *mata*, il faut toujours visiter les *mata* ! », me dirent les frères avec grand reproche. Par son mariage, la sœur aînée était comptée parmi les alliés, mais son campement était très éloigné : ses membres restaient des alliés potentiels pour mon campement d'accueil. Dans un autre campement, d'été cette fois, se trouvaient deux frères et deux sœurs réels (en plus de non-parents et de leurs alliés). Les chiens se mirent à aboyer et la silhouette d'une caravane se dessina sur l'horizon, c'était le frère aîné, dont le campement se trouvait à plusieurs jours de marche, qui venait prendre des nouvelles des siens. Le voyant, tous s'écriaient de joie *mata emèča !*, un *mata* est venu ! Très éloigné, son campement d'appartenance restait un réservoir d'alliés potentiels pour les enfants de ses sœurs et on peut penser que l'idée en était étendue à l'ensemble du campement. C'est sans doute une raison similaire d'appartenance à un groupement lointain et épousable qui explique le cas suivant. Dans un cadre sédentaire cette fois, G.I. Varlamova, vivant à Iakoutsk, me dit que lorsqu'elle se rendait chez sa sœur réelle à Blagoveščensk, une fois tous les deux ans, ces derniers l'appelaient *mata*. En effet, la famille d'une sœur mariée est par définition en relation d'alliance potentielle en régime patrilinéaire exogame, mais on peut supposer qu'il n'en serait pas de même si les deux protagonistes avaient été frères. Aussi peut-on comprendre que, lorsque des Évenks de village différents se rendent visite, qu'ils soient entre eux parents, alliés ou non, ils s'appellent *mata*. On utilise aussi parfois ce terme pour désigner les invités en général, qu'ils soient évenks, sibériens ou allochtones, venus pour une fête collective. Sans doute n'est-il pas étonnant que, aujourd'hui et surtout dans le cadre des rencontres au village

ou en ville, le sens de lointain, étranger, inconnu tend à prendre le pas dans la conscience des gens sur le sens de « membre d'un autre clan ».

Il existe encore deux autres termes, utilisés par les nomades et les sédentaires pour désigner des individus distants à la fois par l'appartenance et la localisation. L'un est *omuk*, qui se dit des représentants de tout autre peuple de Sibérie, y compris des Iakoutes, mais aussi d'Évenks venus d'un village que personne ne connaît et avec qui on ne connaît aucun lien de parenté. Il est parfois employé par les Évenks de Iengra et de Ust'-njukža, pour parler de ceux de Urkima, Tjanja et Ulgèn. Enfin, il y a le terme *lu:ča*, Russes, Européens, et *jako*, les Iakoutes ou encore les Évenks iakoutisés.²⁷⁹

2.1.6.8.2 Valeurs et parcours de vie

Parmi les sujets préférés de palabres, il y a les récits de vie valorisés ou non. Ce type de discours a plusieurs buts : encourager l'esprit de compétition et transmettre des valeurs aux jeunes générations. La vie de Vladimir Andreev est citée parmi les meilleures. Âgé d'une soixantaine d'années, il est avec son épouse à la tête d'une longue lignée, dont ils ont su maintenir la cohésion. Leurs onze enfants ont aujourd'hui leurs propres enfants, dont certains ont des enfants. Ce couple de doyens, parfaitement autonome, meilleurs chasseurs et pasteurs que leurs enfants, a, comme le veut la tradition, élevé tous les premiers enfants de leurs descendants sur deux générations. Cette pratique a pour but d'offrir une meilleure transmission des valeurs et savoirs, d'affirmation de l'autorité première des doyens, et permet également de laisser le jeune couple vivre sa vie d'amoureux et chasser, sans être gêné dans ses déplacements par le bébé. Ce couple est de caractère généreux et travailleur. De leur troupeau, qui compte 300 têtes, ils savent honorer l'invité *mata* d'un renne. Leurs gendres ont intégré à jamais leur groupe nomade. En dehors de l'hiver où ils sont seuls, le reste de l'année vivent sur leur campement plusieurs de leurs enfants avec épouse et descendance. L'été est le moment de réunion de toute la lignée (en plus de quelques non parents), et le campement compte une quinzaine de tentes. Tous leurs enfants sont de bons chasseurs, de bons pasteurs et de bonnes couturières. C'est ce que les Évenks appellent les groupes nombreux et riches et ce que chacun souhaite devenir dans sa vie. Sont valorisés également les jeunes hommes orphelins qui ont su se constituer seuls un petit troupeau, qui chassent avec entêtement, connaissent bien les techniques de fabrication et qui savent innover et apprendre, sont généreux, aiment prêter main forte et savent soutenir les leurs. De ceux-ci, on dit qu'ils sont

²⁷⁹ Cf. « Les villages évenks de notre région... »

susceptibles de créer un groupe nombreux et riche. Ne sont pas valorisés les hommes et femmes, avares, n'aimant pas travailler, qui passent leur temps à discuter d'une tente à l'autre, qui ont perdu les rennes reçus en héritage et qui passent leur temps à quémander asile et soutien alimentaire aux leurs. De ceux-ci, on dit qu'ils ne deviendront jamais « une racine d'homme », *bèjè tèkènin*.

L'indépendance, le savoir entreprendre et la responsabilité de soi et des autres sont les premières choses que l'on apprend aux enfants. Dès leur plus jeune âge, ils doivent être autonomes. On leur démontre les dangers, en leur mettant la main près du poêle chaud, en leur mettant le doigt sur une lame de couteau, etc., avant de les laisser libres de leurs mouvements. Ils apprennent aussi à prendre en charge les autres : dès l'âge de 5 ans, filles ou garçons sont des baby sitters confirmés et ils apprennent tout petits à partager tout ce qu'on leur donne. Les enfants apprennent dès leur plus jeune âge à ne pas se plaindre, à surmonter leurs peurs et à faire preuve d'endurance. Les Évenks considèrent que les enfants doivent apprendre par eux mêmes et ils bénéficient d'une grande marge de liberté dans leurs mouvements. Dès l'âge de 9 ans, ils sont autorisés à écouter la plupart des récits des adultes, source essentielle d'apprentissage. Ainsi, dès 11 ans, filles et garçons partent seuls dans la forêt, apprendre à chasser la zibeline.

Amḡavi irgènè bida nada !

Il faut savoir subvenir seul à ses besoins
(litt. : Il faut vivre en élevant soi même sa bouche)²⁸⁰

²⁸⁰ Proverbe entendu maintes fois sur le terrain. On le retrouve dans le très riche recueil d'adages, conseils de sagesse et règles de conduite évenks de Varlamova (1986 : 46).

2.2 LES VILLAGES (ESPACE SUR DOMESTIQUÉ)

Au début de cette deuxième partie, j'ai présenté les différents villages évenks de la région qui nous intéresse, en donnant leur situation territoriale par rapport aux centres urbains, les variétés d'adaptation économique et les chiffres de populations, en précisant les proportions démographiques entre nomades et sédentaires. Le chapitre qui suit propose une analyse globale des formes d'économie, du type social et des rituels des Évenks des villages. De par sa structure et son mode de fonctionnement, le type social villageois ressemblerait à une communauté.¹

2.3.1 ÉCONOMIES MULTIPLES : NATURE ET MONNAIE, PARTAGE ET PROFITS

La survie économique des villageois est des plus difficile depuis la chute du communisme, comme nous l'avons vu en fin de première partie. On y trouve des modes de survie variés qui s'entremêlent parfois. D'une manière générale, les salaires, retraites, ou subsides sont insuffisants et les familles doivent avoir recours aux ressources de la nature, effectuer des travaux de couture pour les allochtones, différents petits services, etc., que je vais analyser ci-dessous. Les Évenks du village survivent, tout au long de l'année, grâce aux crédits que leur font les commerçants des petits magasins du village.² Ainsi, les jours de distribution des paies, des retraites et des subsides, les Évenks doivent directement redistribuer près de 100 % de ce revenu aux commerçants auprès de qui ils sont endettés. Combien de fois ai-je entendu les Évenks exprimer leur soulagement amer « J'ai enfin payé mes dettes, mais ça ne durera qu'une semaine avant que je ne recommence à m'endetter ». Mais, de nombreux Évenks n'ont pas de ressources monétaires et, dans ce cas, une grande misère les accompagne. Depuis quelques années, grâce à un arrêté du Ministère de l'Éducation de la Fédération de Russie, dans tous les villages, les enfants évenks d'âge scolaire prennent leurs petits déjeuners, déjeuners et dîners dans la cantine de l'internat afin d'alléger les frais de nourriture des familles. Ainsi, trois fois dans la journée, les enfants se rendent en bandes vers l'internat où ils sont copieusement nourris de fruits, de viande, de poisson. Les enfants des nomades, des familles sédentaires déficientes et les orphelins placés en internat sont deux fois par an, habillés de pied en cap sur le budget de l'école-internat.

¹ Car elle correspond à un groupe social dont les membres vivent ensemble et qui ont des biens et des intérêts communs.

² Ce système de crédit est pratiqué dans tous les villages de Sibérie, mais non dans les villes. Ainsi, la vie des familles sibériennes (russes ou autochtones) urbaines défavorisées est-elle plus difficile.

Si la vie est difficile au village, les Évenks, qui de tradition n'aiment pas montrer leurs sentiments, surtout leurs malheurs, tiennent à continuer à vivre la tête haute, dans une ambiance où règnent bonne humeur et humour, même dans les pires situations, car, comme ils disent, « Il faut vivre ! ».³

2.2.1.1 *La nature à la rescousse*

Presque toutes les familles sédentaires ont recours aux ressources de la nature, mais dans une proportion bien plus faible que les nomades. La situation écologique des zones de forêt entourant les villages varie beaucoup d'un village à l'autre et prive donc parfois certains villageois d'une partie de cette ressource. Dans tous les cas, l'environnement naturel des villages ne constitue économiquement qu'une aide d'appoint et ne suffit en aucun cas à nourrir une famille.

Une partie de ces ressources naturelles sont directement consommées, comme les baies, les champignons et, s'il y en a, le poisson et les oiseaux. Une autre partie de ces ressources naturelles est destinée à la vente aux allochtones. En été, hommes, femmes et enfants de tout le village parcourent la forêt environnante, allant parfois jusqu'à plusieurs dizaines de kilomètres pour ramasser le plus possible d'airelles des marais, airelles et ronces faux mûrier. Ce travail n'est pas fait collectivement au niveau du village, mais séparément par chaque famille nucléaire. Aussi, selon les liens d'amitié ou d'alliance, se transmettent ou non les informations sur les lieux riches en baies.⁴

Ensuite, tour à tour, les membres de la famille nucléaire s'installent sur le bord de la route, attendant qu'un camion ou une voiture de passage lui achète ses baies. Ainsi, le paysage sédentaire d'été est-il marqué par de longs alignements d'Évenks de tous les âges attendant un acheteur le long de la route. Dans les villages qui ne sont pas traversés par des voies de communication extérieures, les familles se rendent dans les centres urbains pour vendre leurs baies et faire quelques emplettes.⁵

Les Évenks vivent également de leur adresse/compétence aux travaux de couture. Dans toute la Sibérie, c'est à eux que les allochtones préfèrent confier la confection de leurs *unty* (bottes en peaux de pattes de rennes avec semelle en feutre), de leurs chapeaux en

³ La pire injure pour un Évenk, nomade ou sédentaire, aussi pauvre soit-il, est de se faire appeler « misérable », « gueux » ou « indigent », « *niščij* » en russe.

⁴ Les Russes des villages pratiquent également cette récolte massive de baies, principalement pour leur propre consommation et se trouvent parfois en concurrence sur les mêmes lieux que les Évenks. Cette co-activité sur un même lieu de récolte n'est pas souhaitée par les deux parties, mais, si elle a lieu, cela ne provoque pas de heurt.

⁵ Cette pratique n'est pas propre aux Évenks, tous les villages d'autochtones de Sibérie complètent leur fin de mois de cette manière. Dans les villages iakoutes, des produits laitiers s'ajoutent aux baies et aux champignons.

fourniture, etc. La grande majorité des femmes sédentaires ont installé un petit atelier de couture chez elles et cherchent à s'attacher la clientèle, en proposant des formes originales à des prix bien inférieurs à ceux des marchés en ville. Ici encore, on retrouve ces figures d'allié économique allochtone, l'*andahi*.⁶ Chaque couturière a son propre réseau d'*andahi*, clients réguliers et rabatteurs de clientèle. Les Évenks tiennent à entretenir des relations de généreuse courtoisie avec ces alliés économiques, car d'eux dépend le maintien et le développement de leur commerce. Ils les invitent à dîner, leur offrent, lorsqu'ils en ont, un peu de viande ou d'autres mets prisés. Ces liens d'amitié, construits et maintenus grâce à la logique de l'extension du *nimat*, donnent lieu à une série d'échanges de service entre les deux partis : un transport en camion, un apport de marchandise de la ville, un don de légume de jardin, un piston pour aider un enfant évenk à intégrer une université, etc. de la part de la famille allochtone. C'est pourquoi les Évenks s'efforcent de choisir pour *andahi* des allochtones riches ou haut placés dans l'administration du centre urbain voisin. La famille allochtone profite de dons de mets, d'invitations dans la taïga pour aller chasser quelques jours en hiver, etc. Ainsi, voilà un échange qui convient à merveille aux deux partis et qui ressemble pour beaucoup à la logique du partage équitable et réciproque *nimat* du monde de la chasse.

La confection et la vente des bottes en peau de pattes de renne ne sont possibles que si la famille nucléaire sédentaire a des parents dans la taïga pour lui fournir la matière première. Les nomades donnent souvent aux leurs des peaux de pattes sans rien demander en échange. Mais la situation économique des nomades est parfois si difficile que les sédentaires, s'ils le peuvent, leur donneront des produits alimentaires en contrepartie.⁷

Dans tous les villages, une partie importante des hommes pratiquent en hiver la chasse à la zibeline à proximité du village. Mais ces chasses ne donnent pas grand-chose.

Enfin, on peut considérer comme ressource de la nature, la culture des potagers. Cette activité est pratiquée par toutes les familles russes villageoises sans exception, et a longtemps été boudée par la majorité des Évenks, qui encore aujourd'hui n'apprécient guère les légumes. Cependant, ces dernières années, de nombreuses maisonnées évenkes ont dû se résoudre pour remplir leurs assiettes à tenter de s'adapter à cette culture. Dans leurs petits potagers, on trouve surtout des pommes de terre, des herbes aromatiques et des carottes, qui poussent le temps du court été. Dans certains villages, surtout dans la région de l'Amour, la terre est

⁶ J'ai mentionné *andahi* en première partie (cf. « Histoire des Évenks du sud de la Yakoutie et de la région de l'Amour »)

⁷ En 2000, une peau de patte de renne était achetée par les allochtones, près de 200 roubles (soit la moitié du SMIG local). Les nomades tirent donc une partie non négligeable de leur revenu en vendant ces peaux de rennes sauvages aux allochtones.

naturellement bonne et tous les Évenks cultivent dans leurs cours des pommes de terre, qui servent de base alimentaire pendant toute l'année. Les nomades qui possèdent des maisons dans ces villages demandent à leurs voisins russes de cultiver à leur place et de mettre à l'abri chez eux leur récolte, en échange d'un peu de viande ou autre, lors de leurs rares venues au village. Ces pommes de terre seront emportées dans la taïga où, congelées pendant le voyage, elles se conserveront jusqu'au dégel.

Certains Évenks, appartenant à des groupes de parenté « nombreux » qui grâce à la création d'une coopérative familiale ont pu acheter un camion à crédit, font le commerce du bois. Les hommes de ce groupe de parenté se réunissent, partent en forêt pour couper des arbres et débiter le bois à la commande pour tous les habitants du village, allochtones ou évenks, qui peuvent se payer ce service. Les moins riches des Évenks, qui ne peuvent s'acheter du bois, sont contraints de brûler dans leur poêle des cageots, du carton, mais aussi du bois venu des bâtiments abandonnés avec la chute du communisme (abris des vaches et cochons, ateliers de couture, etc.). C'est ainsi que, en l'espace de quatre ans, les vieilles bâtisses effondrées qui parsemaient le village ont totalement disparu. Les familles les plus pauvres doivent chaque soir, la honte au ventre, aller voler quelques bûches dans les tas de bois des bâtiments administratifs.

Les nomades apportent ou envoient un peu de viande et autres mets sylvestres à leurs proches sédentaires. Ces apports de viandes étaient fréquents lorsque les hélicoptères desservaient encore régulièrement les campements, mais sont devenus de plus en plus rares avec les années. Néanmoins, quelle que soit la richesse des nomades, et même s'ils n'ont pas eu de chance à la chasse, ils estiment qu'ils doivent absolument arriver au village avec de la viande pour leur propre consommation et pour celle de leurs parents sédentaires. Dans ce but ils abattent parfois un renne domestique. La simple vue de cette viande rend les sédentaires joyeux ; malheureusement, avec les années, les moments « à viande » des villageois sont de plus en plus rares. Les nomades distribuent de la viande à leurs consanguins et alliés les plus proches. Ces derniers sont libres à leur tour de le partager avec un parent, un allié, ou un voisin russe, dans l'espoir de recevoir de lui des légumes en été ou quelque service.⁸

2.2.1.2 *Les ressources monétaires*

Les ressources monétaires régulières des sédentaires sont les salaires, les retraites et les allocations pour enfant. Les salaires, comme dans toute la Russie, ne sont pas versés

⁸ Le lecteur trouvera en annexe plusieurs schémas montrant ces extensions du *nimat* en milieu sédentaire.

régulièrement et le retard dure parfois au-delà de six mois. Les Évenks sont employés dans différentes institutions d'État, où ils occupent différents postes. Les femmes sont principalement enseignantes, secrétaires, aide-soignantes, femmes de ménage et assistantes maternelles dans les écoles. Les hommes occupent pour certains les postes haut placés de chef d'administration, sous-directeur de sovkhose, homme à tout faire, chauffeur, etc. Les autres employeurs sont rares, à part quelques chantiers sur le village (construction de centre culturel, de maisons d'habitation, etc.), organisés par l'administration des centres urbains. Les Évenks ne sont presque jamais employés dans les commerces du village. Depuis trois ou quatre ans, quelques jeunes Évenks de Iengra et de Pervomajskoe acceptent volontiers de travailler dans les mines de charbon de la région, chose impensable autrefois. Ces jeunes restent néanmoins polyvalents, puisqu'ils peuvent une année travailler dans la mine (où le salaire est très intéressant) et, l'année suivante, rejoindre les leurs dans la forêt pour vivre en nomade.

Les retraités sont les seuls à recevoir régulièrement tous les mois de l'argent et ce, depuis l'avènement de V. Poutine. Et c'est souvent sur la pension des anciens que les familles peuvent se nourrir. En 2003, les pensions variaient entre 800 et 2500 roubles par mois (soit respectivement, 23,50 et 73,50 euros).

Les allocations pour enfant sont versées à toutes les familles ayant des enfants de moins de 18 ans et quels que soient leurs revenus. En 2003 l'allocation était de 99 roubles par enfant et par mois (2,9 euros). Cette somme, aujourd'hui parfaitement insignifiante, n'est pas régulièrement versée et les villageois la reçoivent avec parfois 6 mois de retard. Néanmoins, aussi petit soit-il, cet apport est le bienvenu dans toutes les familles. Pour certaines, il constitue le seul revenu régulier et permet d'ouvrir un crédit au magasin local.

Ainsi les informations selon lesquelles les ressortissants des peuples minoritaires recevraient des allocations spéciales semblent parfaitement erronées. De nombreux allochtones disent des métis qu'ils préfèrent se faire enregistrer sous la nationalité de leur parent sibérien pour toucher ces allocations supposées.

Enfin, les Évenks villageois les plus pauvres survivent aussi grâce à un système appelé dans toute la Russie « *kalym* ». Il s'agit de petits emplois journaliers pour telle ou telle tâche, déterrer des pommes de terre du jardin potager, découper du bois, vider un grenier, faire de la peinture, etc. Hommes, femmes et adolescents réalisent ces petits travaux, pour lesquels ils sont rémunérés en nourriture ou en argent selon leur désir.

Avec la crise économique, la grande majorité des services rendus entre Évenks villageois doit maintenant se payer, ce qui n'était pas le cas il y a 4 ans. Les Évenks sont les

premiers à déplorer cette situation et ils considèrent que ce changement est le signe d'une altération grave de leur société, traditionnellement construite sur les lois de l'entraide gratuite.

Parmi les autres altérations de la société que remarquent les Évenks, il y a l'apparition des vols et cambriolages. Ce phénomène n'est pas propre aux seuls villages évenks, il est remarqué et déploré dans toute la Russie. « Avant, on ne fermait jamais les maisons avec un cadenas. Lorsqu'on partait, on laissait un bâton le long de la porte pour signifier notre absence et personne ne rentrait dans notre maison », témoignent les gens. Aujourd'hui, les vols sont tellement importants que chacun ferme sa maison à clé pour aller à l'autre bout du village. Quant aux nomades qui ont des maisons au village, ils doivent, avant de partir pour la taïga, vider complètement leur maison des meubles, literies et vêtements et fermer portes et fenêtres avec de longues planches clouées sur la façade. Malgré cela, leurs parents sédentaires doivent venir surveiller régulièrement la maison pour éviter les cambriolages. Les auteurs de ces vols sont principalement des jeunes allochtones ou autochtones en quête de quelques objets à échanger contre une bouteille d'alcool.

Les autres revenus monétaires sont reçus par les coopératives familiales. Il s'agit principalement des compensations versées par les entreprises minières exploitant des gisements dans la région, et reversées par l'administration des centres urbains voisins. Ces sommes souvent importantes ne sont attribuées qu'une fois l'an ou tous les deux ans à chacune des coopératives familiales. Cette somme est ensuite, au sein de chaque coopérative, redistribuée entre ses membres ou utilisée pour l'achat d'un véhicule ou de produits alimentaires pour les nomades.⁹ Mais les coopératives familiales n'existent presque pas dans la région de l'Amour. Ce n'est qu'en novembre 2003, trois ans après l'entérinement de l'arrêté de la Fédération de Russie autorisant la création de coopératives dans toute la Russie, et après un an de démarches administratives et de lutte juridique avec l'administration des centres urbains locaux, qu'une jeune Évenke de 19 ans du village de Ust'-Njukža, Vera Oramova, a ouvert avec son père la première coopérative familiale de la région de l'Amour, qui pour l'instant ne leur rapporte rien.

Parmi les autres initiatives évenkes, il y a, pour l'instant uniquement au village de Iengra, deux Évenks qui ont créé leur propre entreprise, l'une de transport, l'autre de construction. Pour créer sa propre entreprise ou sa propre coopérative, il faut cependant impérativement faire partie d'un groupe de parenté « nombreux », dont la cohésion est maintenue par une ou un doyen. Dans ce cas, la loi d'entraide et de soutien mutuel unit

⁹ Pour de plus amples détails sur ces subsides et le soutien gouvernemental aux coopératives familiales, voir en annexe, (Lavrillier 2004c).

fermement les membres de ce groupe, et cette cohésion est à la base de la réussite de toute entreprise.¹⁰

2.2.1.3 *Des PME évenkes pour l'avenir*

Tous les Évenks villageois savent que, dans les années à venir, ils ne pourront pas attendre grand-chose du gouvernement et qu'ils doivent trouver eux-mêmes les solutions de leur survie. Les intellectuels des villages, qui pour certains ont été en Amérique visiter les réserves indiennes, affirment que recevoir d'importantes allocations en tant que peuples minoritaires, équivaldrait à leur mort. « Mieux vaut que nous trouvions nous-mêmes nos propres solutions. Même si c'est plus difficile, au moins nous ne devons notre réussite qu'à nous-mêmes », expliquait à ce sujet l'Évenk Boris I. Lekhanov, alors chef de l'administration du village de Iengra. Entre 1998 et 2003, plusieurs petits projets de mini-entreprises ont été envisagés. Le chamane Savej Vasil'ev proposa d'installer au village une boucherie, où les Évenks vendraient au détail différentes pièces de viande de renne sauvage et autre gibier, ainsi que des conserves de confits divers. De nombreuses familles nucléaires ont envisagé quelques projets pour elles-mêmes : des centres de tourisme écologique, cynégétique et rituel ; des centres de vacances pour les enfants allochtones des villes ; des ateliers de confection de souvenirs sibériens pour la ville de Iakoutsk ; une mini usine de *unty*, de chapeaux en fourrure et vêtements de travail pour les ouvriers de la ville ; une mini-entreprise de récolte de plantes médicinales sibériennes ; une petite ferme pour produire du lait et des œufs pour le village ; etc. Les bonnes idées et la volonté d'intégrer l'économie de marché ne manquent pas, mais aujourd'hui aucun de ces projets n'a encore vu le jour malgré les efforts de leurs concepteurs. Tout d'abord, la majorité de ces concepteurs sont à la tête d'une toute petite famille, qui n'a pas assez de pouvoir pour les soutenir. Ensuite, ils ont le plus grand mal à trouver les fonds nécessaires au démarrage de leurs entreprises, car ils ne trouvent auprès des administrations locales que railleries, mépris et désinformation. Ayant multiplié les recherches de sponsors et les démarches administratives infructueuses, ils se découragent. « Nous avons de bonnes idées, et c'est bien cela qu'il nous faut pour survivre dans les décennies à venir et dans la nouvelle économie de marché. Mais nous ne connaissons pas assez le monde administratif,

¹⁰ Chez ces groupes « nombreux » sédentaires, on retrouve la même logique d'alliance que chez les nomades. Les membres de ces groupes concluent une majorité d'alliances avec des individus issus de groupes bien moins importants et ne connaissant pas de véritable cohésion. L'époux ou l'épouse appartenant à ce dernier groupe est alors intégré, absorbé par le groupe nombreux, ainsi que ses frères et sœurs. C'est ainsi que les groupes « nombreux » acquièrent de génération en génération de plus en plus de pouvoir et de poids. Le groupe des Maksimovy de Iengra est particulièrement signifiant à cet égard, car il a su faire siens les époux russes ou iakoutes de leurs descendantes. Sur le terrain, j'ai observé plusieurs fois un refus d'alliance entre des jeunes appartenant à deux groupes « nombreux » ; alliance bien plus difficile à gérer, car elle engendrerait de délicats rapports de force entre les deux groupes forts.

nous ne savons pas défendre nos projets et les mener à terme. Pourtant, c'est ce que nous devons apprendre à nos jeunes. Pour qu'ils survivent dans ce monde, il leur faut apprendre l'esprit d'entreprise et oublier cette attitude passive, prise pendant la période soviétique ! » expliquent les candidats entrepreneurs. Les Évenks sédentaires jugent souvent sévèrement leur propre société et critiquent leur trop grande inertie face aux transformations de la Russie : « Sous la période soviétique, nous nous sommes habitués à ce que quelqu'un décide de notre destin pour nous. Et maintenant, nous avons beaucoup de mal à retrouver notre esprit d'entreprise, notre indépendance d'esprit de nomade et l'entêtement nécessaire pour mener à bien nos projets. Or, à l'avenir, personne ne décidera à notre place de la manière dont nous devons survivre. Nous devons cesser d'être amorphes, de supporter sans rien dire, nous devons commencer à prendre des initiatives et mener jusqu'au bout nos projets, mais cela ne s'apprend pas facilement et nous nous décourageons vite. »¹¹

2.2.1.4 Adaptations villageoises : émergence de l'idée de profit individuel

On voit donc que la nécessité de survie des sédentaires engendre la coexistence de plusieurs formes d'économie. Perdurent certains aspects de l'économie traditionnelle, comme le partage et la distribution de la viande, la logique des rapports d'échanges réciproques avec les *andahi*. On voit également émerger l'idée de profit personnel, par exemple dans l'usage des baies où la récolte n'est pas partagée et le produit vendu. L'esprit d'entraide tend à disparaître peu à peu, et des rapports marchands où la plupart des services se payent s'installent apparentés ou non. On voit aussi s'installer une logique relevant du « chacun pour soi ». Par exemple, j'ai vu parfois certaines maîtresses de maison au garde-manger bien rempli refuser de donner quelques kilos de farine à l'enfant d'une autre maison, dont les maîtres étaient connus pour leur fainéantise : « Ils n'ont qu'à travailler ! » se justifiait la maîtresse de maison. Ce type de refus est impensable dans la taïga, où il faut toujours donner, ne serait-ce qu'un peu. En revanche, cet enfant fut installé à table, copieusement nourri et invité à revenir manger à sa guise. Il dut néanmoins entendre un long chapelet de reproches à l'encontre de ses parents, afin « qu'il ne suive pas plus tard leur exemple ». D'une manière générale, ceux qui réussissent dans les voies de l'économie de marché se retrouvent isolés des autres. Ainsi apparaît un fossé important entre les différentes couches socio-économiques du type social villageois.

¹¹ Par ce discours, les Évenks sédentaires font référence à ce trait de caractère passif consistant à attendre des autres la résolution des problèmes, appelé en russe « *izdivenčestvo* », et à la dégradation des valeurs traditionnelles évenkes engendrée par la période faste du communisme, dont j'ai parlé en fin de première partie.

Ces nouvelles réussites individuelles dans l'économie de marché sont assez mal acceptées par les autres Évenks, économiquement inférieurs. J'ai été maintes fois surprise par la violence des critiques à propos de ceux qui réussissent dans cette voie. Les mots évenks employés à leur égard sont *sokačikta* ! (vantard, fanfaron), *sobidavi* ! (il ne se fait du bien qu'à lui-même ; il utilise les autres pour sa propre réussite) . On les accuse d'être avides, avares, d'être malhonnêtes pour avoir aussi bien réussi, de ne plus savoir penser aux autres, de ne plus savoir partager. Ainsi, celui qui réussit se retrouve peu à peu avec tous ses anciens amis contre lui. C'est un peu comme si les Évenks ne supportaient pas que l'un des leurs réussisse tandis que les autres n'y arrivent pas. Est-ce là une conception communiste, selon laquelle tous doivent se retrouver dans la même situation économique, ou bien est-ce cette idée traditionnelle d'une société de chasse, selon laquelle tout bénéfice doit être partagé et personne ne doit être laissé dans le besoin ? Les distorsions socio-économiques et l'écart riche/pauvre sont très mal supportés par les villageois. En revanche, lorsque ces mêmes Évenks qui prononcent ces critiques se trouvent dans un milieu allochtone, ils expriment leur fierté d'avoir parmi eux certains Évenks capables de réussir comme les Russes. Les Évenks sédentaires « qui réussissent » entretiennent entre eux de très bonnes relations ; il se crée ainsi peu à peu une sorte de caste économique au sein du type social villageois. Entre Évenks, les discours sont nombreux à propos des modifications de leur société. Ils voient avec regret la montée de l'individualisme, l'augmentation des relations marchandes entre eux et déplorent la disparition des belles valeurs nomades de partage équitable et d'entraide constante. Parallèlement, toutes les familles des villages, en particulier les jeunes, rêvent d'avoir un jour une belle maison à eux, remplie de beaux meubles, de télévisions et d'une chaîne stéréo design, ainsi que de beaux vêtements, une voiture, etc. En somme, chacun rêve de réussite personnelle à l'occidentale.¹²

2.3.2 L'HABITAT

2.2.2.1 *Composition des maisonnées*

La composition idéale d'une maisonnée ressemble à la composition idéale d'une tente, soit une famille nucléaire. Au village, un foyer ordinaire est composé d'une famille nucléaire et d'un ou deux grands-parents. On y rencontre également très souvent des regroupements de femmes seules avec enfants. Ces femmes vivent sans hommes pour différentes raisons.

¹² Ce portrait du type social villageois actuel correspond surtout au village de Iengra, plus avancé dans la modernisation. À Ust'-Njukža, les Évenks sont tous relativement de même niveau économique et s'entendent beaucoup mieux.

Certaines peuvent par exemple avoir des époux qui travaillent sur un chantier en ville, mais la plupart du temps, il s'agit de la part de ces femmes d'un choix délibéré. Plusieurs d'entre elles ont un ou des enfants de pères inconnus, ou du moins déclarés comme tels, très souvent d'origine allochtone. Elles affirment préférer vivre seules, car, disent-elles, les hommes boivent trop et sont plus des sources de problèmes que de véritables aides. Cet accroissement du nombre des familles monoparentales dont le chef de famille est une femme est observé dans toute la Russie et une étude spécifique du recensement de 2000 y est consacrée.¹³ Ces femmes, qui accouchent souvent très jeunes, peuvent compter sur leurs grand-mères et tantes pour élever leurs enfants pendant qu'elles continuent leurs études ou stages de formation. Chez les Évenks, avoir un enfant hors mariage n'est pas synonyme de honte et l'enfant, quel qu'il soit, est considéré comme un présent du destin, qu'il faut choyer et aimer. Ces femmes sont aussi respectées que les autres mères, à condition qu'elles ne mènent pas ouvertement une vie sexuelle trop libre, et surtout qu'elles n'aient de relations adultères avec les maris des autres. Avoir plusieurs partenaires sexuels est prohibé chez les Évenks pour les hommes comme pour les femmes.¹⁴

Dans les maisons règne sans cesse une chaleureuse ambiance. Des troupes d'enfants de tous âges se déplacent de maison en maison, où ils sont toujours très bien accueillis et nourris. Les femmes et les hommes se rendent régulièrement visite d'une maison à l'autre, et chaque fois, le thé est proposé. La prise de collation est toujours accompagnée de longues séances de palabre sur différents sujets, comme l'évolution de la société, le temps qu'il fait, l'organisation des futures fêtes, la scolarité des enfants, la vie des uns et des autres, le maintien des traditions, ainsi que les problèmes et projets économiques. Pendant que les adultes discutent dans la cuisine, les enfants jouent dans une pièce de la maison ou à l'extérieur. En hiver, les enfants rentrent chez eux fort tard, trop occupés qu'ils sont à jouer dans les tas de neige des rues du village.¹⁵

2.2.2.2 *Disposition et planification des maisons*

Les maisons des villages sont principalement sans étage, de construction russe. Construites et distribuées sous la période soviétique, leur disposition ne respecte pas la logique « d'écriture » dans l'espace de la parenté (ou de la hiérarchie) des campements nomades

¹³ On trouve cette étude sur le site www.gks.ru

¹⁴ Quant à l'homosexualité, que les Évenks n'ont eu connaissance que par les médias russes, sa simple évocation est accompagnée de l'expression du plus profond dégoût.

¹⁵ L'une des règles encore sévèrement observées, dans la taïga et au village, est l'interdiction faite aux petits enfants de venir écouter les discussions des adultes.

d'été. Les maisons des différents groupes de parenté se retrouvent donc éparpillées dans tout le village. Cependant, depuis environ 5 ans, les Évenks se construisent¹⁶ de nouvelles maisons et dans ce cas, ils tentent de reproduire les regroupements territoriaux nomades. Les maisons des anciens, de leurs enfants et de leurs alliés directs se tiennent alors proches les unes des autres.

Lors de mes premières années de terrain, j'avais remarqué que seules les maisons des autochtones étaient entourées de barrière. Mais depuis 1998, parallèlement à la montée de l'individualisme et à l'enrichissement de certains individus, les Évenks ont peu à peu entouré leurs maisons de hautes barrières. Pourtant, dans l'espace compris entre ces barrières et les maisons, ne se trouvent que des broussailles et aucune richesse particulière. Lorsque je les interrogeais sur la fonction pratique de ces palissades, les Évenks répondaient, « pour éviter que tout le monde ne marche sur notre territoire ». Est-ce là le signe que les Évenks sédentaires commencent à intégrer la notion de propriété privée de la terre ?

J'ai observé l'émergence de cette notion en contexte nomade cette fois. Quelques rares directeurs de coopératives familiales (auxquelles sont allouées des terres arbitrairement choisies) ont exprimé devant moi la volonté d'interdire aux autres nomades de traverser leur territoire lors de leur nomadisation, au trajet pourtant séculaire. Ces tentatives d'interdiction ont donné lieu à de graves conflits et bagarres physiques et n'ont pu aboutir : « La taïga est à tout le monde ! Pour qui se prennent-ils ?! », s'insurgeaient les nomades à ce sujet.

L'immense majorité des maisons des villages appartiennent aux sédentaires et de plus en plus rares sont les familles nomades à posséder leur propre maison au village. Depuis 1997, de nombreux nomades se sont vu retirer leurs maisons villageoises, attribuées sous la période communiste, à cause de la crise du logement et de la brièveté de leurs périodes de résidence. Aussi, lors des moments de rencontre des villageois et des nomades (principalement la fête des éleveurs de rennes), la population des maisons passe du simple au triple. À la famille villageoise s'ajoutent les proches nomades avec femmes et enfants. Même si les nomades se sentent « chez eux » dans la maison de leur parents sédentaires, ils n'en oublient pas pour autant leur inconfortable statut d'invités. Ceci explique peut-être le fait que les nomades ne résident au village que pour des périodes de plus en plus courtes depuis 1997.

La planification des maisons construites sous la période soviétique est russe, aussi n'y retrouve-t-on pas les mêmes dispositions des foyers, cuisines et couchés que dans les tentes.

¹⁶ Ces constructions bénéficient d'une aide municipale en plus des ressources personnelles de leurs constructeurs.

Logiquement, les règles de circulation relatives à l'espace de la tente ne peuvent y être respectées. La planification des maisons que se construisent aujourd'hui les Évenks diffère quelque peu de celle de la période soviétique et ressemble pour beaucoup à celle des maisons russes traditionnelles. Le poêle russe est placé au centre, autour duquel s'organisent cuisine et chambres. En plus des meubles russes, on trouve dans les maisons un ou plusieurs tapis en marqueterie de fourrures (*kumalan*), fabriqués et offerts par les anciennes à l'occasion du mariage du couple et de la naissance des enfants.

La modernisation des installations intérieures des maisons varie d'un village à l'autre. Le village de Iengra est depuis longtemps l'un des plus modernes. La plupart des maisons a l'eau courante, le chauffage central alimenté par une chaudière à charbon au centre du village. Mais à la chute du communisme, ces installations modernes ont engendré de nombreux désagréments. La chaudière centrale tombant en décrépitude, toutes les maisonnées devaient supporter des températures intérieures en hiver de -2 à +5°C et les canalisations éclataient sous l'emprise du gel. Aussi les villageois ont-ils fait venir un artisan évenk du village de Ust'-Njukža, spécialiste de la construction des poêles russes en briques. Aujourd'hui presque toutes les maisons de Iengra sont équipées de ces poêles russes offrant une chaleur continue 24 heures sur 24, avec un maximum de trois fournées de bois au plus fort de l'hiver. Dans les familles qui ne peuvent se payer la construction d'un poêle russe, on fait venir de la taïga des poêles métalliques, qui sont installés dans les pièces principales où l'on vit l'hiver.¹⁷ Le village de Ust'-Njukža n'a jamais connu le confort, toutes les maisons en bois sont chauffées grâce aux poêles russes, l'eau est distribuée par un camion qui la puise à la rivière et la reverse dans les tonneaux posés devant les maisons. En hiver, pour éviter que les tonneaux n'explosent sous le gel, les habitants doivent, en un va-et-vient de seaux, transférer le liquide dans un autre tonneau à l'intérieur de la maison. Dans tous les villages, le confort est très limité, les toilettes sont à l'extérieur, constituées d'un cabanon de bois, construit au dessus d'une fosse à ciel ouvert. Aucune maison ne comporte de salle de bains et les sédentaires doivent se laver une fois par semaine dans un bain russe (semblable à un sauna), qu'ils ont eux-mêmes construit. Tous les villages ont aujourd'hui l'électricité, mais les maisonnées doivent supporter de longues coupures de courant, dues à leurs impayés ou à la vétusté des installations.

¹⁷ Au plus fort de la crise, les sédentaires plaisaient avec un humour amer : « À quoi donc nous servent ces maisons froides, nous serions bien mieux, et aurions bien plus chaud dans une tente plantée dans le jardin, à vivre comme les nôtres de la taïga ! C'est bien la peine d'avoir construit des villages pour y vivre aussi mal ! »

Presque toutes les maisons ont sous leur plancher des garde-manger. Cet endroit à l'abri du gel est le lieu idéal pour conserver pommes de terre, viande et autres aliments. Autour des maisons des Évenks, on trouve des saunas, des cabanes pour chiens de gardes et, pour ceux qui ont des voitures, des garages.

Lors de mes premières années de terrain, je remarquais que les seuls chiens à ne pas être agressifs étaient ceux des Évenks. Aujourd'hui presque toutes les maisons évenkes sont sévèrement gardées par des chiens aux crocs acérés.

Les maisons comportent peu de lits et plusieurs canapés-lits. Les enfants étant nombreux dans les maisonnées, ils sont souvent couchés tous ensemble, tête-bêche dans un même lit, ce qui leur permet aussi de ne pas avoir trop froid la nuit.

Les maisons sont construites le long de plusieurs rues parallèles ou perpendiculaires les unes par rapport aux autres. Aussi, les règles gérant la circulation et la disposition des habitats en fonction de l'âge et des *malu* sont-elles impossibles à respecter. D'ailleurs, il semble que les Évenks considèrent que les maisons des villages n'ont pas de *malu*, même si elles ont un poêle.¹⁸

2.3.3 INFRASTRUCTURES DU VILLAGE

Au centre des villages se trouvent plusieurs bâtiments : l'Administration (équivalent de notre mairie), le « *kontor* », centre administratif du sovkhoze (s'il existe encore), un centre de soin médical, un centre culturel (bibliothèque, discothèque) et quelques magasins privés ou étatiques. À toutes les saisons et par tous les temps, les rues en terre battue des villages sont sillonnées par les habitants. La règle veut que l'on se dise toujours bonjour et que l'on échange quelques mots. Ainsi, aller chercher du pain au magasin voisin peut-il occuper une demi-heure entière, le temps de discuter un peu avec les uns et les autres rencontrés en chemin. Certains sédentaires, surtout les anciens, passent ainsi leurs journées à déambuler dans les rues du village, discutant de-ci de-là avec les uns et les autres.

Avec la sédentarisation et l'installation du pouvoir communiste, les Évenks durent s'habituer à une nouvelle forme de hiérarchie. Parmi eux furent désignés des directeurs de centre de soin, des directeurs d'Administration, des sous-directeurs de sovkhoze, des directeurs de brigade rennicole, etc., souvent des jeunes, auxquels le reste des Évenks (jeunes et anciens) durent apprendre à obéir et se soumettre. Cette conception de l'autorité absolue, indépendante des critères traditionnels, basés sur l'âge et autres paramètres que nous avons

¹⁸ Cf. « La tente : une petite cosmogonie »

vus dans les pages précédentes¹⁹, n'a pas disparu en contexte sédentaire avec la chute du communisme.²⁰ Les Évenks occupant des postes clés (directeur, médecin, infirmière, instituteur, etc.) au sein des infrastructures du village, jouissent, indépendamment des critères hiérarchiques traditionnels, d'un haut statut au sein du type social villageois, selon les critères professionnels occidentaux. Mais l'expression de ces deux types de hiérarchie se fait en fonction des lieux : sur leur lieu de travail, ces Évenks feront montre de leur supériorité, même envers un aîné ; au contraire, en milieu domestique, c'est la hiérarchie traditionnelle qui sera respectée en tout premier.

2.3.4 CIMETIÈRES ET FIGURES D'ÉSPRITS SÉDENTAIRES

Les cimetières sont situés en marge des villages. Dans certains villages il y a deux cimetières, l'un où repose une majorité d'Évenks, l'autre où repose une majorité de Russes. Les cimetières sont installés dans un sous-bois, souvent le long d'un cours d'eau. Les tombes sont orientées sur un axe est-ouest : les pieds du défunt reposent à l'est et sa tête, à l'ouest, afin, comme disent les Évenks, « que le défunt se lève en direction de l'est, et puisse renaître plus vite ». Les monuments funéraires sont de style russe : un monticule de terre, surmonté, côté est, d'une croix orthodoxe ou d'une étoile rouge surplombant un poteau²¹. Sur ce poteau, Évenks et Russes aiment fixer une photo du défunt. Les Évenks se rendent rarement au cimetière, car trop visiter les morts serait « les empêcher de partir définitivement dans leur monde ». Les Évenks accompagnent leur mort jusqu'au cimetière le jour de l'enterrement (quelques jours après le décès) ; puis, le 9^{ème} et le 40^{ème} jours après la mort. Suivent ensuite deux commémorations avec visite au cimetière : la première six mois après le décès, et la deuxième un an après. Après cela, la tombe ne sera plus entretenue. Lors de toutes les visites au cimetière, les Évenks apportent avec eux vodka et nourriture. Une assiette remplie de mets et un verre d'alcool sont posés sur la tombe, tandis que les visiteurs mangent et boivent assis à proximité. Les tombes sont souvent entourées de palissades en bois ou en métal. On trouve parfois sur ces dernières des représentations de renne. À chaque enterrement et chaque visite au cimetière les Évenks déposent des cigarettes ou de la nourriture sur les tombes de tous leurs parents proches et de leurs amis. Dans les arbres du cimetière, on trouve des théières

¹⁹ Cf. « Campement et déplacements : écriture dans l'espace de la parenté et de la hiérarchie ».

²⁰ En revanche, en contexte nomade, avec la chute du communisme et la disparition des brigades rennicoles, les doyens encore actifs ont immédiatement repris leur autorité et les nomades ont recomposé toutes leurs unités de nomadisation.

²¹ Certaines tombes de la fin des années 1990 sont surmontées à la fois d'une croix orthodoxe et d'une croix rouge, symbole de la période communiste.

percées, des vêtements déchirés et parfois la peau, la tête et les bois du renne sacrifié lors de l'enterrement. Ainsi, les tombes des Évenks se désagrègent d'année en année, jusqu'à disparaître.²²

Les Évenks, surtout les anciens supportent assez mal l'idée que le cimetière se trouve à proximité des habitations. Par tradition les Évenks enfermaient leurs morts dans des troncs d'arbre creusés et refermés posés sur deux ou quatre piliers. Ces tombes aériennes étaient construites en marge du campement où la personne était décédée et, dès l'installation du mort dans sa sépulture, le groupe nomade faisait en sorte de ne plus installer son campement en ce lieu, et de nomadiser à une certaine distance de ce dernier pendant une période minimum de trois ans.²³ Ainsi, traditionnellement, les morts sont éparpillés dans un immense espace et les nomades font en sorte de ne pas vivre à proximité des sépultures récentes. On comprend alors ce discours que j'ai entendu dans tous les villages évenks : « Notre village est construit sur des morts, on vit avec nos morts ! Il y a plus de défunts que de vivants. C'est pourquoi, au village, les esprits des défunts, décédés de malemort (*bèlbuka, ičči*) sont si nombreux à se manifester ! » Cette proximité entre vivants et morts, cette sur-manifestation en milieu villageois d'esprits de défunts morts tragiquement semble avoir quelques incidences symboliques. D'une part, selon les représentations évenkes, les lieux trop « piétinés », trop domestiqués font fuir les esprits de l'environnement naturel (pourvoyeurs de gibier, entre autres) et attirent les esprits de morts. Ainsi, le surnombre d'esprits de morts au village a pour conséquence la disparition des esprits de l'environnement naturel sauvage. On peut comprendre le poids symbolique en contexte sédentaire de cette représentation, si l'on considère l'importance des rituels des nomades ayant pour but de se défendre des esprits des morts.²⁴ Les nomades disent d'ailleurs du village et de la ville qu'on ne peut y attraper des maladies, qui selon eux ne peuvent être causées que par des esprits. D'autre part, on pourrait imaginer que, pour se concilier avec l'idée de vivre avec ses morts (et sans ces esprits de la nature permettant la vie), les sédentaires pourraient avoir (inconsciemment) modifié quelque

²² Les objets sont volontairement percés ou cassés, ce qui selon les représentations des Évenks les envoie directement dans le monde des morts. Une préadolescente de la taïga avait demandé devant moi à sa mère si les magasins qui brûlaient au village ou qui étaient en ruine partaient aussi dans le monde des morts. La mère répondit qu'il en était sans doute ainsi, car sinon les morts n'auraient nul endroit pour faire leur courses.

²³ Sur le terrain, j'ai assisté en 1998 à une pratique semblable. Un ancien, Nikolaj Gabyshev était décédé sur un campement d'été et les siens ne purent longtemps obtenir l'évacuation du corps par hélicoptère (non considérée comme évacuation sanitaire, par essence, gratuite). Ils durent donc conserver le défunt dans une tente, en le recouvrant d'épais tapis de mousse fraîche pendant plusieurs jours, le temps de négocier avec le sovkhoze le prix à payer pour évacuer leur défunt vers le village. Après son évacuation, les nomades ont abandonné ce lieu de campement, en y laissant plantée la tente de repos du mort. Tous, dans la taïga savaient qu'ils ne devaient plus passer par ce campement et traverser ses alentours pendant au moins trois ans. D'après les récits des Évenks, pendant ces années, ils passaient encore plus loin de ce campement en hiver, qu'en été.

²⁴ Cf. « La tente : une petite cosmogonie »

peu leur représentation des esprits de morts. Ces deux dernières propositions, essentielles pour notre objet, reviennent à deux questions, que nous aurons l'occasion d'envisager au cours des chapitres qui suivent : Que font donc les villageois contre leurs nombreux esprits de morts pour protéger leurs vies ? Qu'ont-ils décidé de faire de ces figures d'esprits avec lesquelles ils cohabitent ?

2.3.5 ACTIVITÉS RITUELLES

2.2.5.1 *Rituels collectifs*

Une partie des rituels collectifs en milieu sédentaire réunit également les nomades. Il s'agit principalement de la fête des éleveurs de renne (*uktèvun*), des mariages (qui ont souvent lieu lors de la fête des éleveurs) et des enterrements (si les parents et amis nomades du défunt ont pu être prévenus et ont souhaité se déplacer pour assister aux rituels funéraires)²⁵. Lors de ces moments de rencontre entre les nomades et les villageois, le territoire du village remplit la fonction de plaque tournante, de territoire d'échanges et accords en tout genre, non seulement entre nomades et villageois, mais aussi entre les différentes unités de nomadisation.

Cet usage d'un territoire donné comme plaque tournante entre les différents groupes de population peut être considéré à la fois comme relevant d'un emprunt et comme appartenant à la tradition. D'une part, nous avons vu en première partie que les représentants de l'Empire russe avaient imposé aux Évenks, pour la récolte de l'impôt en fourrure, la visite régulière de certains lieux, ayant fonction de plaques tournantes économiques et que, bien avant la colonisation russe, les Évenks entretenaient des relations commerciales avec d'autres peuples, comme avec leurs voisins les Iakoutes. Ces échanges commerciaux avaient lieu à des endroits précis dans la forêt, régulièrement visités. Ainsi, la notion de carrefour d'échanges commerciaux pourrait-elle être liée à l'introduction des Évenks dans des relations de commerce extérieur, à faible échelle bien sûr. D'autre part, ne pourrait-on aussi considérer les aires géographiques des campements d'été évenks comme des carrefours d'échange? Nous avons vu en première et deuxième partie²⁶ que des unités de nomadisation appartenant à différents sous-groupes régionaux choisissaient, tous les étés, des aires de nomadisation relativement proches les unes des autres et entretenaient entre elles des

²⁵ J'ai déjà évoqué les éléments principaux des cérémonies de mariage (cf. « Le feu : interdits, pouvoirs et transmission »), ainsi que certaines données relatives aux rituels funéraires et quelques représentations liées aux cycles de la vie (cf. « Cimetières et figures d'esprits », « La chasse », « Territoire de campement »).

²⁶ Cf. « Les Évenks de l'est de la Russie », « Le calendrier des Évenks nomades » : « L'été »

relations ponctuelles de voisinage et d'échanges (croisement de rennes, échanges de femmes, échanges de matériaux et objets rares, comme par exemple, du bois de bouleau ou des skis, etc.). Ainsi, la notion de carrefours territoriaux relève-t-elle également d'une conception traditionnelle des relations entre groupes évenks.

Les autres rituels collectifs, où la très grande majorité des participants sont des villageois ou des citoyens, sont le rituel de « renouveau de la tradition », l'*ikènipkè*, et ceux que les Évenks considèrent comme « jeux » collectifs et donc comme rituels : les soirées en discothèques, les fêtes fédérales, comme le nouvel an occidental, le Noël occidental et l'orthodoxe, les fêtes cérémonielles héritées de la période soviétique, comme la commémoration de la Deuxième Guerre Mondiale, le Jour de la Jeunesse (en été), la Journée Internationale de la Femme, le 1^{er} mai, les fêtes et concerts des écoles et jardins d'enfants, les concerts en tout genre et les anniversaires. Ces derniers événements, fêtés par toute la Russie, sont vus par les Évenks comme une occasion de plus de se réunir, de faire la fête et, comme ils disent, « de bien jouer ». En évenk, un mot générique désigne toutes ces fêtes et rituels collectifs, *bakaldyn*, la rencontre. Ainsi et très sommairement, il suffit aux Évenks de se rencontrer, de se réunir « nombreux » et de chanter, danser, rire, boire, prononcer de beaux souhaits, etc., pour attendre de cet événement une efficacité rituelle.

2.2.5.1.1 La fête des éleveurs de rennes *uktèvun*²⁷

La fête des éleveurs de rennes est, par excellence, le fait social total, dont le rôle est d'assurer symboliquement la perpétuation du groupe.²⁸

Elle fut instaurée chez notre groupe évenk dans les années 1950, sous forme de compétition sportive par le pouvoir soviétique, au même titre que d'autres fêtes professionnelles, comme la fête des cosmonautes ou des marins. Les Évenks l'ont reprise à leur compte pour en faire un grand rituel à leur manière, saisonnier (annonciateur du printemps et de la naissance des bébés rennes) et totalisateur, correspondant à leur vue du monde et remplissant toutes les fonctions des rituels collectifs interdits. Les Évenks disent aujourd'hui, qu'ils ont toujours fait cette fête, mais dans la taïga, car elle leur est indispensable, et qu'elle est conforme à leurs usages. Aujourd'hui comme autrefois, les Évenks se rendent visite d'un campement à l'autre, organisant des courses de traîneaux sur les rivières gelées pour comparer leurs rennes et des luttes torse nu pour repérer les gendres potentiels parmi les jeunes gens.

²⁷ Ayant consacré ma maîtrise à l'étude de cet événement totalisateur, j'en résumerai ici la description (Lavrillier 1995, 1999).

²⁸ Cf. « Calendrier des Évenks nomades » : « Le premier printemps ».

Depuis les années 1950, la date de la fête des éleveurs de rennes a varié (de décembre à mars). Les avis concordent sur le fait qu'une vraie course effrénée ne peut avoir lieu que pendant les grands froids de décembre et janvier, car le renne devient moins vif avec le réchauffement du premier printemps. Néanmoins, elle a aujourd'hui lieu, selon les villages, entre fin février et fin mars. Depuis les années 1950, les villages organisent leurs fêtes des éleveurs de rennes à des dates différentes, pour pouvoir se rendre visite d'un village à l'autre et étendre ainsi la compétition et la définition des meilleurs gendres et fiancées à d'autres sous-groupes régionaux évenks.

Lors de mon premier terrain, les Évenks de Iengra, de Ust'-Njukža et de Kūdū-Kūël, m'ont présenté la fonction de cette fête de la sorte : « Il faut fêter les rennes, car ils sont tout pour nous, ils nous nourrissent, nous réchauffent, nous habillent et nous transportent ». L'événement central, autour duquel se construit ce grand moment de fête, est la course de traîneaux à rennes, entourée de nombreuses compétitions : course à dos de rennes, sauts par-dessus une rangée de traîneaux, lutte torse nu, lancer de lasso, concert, concours de beauté des harnachements de renne et des vêtements (bottes, guêtres, chapeaux, manteaux, gants). Dans ce cadre, c'est l'occasion pour chacun, hommes, femmes et enfants, de se montrer le meilleur : la ou le plus rapide coureur, le meilleur chasseur (par le nombre de fourrures différentes que comportent les vêtements), la couturière ayant une technique irréprochable et une riche fantaisie dans ses motifs de décoration, la meilleure maîtresse de maison (dans les tentes installées autour de l'espace de la course), etc. Le but recherché est de se définir aux yeux des autres comme le meilleur (l'allié le plus désirable) et, parallèlement, de se différencier en tant que groupes et sous-groupes de parenté distincts (par les motifs ornant les vêtements et harnachements, par les refrains et mélodies des rondes chantées à répons, etc.), tout ceci, dans l'intention de mieux s'allier. Et à la fin de la course, lorsque les gagnants sont désignés, près de la moitié des participants à la fête, nomades et sédentaires, trouvent rapidement des liens de parenté avec les gagnants (par l'alliance, la lignée paternelle ou maternelle) pour pouvoir crier joyeux, « Nous avons gagné ! » Des prix sont distribués à la fin de la course, mais l'important reste également de participer.

Le nom évenk de cette fête est *uktèvun*, « moment de la course effrénée ». Il fait référence à une allure de déplacement qui, dans la vie quotidienne nomade, n'est pas de mise. La terminologie issue de la racine de ce terme renvoie aux sauts et courses folles du renne sauvage. On retrouve ici ce désir d'exprimer une identification symbolique du renne

domestique à son homologue sauvage.²⁹ Dans ma maîtrise, j'avais analysé cette course au rythme exceptionnellement rapide, comme la représentation du changement de rythme de la nature qui, après l'interminable hiver, se transformera bientôt, en quelques semaines à peine, en paysages aux milles couleurs vives ; comme si ce miracle de renaissance pouvait ne pas avoir lieu et devait être appelé par son évocation rituelle, selon le principe du « dire, c'est faire » ou du « représenter pour provoquer ».

Pour que la fête soit « efficace » et que l'année à venir soit bonne, « il faut bien jouer », disent les Évenks. Pour ce faire l'ambiance doit être joyeuse, les compétitions sportives nombreuses, les rennes et les hommes décorés de mille couleurs vives et ornements.

Les avant et après fêtes sont tout aussi importants que le jour de la course. Unique moment de rencontre globale entre les villageois et les différents groupes nomades évoluant très éloignés les uns des autres le reste de l'année, il est aussi le moment où l'on célèbre les mariages, où le chamane est sollicité presque chaque jour, où se décident les associations des unités de nomadisation pour la chasse et la période estivale à venir, où on fait se rencontrer les jeunes gens dans le but de créer de nouveaux couples, où l'on croise ses rennes, où l'on évoque les défunts de l'année passée et l'on fait le point sur les naissances. Bien avant l'arrivée des chasseurs-éleveurs dans le village, villageois et nomades se préparent dans l'effervescence à l'*uktèvun*. Les nomades se confectionnent des traîneaux de course, des harnachements décorés, des vêtements de fête, choisissent et entraînent leurs futurs rennes de course (*suruk*). Au village, les femmes cousent de beaux costumes et accessoires de fête et organisent les repas qui seront offerts sous la tente. Une semaine avant la fête, lorsque les nomades plantent leur tente dans la forêt en marge du village, l'agitation est grande : le village est traversé par un ballet d'attelages de rennes, les villageois, tout heureux de revoir les leurs et les rennes, partent quelques jours dans les campements provisoires, les hommes sédentaires s'affairent pour tasser la neige sur la piste de la course, rassembler le matériel nécessaire à l'installation de la tente sur le lieu de fête, les écoliers préparent costumes et concerts, etc.

La semaine qui suit la course est un grand moment de défoulement, où s'expriment divers sentiments. Le reste de l'année, il n'est pas de bon ton d'exprimer trop ses sentiments et ressentiments. L'après-fête ressemble à une grande soûlerie raisonnée, à laquelle participent, comme dans un rituel commun, nomades et sédentaires. Les nomades, venus au village avec quelques produits de chasse qu'ils ont vendus, ont les poches pleines d'argent. Ils

²⁹ Cf. « Deux sortes de rennes sacrés *onjun* et *akta* », « Toutes sortes de gens, avec et sans *malu* ».

font donc figure à ce moment de l'année de « grands seigneurs venus du monde *sauvage* ». Les nomades et les villageois se retiennent de boire avant la fête, en vue de la course. Une fois celle-ci passée, c'est une période de quelques jours de grand désordre et de défoulement qui commence. Les nomades et sédentaires se réunissent en plusieurs groupes (composés essentiellement d'hommes et de quelques femmes célibataires)³⁰, selon certains liens de consanguinité, d'alliance et/ou d'amitié. Ces groupes se déplacent de maisonnée en maisonnée, afin de partager avec elles une bouteille de vodka. Les tournées de ces groupes durent environ trois jours, sans interruption. Le but de cette consommation n'est visiblement pas de se saouler, mais de consommer un peu d'alcool avec tout le monde. En effet, les nomades, riches en argent liquide, pourraient très bien acheter de suite plusieurs caisses de vodka et s'enfermer dans une maison pour la consommer, comme le font les allochtones, mais il en est tout autrement. L'intérêt de ces tournées est de rester en groupe, d'évoluer de demeure en demeure et entre deux maisons, de « chasser la vodka », comme disent les Évenks. Chacun alors cotise de quelques roubles pour acheter une bouteille. Puis, le groupe déambule dans les rues du village, souvent en traîneau et à toute vitesse, pour trouver un vendeur d'alcool (toujours allochtone). Cette recherche donne lieu à d'interminables marches ou courses de traîneau, permettant aux participants de se rafraîchir. Une fois la bouteille achetée, il faut choisir la maison où la boire. Là aussi les conciliabules et les déplacements sont nombreux, qui des villageois n'est pas là, qui dort déjà, qui a décidé d'arrêter le jeu, etc. Lorsque, enfin, la maison est trouvée, le joyeux groupe de fêtards s'installe à table, pendant que les maîtres de maison font bouillir du thé frais et posent sur la table quelques mets. Alors la bouteille est équitablement partagée entre les invités et les hôtes, selon un ordre prédéfini.³¹ Chaque invité doit alors jeter dans le poêle un peu de nourriture et une cuillère d'alcool en prononçant des vœux de bonne vie pour les membres de cette maisonnée. L'attablée qui suit est l'occasion d'exprimer liens de parenté, désirs d'alliance, ressentiments passés, sentiments d'amitié et d'admiration, reconnaissance d'un ordre hiérarchique, d'évoquer les morts et les naissances, mais aussi de conclure de nouvelles alliances. Parallèlement, il est de bon ton de s'offrir les uns aux autres des chants de vœux. C'est lors de ces déambulations festives que se prennent, entre Évenks, les décisions de nomadiser ensemble en été ou de s'unir pour la chasse d'hiver. La plupart des couples évenks que je connais disent avoir pris la décision de s'unir pour la vie lors de ces tournées collectives. Les graves ressentiments et désaccords se

³⁰ Les Évenks nomades et villageois considèrent d'un très mauvais œil les femmes mariées ayant de jeunes enfants qui consomment trop d'alcool.

³¹ J'ai décrit dans ma maîtrise cette consommation rituelle et collective d'alcool (Lavrillier 1995 : 128-131).

règlent parfois par des combats à coups de poing entre hommes ou entre femmes. Mais, ces luttes ne durent guère et se terminent toutes par une embrassade et par des rires communs à la vue des bleus qui en résultent.³² Après plusieurs heures de discussion, les invités quittent la demeure, entraînant parfois avec eux les maîtres de maison pour de nouvelles aventures. Plus les maisonnées visitées sont nombreuses, plus les ambiances sont joyeuses, plus les Évenks considèrent qu'ils « ont bien joué » et plus l'année des nomades, comme celle des villageois, sera bonne.

Arrêtons nous maintenant à cette expression « chasser la vodka ». Lors de ma charge de conférence à l'EPHE (2002-2004), j'ai proposé une analyse supplémentaire de ces déambulations festives. En tant qu'expression de la culture évenke, qui cumule chasse et élevage, l'*uktèvun* évoque de façon évidente l'élevage de rennes, mais aussi la chasse et plus précisément une chasse collective. C'est en étudiant ces « jeux » de boisson, et une fois mise en évidence leur logique, qu'est apparue sa ressemblance à s'y méprendre avec la chasse en général et en particulier la chasse collective. Les Évenks font eux-mêmes ce parallèle, en disant « dans la taïga, nous chassons la viande ; au village, nous chassons la vodka ». On a vu, dans le chapitre sur la chasse, le parallèle symbolique souvent effectué entre la viande et la vodka, et que le but de ces souleries raisonnées était moins de consommer à outrance que de « chercher » en groupe. La logique qui règle la constitution de ces groupes festifs ressemble à celle des regroupements pour la chasse à l'ours hivernale ou pour la chasse à l'élan d'été, soit une association de consanguins, d'alliés et d'alliés potentiels. Dans le cadre de l'*uktèvun*, ces regroupements unissent nomades et sédentaires. On trouve également en ces deux types de regroupements un but commun, celui de définir ses futurs alliés économiques ou matrimoniaux, ce qui, chez les Évenks, revient souvent au même. Ainsi structure et but pragmatique des groupes de déambulation festive et de chasse collective se ressemblent ; et, selon le principe, aimé des Évenks, du « dire, c'est faire », « représenter, pour provoquer », il semble que l'une des fonctions symboliques de ces recherches collectives d'alcool ne soit autre que de réaliser le mime d'une grande chasse collective réussie à laquelle participent nomades et sédentaires.³³ Alors pourquoi ne pas imaginer que, de ce grand mime rituel de chasse réussie, les nomades attendent de la chance à la chasse, et les sédentaires de la chance

³² Pour les Évenks, nomades et sédentaires, il est important de savoir se battre en cas de besoin. Les femmes sont aussi de bonnes lutteuses qui tiennent à avoir un bon coup droit. Ces luttes ou combats à coups de poing peuvent avoir lieu dans un but ludique compétitif, mais aussi pour faire la démonstration de la force de son groupe. En effet, la plupart des luttes sérieuses, ont pour but de régler les affaires portant atteinte à la réputation ou au respect des membres du clan (*tèkè*) ou du sous-clan (porteurs d'un même nom de famille).

³³ Nous avons vu précédemment qu'une grande partie des rituels de chasse traditionnels sont constitués d'un mime de chasse réussie.

dans leur vie. La similitude entre ces deux objets de chance a été évoquée par la chercheuse évenke G. Kèptukè, autour de la signification du terme *siḡkèn*.³⁴ Ceci pourrait expliquer pourquoi les Évenks considèrent que du « bien joué » de cette fête dépend la qualité de leur année à venir.

2.2.5.1.2 *Le rituel de renouveau ikènipkè*

Ce rituel³⁵ fait aujourd'hui partie des événements collectifs dont la majorité des participants sont des sédentaires (principalement des villageois). Les nomades sont à cette époque installés à plusieurs centaines de kilomètres du village et sont trop occupés à surveiller leur troupeau pour se déplacer au village uniquement dans ce but. Ainsi, ce moment de renaissance de la nature, marqué par le chant du coucou, est-il simultanément fêté par les Évenks dans trois milieux différents : au travers de l'*ikènipkè* moderne, dans les villages et dans la ville de Iakoutsk ; et, dans la taïga, par un mois et demi de profusion de « jeux ».³⁶

Au même titre que tous les autres rituels chamaniques, l'*ikènipkè* fut interdit dès les années 1930. Les Évenks de notre groupe ont cessé de le pratiquer dans les années 1950.³⁷ Il fut, une fois seulement, observé et décrit par Vasilevič chez les Évenks de la Sym (Iénisséï) dans les années 1920 (Vasilevič 1957). Néanmoins, ce rituel fut pratiqué par tous les groupes évenks ainsi que par les Évènes (A.A. Alekseev 1993). Mazin décrit un rituel évenk oročon du nom de *sèvèkan*, semblable à l'*ikènipkè* de Vasilevič, constitué de quatre séances chamaniques collectives, que je présenterai en troisième partie. Les doyens évenks avec qui j'ai travaillé se souviennent tous de ces rituels collectifs chamaniques d'été après le chant du coucou, qu'ils appellent pour la plupart *bakaldyn*.

Avec la chute du communisme, les intellectuels évenks de la ville de Iakoutsk ont pris la décision de faire renaître ce rituel *ikènipkè* (« rituel de renouvellement de la vie », selon Vasilevič (ibid), « le nouvel an évenk », selon les Évenks). En 1992, deux d'entre eux, A.N. Myreeva et G.I. Varlamova-Kèptukè, en ont écrit le « scénario » (selon leur propre terme), en se basant sur leurs matériaux de terrain, ainsi que sur les travaux ethnographiques de Vasilevič, Anisimov, Mazin et Gurvič. Le premier *ikènipkè* moderne eut lieu en marge de la ville de Iakoutsk en 1992, lors d'un

³⁴ Cf. « *Siḡkèn, siḡkèlavun, majin, baraljak, bèllèj* ».

³⁵ Le lecteur trouvera en annexe une description détaillée de l'actuel et de l'ancien *ikènipkè* (Lavrillier 2003). Je me restreindrai ici à en évoquer les éléments essentiels. Et j'analyserai certains aspects de la reconstruction moderne de ce rituel en troisième partie.

³⁶ Cf. « Calendrier des Évenks nomades »

³⁷ Cf. « Lutte contre le chamanisme, rupture et continuité », « Calendrier des Évenks nomades ».

rassemblement d'Évenks vivant dans cette ville et venus de différents villages de Sibérie. Ce sont les intellectuels des villages qui ont les uns après les autres décidé spontanément de pratiquer ce rituel dans leurs propres villages. L'un des premiers fut Iengra. Aujourd'hui, l'*ikènipkè* moderne est réalisé dans 8 villages du sud de la Iakoutie et de la région de l'Amour. J'ai assisté en 1995 au deuxième *ikènipkè* du village de Iengra, et à l'époque j'avais noté la réticence des anciens et des nomades face à certains gestes rituels qu'ils voyaient pour la première fois. Avec les années, ce rituel « a fait ses preuves », comme disent les Évenks, puisque avec sa réactivation, le nombre de suicides a baissé. Les villageois attendent aujourd'hui avec impatience ce rituel collectif et de plus en plus de nomades s'efforcent d'y participer ou en expriment le désir.

Si dans la taïga, le nouvel an évenk est marqué par le premier chant du coucou, au village, les organisateurs de l'*ikènipkè* doivent attendre un apport de fonds de l'Administration du centre urbain local pour réaliser ce rituel.³⁸ Aussi, il a lieu, selon les années, entre fin juin et fin juillet, et si le coucou ne chante plus, un enregistrement magnétique de son chant inaugurera le rituel. Les *ikènipkè* diffèrent quelque peu d'un village à l'autre, mais on retrouve de nombreux éléments communs.

Ce rituel a toujours lieu en marge du village, au bord de la rivière, dans une zone de forêt. Le territoire en est délimité par une longue ficelle, sur laquelle sont accrochés des rubans offrandes *ulganivun*. Cette ficelle est interrompue à trois endroits : un, pour accéder à la rivière depuis l'espace rituel et deux à l'entrée de cet espace, où sont installés deux arcs en bois (*čičipkan*), sous lesquels doivent passer tous les participants au rituel. Des feux sont installés de chaque côté de ces arcs, où des femmes (souvent des anciennes) enflamment des bouquets de lède, de la fumée desquels elles fumigent chacun de ceux qui entrent sur le territoire de l'*ikènipkè* en prononçant des vœux de bonne vie. Un intellectuel, souvent une femme, explique que cette fumigation a pour but de « purifier » chaque individu « de ses fautes (transgression d'interdits) de l'année passée », tandis que les anciens parlent d'« allègement du poids accumulé l'an passé ». Des rubans de couleurs vives sont distribués par des jeunes filles en costume (de tissus aux vives couleurs) à chacun des arrivants, qui doivent aller les accrocher à l'un des arbres de l'espace rituel. Les demandes faites aux esprits lors de

³⁸ Ces fonds émanent souvent des compensations versées par les entreprises minières en contre partie des dommages écologiques causés par leurs exploitations sur les terres évenkes. L'ironie est donc cruelle si l'on considère que les Évenks sont contraints d'organiser leur rituel de renouveau de la nature avec l'argent de ceux qui la meurtrissent. Si tous les Évenks connaissent la provenance de ces fonds, aucun n'exprime, tel que je viens de le faire, cette terrible ironie.

ce geste concernent tant la chance à la chasse et la santé du troupeau des leurs restés nomades, que la réussite de la vie professionnelle. Des tentes sont installées au pourtour du territoire par chaque groupe de parenté qui en a les moyens.

Au centre du territoire, il y a un poteau sculpté, comportant trois sections et représentant les trois mondes de la cosmogonie évenke : le « monde d'en-haut », celui des âmes à naître ; le « monde du milieu », celui des vivants et « le monde d'en-bas », celui des morts. Lorsque les participants sont assez nombreux, les intellectuels organisant le rituel, microphone à la main, demandent à chacun de s'y réunir et demande à une ancienne de nourrir les mondes. Avec ses mains, celle-ci enduit de graisse d'ours le « monde d'en-haut » et le « monde du milieu », tandis qu'une intellectuelle conte un mythe de création choisi : celui où *Sèvèki*, l'aîné, est bon et créateur des bonnes choses du monde et *Xargi*, le cadet, est le mauvais, créateur des maladies et des ennuis de l'homme.³⁹ La majorité des participants ont revêtu un costume de type évenk, en peau de renne ou en tissu, avec plastron, longue veste et coiffe brodée de perles. Les couleurs sont vives. Puis, on demande à un ancien de jeter de la nourriture (viande, pain et graisse) dans le grand feu de camp, allumé au centre du territoire, en prononçant des vœux de bonne vie. Puis, tous se rendent au bord de la rivière pour la nourrir pareillement en murmurant : « Rivière, notre mère, aide-nous à vivre, que mes cadets, enfants et petits-enfants vivent longtemps et heureux, qu'ils aient de nombreux rennes, qu'ils réussissent dans la vie ». Nourrissant feu et rivière, on prononce toujours des vœux pour que les morts soient moins nombreux et les naissances plus importantes.

Puis, commence une longue série de « jeux » en tout genre. Selon la tradition soviétique, une scène de spectacle a été installée au centre, où se déroulent concerts folklorique et moderne, concours de beauté des costumes, des chants, etc. Lors de ces scènes théâtrales menées principalement par des enfants, sont représentés différents épisodes de la vie nomade, ainsi que des rituels d'antan ou encore pratiqués chez les nomades : chasse au renne sauvage, partage de la viande et dépôt des os sur une plate-forme aérienne, réunion estivale de plusieurs clans pour chasser et consommer l'ours, cérémonie de mariage à l'ancienne, naissance des bébés rennes, rituels chamaniques, etc. Simultanément, a lieu une série de compétitions, auxquelles participent hommes et femmes : jeux de ballon, sauts par-dessus une rangée de traîneau, lancer de lasso, course à pied, course en sac, course en sautant sur un pied, traction du bâton entre deux jeunes gens, etc. Les autres organisent spontanément des concours de natation dans la rivière. Ces compétitions ont le même but que celles de la fête

³⁹ Vasilevič affirme que les versions de mythes de création opposant bon et mauvais créateurs sont d'influence chrétienne (1959 : 179-180).

des éleveurs de rennes : s'y expriment distinction et cohésion des groupes de parenté, désirs d'alliance et détermination des alliés désirables et groupes enviables. Dans cette profusion de joies, de cris et d'effusion ludique, les anciens et anciennes se réunissent spontanément, souvent à côté du poteau représentant les trois mondes et enchaînent des heures durant rondes chantées à répons et chants de vœux. Lors de ces chants improvisés, sont évoqués tant les difficultés traversées par la société évenke, les critiques envers les évolutions de cette dernière, les défunts de l'année passée, que des thématiques joyeuses sur les naissances, sur la nécessité de « continuer les 'jeux' des anciens pour que les cadets vivent bien », celle de conserver la langue et le « savoir-vivre » évenks, ainsi que des paroles à volonté d'efficacité rituelle : « les Évenks vivront bien, ils iront dans la lumière du soleil, dans le milieu de la terre ! »⁴⁰ ; que des demandes aux esprits « *Buγa* nous aidera, du gibier, nous verrons ! », « Rivière, prolonge la vie de mes cadets, fais d'eux des racines d'hommes ! ».⁴¹ Dans les paroles de ces chants, apparaissent avec une importante fréquence, les termes construits sur les racines *èvi-/ikè-*, le « jeu » (rituel) des Évenks.

Dans les tentes, les groupes de parenté s'invitent les uns les autres à consommer les plats préparés et un peu d'alcool. C'est aussi l'occasion de prendre des accords d'échange ou de favoriser des alliances futures et de s'offrir des chants de vœux, d'exprimer ses sentiments, de régler les conflits, et de nourrir le foyer de ses hôtes en prononçant des vœux de bonne vie. Mais ici, à l'inverse de la fête des éleveurs, il n'est pas de soûlerie raisonnée et le but est de « jouer », plus que de boire. L'*ikènipkè* ne dure souvent qu'un jour et dès le lendemain après midi, les villageois reprennent leur vie ordinaire.

Selon les Évenks, le succès du rituel dépend non seulement de l'ambiance joyeuse et de la profusion de « jeux », mais principalement de la durée et du volume sonore des chants des anciens : « cette année, les doyens ont chanté toute la journée, si fort qu'on les entendait à l'autre bout du village, l'année sera bonne ! », avait-on dit à Iengra en 1998. Les intellectuels justifient ce rituel reconstruit en disant : « peu importe si nous ne faisons pas comme autrefois, les esprits et nos ancêtres sentent bien que nous n'avons que de bonnes intentions à leur égard, et ils nous remercient de ces gestes : depuis que nous faisons l'*ikènipkè*, il y a de moins en moins de suicides ! »

⁴⁰ On retrouve ici cette même volonté que dans les gestes quotidiens de la vie nomade d'exprimer, de confirmer sa position dans le monde des vivants (cf. « Attachement de l'âme au foyer domestique, au monde des vivants »).

⁴¹ Le lecteur trouvera les traductions de 28 chants évenks, enregistrés par Henri Lecomte et moi-même entre 1997 et 2000, que j'ai traduits et annotés (cf. Lavrillier & Lecomte 2002).

Mais, à Iengra du moins, le grand absent de ce rituel reste le chamane local. Ce dernier a toujours refusé d'y être présent et d'y « jouer », car, dit-il, il ne s'agit pas des mêmes esprits que les siens.⁴²

2.2.5.2 Gestes rituels et rites individuels

Les rituels individuels sont infiniment moins nombreux en milieu sédentaire qu'en milieu nomade, où presque chaque geste quotidien et déplacement sont réglés par une série d'interdits et de petits gestes rituels. Nous avons vu que la très grande majorité des rituels des gens de la taïga était intimement liée au mode de vie nomade et s'inscrivait dans les activités de chasse, de pêche et de déplacement, ce qui, d'un point de vue pratique, rend leur réalisation difficile, voire impossible en contexte sédentaire. Les représentations symboliques attachées au monde nomade (forêt sauvage remplie d'esprits) et au monde sédentaire (territoire des plus domestiqué) interviennent également dans le choix des rituels pratiqués en milieu villageois. À ce propos, je me souviens d'un épisode significatif. Je vivais au village dans une maisonnée qui venait de recevoir de la viande de la taïga. Croyant respecter les us évenks, je rassemblais les os après le repas et demandais où les déposer en hauteur, comme de coutume dans la taïga. Les habitants de la maisonnée (des gens connaissant parfaitement les us nomades) me regardèrent intrigués et me dirent : « Donne-les aux chiens, ou jette-les à la poubelle, ça ne sert à rien de les mettre en hauteur ici ; au village, il n'y a pas d'esprits (de la nature) ! »⁴³ Ainsi, la grande majorité des rituels pratiqués en milieu nomade au quotidien disparaissent en milieu sédentaire, tant pour des raisons pratiques que symboliques.

Que l'on soit nomade ou sédentaire, ce qui semble déterminer le choix des rituels à pratiquer est le type de lieu où l'on se trouve (village ou taïga). Ainsi, des sédentaires se trouvant en milieu nomade feront en sorte d'appliquer usages et petits gestes rituels et de respecter les interdits du monde de la taïga. Il arrive que ceux-ci ne connaissent pas complètement ces règles de la vie quotidienne nomade, et dans ce cas, ils ne cessent de se renseigner auprès de leurs hôtes nomades sur ce qui est possible ou impossible de faire au regard de la tradition. Les nomades ayant des invités sédentaires exercent une attention toute

⁴² En 2000, il fit une exception. Se trouvant au village pour des démarches administratives, il avait accepté de venir regarder ce nouveau rituel. Invité dans chaque tente, il fut rapidement pris par l'alcool, comme toute personne de la taïga dont la consommation de vodka est des plus ponctuelles. Il se mit alors à chanter de la même manière que pendant ses rituels. Les participants à cet *ikènipkè* furent offusqués de voir leur chamane jouer en état d'ébriété. Ils y virent la grave transgression d'un interdit et, potentiellement, un danger subséquent pour le chamane. Ce dernier dit aussi regretter amèrement ce déplorable épisode et confirme que ses propres esprits et ceux de ce rituel ne sont pas les mêmes.

⁴³ Ces Évenks ayant reçu ces morceaux de viande de leurs parents de la taïga, on peut être sûr que ceux-ci ont pris soin de déposer les premiers restes de l'animal (peau de tête, os du crâne, etc.) sur la plate-forme aérienne, *gulik*, afin de s'assurer de la renaissance de l'animal.

particulière pour surveiller leurs faits et gestes. De même, lorsque les nomades se trouvent au village, ils prennent soin de reproduire les us en cours dans le milieu sédentaire et les villageois les en informent en cas de besoin. Ceci signifie donc que les Évenks conçoivent symboliquement de manières différentes espace nomade et espace sédentaire.⁴⁴

Au cours des chapitres précédents, j'ai mentionné certains gestes rituels pratiqués tant en forêt qu'au village. Ils s'agit pour la plupart de rituels pratiqués au sein de la sphère domestique (tente et maisonnée), relatifs au cycle de la vie et de la mort et aux composantes de la personne humaine.⁴⁵

2.2.5.2.1 *Au sein de la sphère domestique (maison)*

Nous avons vu qu'honorer le feu (et à défaut la plaque de cuisson électrique) était l'un des rituels les plus observés chez les villageois. À la différence de la taïga, il ne se réalise pas tous les jours lors des repas, mais uniquement lorsqu'un invité rare vient consommer de la nourriture ou de l'alcool et donc, les jours de rituels collectifs, de fêtes fédérales ou de célébrations familiales (mariages, enterrements, anniversaires, réussites professionnelles ou accompagnements des jeunes gens au service militaire⁴⁶).

On retrouve également au village ce rituel de consommation collective de mets avant tout départ pour une destination lointaine. Quelques heures avant un voyage lointain et/ou de longue durée, le voyageur consomme avec les siens ou les habitants de sa maisonnée, un repas et parfois un peu d'alcool. Comme dans la taïga, ce rituel est déclaré indispensable au bon déroulement du voyage et de l'entreprise qui le motive. Un autre rituel de fixation de l'âme au foyer est également pratiqué au village : après le départ d'un habitant d'une tente, les nomades s'interdisent pendant quelques jours de changer les branches de mélèze qui couvrent le sol ; dans le même but d'assurer une bonne route au voyageur, les villageois s'interdisent de laver le sol de la maison pendant la même durée. Les règles d'hospitalité, selon lesquelles

⁴⁴ Nous avons vu dans les pages précédentes que le village était considéré comme un lieu où les esprits de défunts décédés de malemort étaient très nombreux et où les esprits de la nature étaient absents.

⁴⁵ En troisième partie, je consacrerai un chapitre à l'analyse de gestes rituels pratiqués par les nomades et les sédentaires.

⁴⁶ Le service militaire dure deux ans dans toute la Russie et, contrairement à la loi fédérale russe d'exemption de service militaire pour les ressortissants des peuples minoritaires, les Évenks effectuent tous leur service militaire et sont parfois même envoyés de force en Tchétchénie, d'où ils reviennent avec de graves dommages psychologiques. Les jeunes appelés subissent des sévices extrêmement violents (parfois même mortels) dans toute la Russie. On comprend alors que les Évenks tiennent à multiplier les rituels, afin d'assurer à leurs jeunes soldats bon voyage, service et retour en bonne santé. Ces rituels d'accompagnement cumulent repas collectif, chants de vœux, rondes chantées à répons, compétitions sportives en tous genres, danses sur de la musique moderne, etc.

toute personne franchissant le seuil d'une maison doit être copieusement nourrie et abreuvée, font partie des rituels communs aux deux milieux.

Nous avons vu également que la transmission du feu en lignée maternelle s'effectue tant en milieu nomade que sédentaire.

La majorité des règles de circulation dans et autour de la sphère domestique et du foyer sont impossibles à réaliser compte tenu de la planification et de la disposition des maisons. Ainsi les villageois effectuent-ils fréquemment (sans pour autant le faire remarquer) des tours de maison et de foyer. Néanmoins, l'interdit de circumambulation du poêle dans la taïga devient en milieu sédentaire un interdit de circumambulation de la table à manger. On pourrait comprendre la transformation de cet interdit, si l'on considère que dans la taïga le poêle est symboliquement « celui qui nourrit » (en tant que moyen de communication avec les esprits donneurs de gibier) et que dans le village, à défaut de dépendre de la chasse et de ses esprits, la symbolique de « celui qui nourrit » est transférée sur la table de repas.

Nous avons vu également le glissement (ou la conversion) d'un rituel et d'une représentation directement liés aux activités de chasse, vers le monde sédentaire. Il s'agit, tout d'abord du *nimat*, partage équitable rituel des produits de la nature qui, par extension, règle les alliances matrimoniales et construit la société en milieu nomade. En tant que partage du gibier, il est pratiqué au village, lorsque les sédentaires reçoivent de la viande depuis la taïga. En tant que logique d'alliance matrimoniale, le *nimat* reste structurant en milieu villageois. Enfin, en milieu sédentaire, en tant que logique économique basée sur le don et le contre-don, le *nimat* sert aux Évenks à construire leurs relations d'échanges marchands avec les allochtones, dans le but de survivre dans le cadre de l'économie de marché. Il s'agit ensuite de la notion de chance à la chasse (*siḱkèn*), qui, en milieu villageois et urbain devient « la chance à la vie ».⁴⁷

⁴⁷ Cf. « La chasse », « Renniculture » : « *Mata, nimak*, classement des individus », « Village » : « La nature à la rescousse », « La fête des éleveurs de renne (*uktèvvun*) ».

2.2.5.2.2 Cycle de vie et composantes de la personne humaine

Les rituels liés à la petite enfance font partie de ceux qui sont les mieux conservés en milieu villageois.⁴⁸ Tout d'abord, les villageois tiennent à ce que leurs bébés dorment dans les berceaux traditionnels *ba*, parce qu'ils les trouvent plus commodes que les berceaux occidentaux, mais aussi semble-t-il pour des raisons symboliques.

Ces berceaux de différentes tailles sont fabriqués par quelques uns des membres du groupe de parenté⁴⁹ et servent aux enfants (nomades ou villageois) d'une génération à l'autre au sein de ce groupe. Ils peuvent être occasionnellement prêtés à quelqu'un d'un autre groupe, mais doivent absolument revenir après utilisation au groupe de parenté auquel ils appartiennent. J'ai assisté par deux fois à de graves conflits au sein de groupes de parenté causés par la disparition de berceaux prêtés.⁵⁰

Tout comme les nomades, les sédentaires accrochent aux berceaux pendeloques métalliques et figurines diverses pour protéger l'enfant. Ils placent sous les oreillers des filles des ciseaux et sous celui des garçons, un petit couteau. Les villageois réalisent également avec beaucoup d'attention le rituel consistant à marquer de suie (prise du poêle ou d'une allumette) le front et le nez des bébés et enfants, afin « de les faire accepter par les différents feux » des maisons qu'ils visitent et des femmes qui viennent les voir.⁵¹

Les innombrables interdits liés aux bébés et aux enfants sont également respectés : ne pas laisser vide, sans les couvrir d'un linge, les berceaux et poussettes ; interdire aux enfants de jouer avec le foyer, comme par exemple en jetant des brindilles ou des papiers dans la bouche du poêle ; ne pas piétiner ou enjamber les affaires et jouets des enfants ; leur interdire de jouer avec leur ombre à la nuit tombée ; les empêcher de tourner sur eux-mêmes, surtout dans le sens contraire des aiguilles d'une montre⁵² ; ne pas les laisser s'asseoir sur le lit des anciens ; etc.

Sont également conservés d'autres petits rituels, comme la fumigation au lède des berceaux et des poussettes avant la première utilisation par un enfant et avant un long voyage. Sédentaires et nomades rasant les cheveux de leurs enfants à leurs premier et troisième anniversaires. Les cheveux sont placés par la mère dans un petit sac qu'elle conserve toute sa vie dans son étui à

⁴⁸ Du fait que, depuis les années 1980, la très grande majorité des femmes accouchent dans les maternités, les mères évenkes ont cessé de conserver comme le veut la tradition le cordon ombilical de leurs enfants, qu'elles gardaient précieusement dans leur sac à couture.

⁴⁹ Un membre du clan ou de l'ensemble des porteurs d'un même nom de famille ayant le même nom de clan.

⁵⁰ Selon Anisimov, qui cite Ryčkov (1922 : 105), chez les Évenks du Iénisséï, les berceaux *ba* ne devaient en aucun cas être cédés à un autre clan (Anisimov 1950 : 29).

⁵¹ Cf. « L'enfant du feu ».

⁵² Cf. « Des gens de toutes sortes, avec et sans *malu* ».

couture ou dans sa boîte à bijoux.⁵³ L'observation de ces préceptes et interdits à l'encontre des bébés et enfants relève de la responsabilité non seulement des géniteurs, mais aussi de tous les villageois. Les jeunes parents entendent donc chaque jour les conseils des aînées à ce sujet, comme si un enfant était l'enfant de tous - impression que l'on a également dans la taïga.

En milieu villageois, on retrouve également certains interdits ayant trait aux composantes de la personne et en particulier à la notion d'empreinte humaine *onnir*. Cette idée que toute personne laisse sur ce qu'elle touche (consomme, élève, revêt) une empreinte, un principe qui a une action positive ou négative sur les objets, les animaux et les êtres humains, est également omniprésente au village. En témoignent les discours des villageois sur les « sortes d'individus » qui peuplent le village⁵⁴ et les interdits suivants : la literie est empilée dans la journée en tête de lit comme dans la taïga, afin que personne ne puisse s'asseoir ou s'allonger sur cette dernière ; il est formellement interdit aux jeunes de s'asseoir ou de se coucher sur le lit des anciens, ou d'y mettre leurs affaires, sous peine de tomber gravement malade ; personne ne doit boire les fonds de verre d'alcool d'autrui, en particulier des anciens ou des individus connus pour leurs pouvoirs particuliers ; ne pas montrer un jeune enfant ou se présenter malade à un individu connu pour ses pouvoirs de nuire ; ne pas passer dans le dos d'un ancien, sous peine de tomber malade, etc.

On retrouve également les fumigations au lède (*ulgani-da*), qui semblent liées à cette notion d'empreinte humaine ou au désir de chasser certains esprits indésirables. Elles sont pratiquées dans différents cas de figure : une personne fumige son corps si elle ne se sent pas bien, démoralisée, fatiguée, vidée de son énergie ; un maître de foyer (homme ou femme) fumige toutes les pièces de sa demeure si plusieurs de ses habitants sont malades ; les maîtres de maison fumigent voyageurs et valises à l'aube d'un long voyage⁵⁵ ; une habitation, précédemment abandonnée doit être copieusement fumigée au lède avant d'être habitée ; un berceau ou un landau longtemps inutilisé doivent être également abondamment fumigés de lède ; on fumige aussi le costume du chamane avant chaque rituel et avant qu'il ne le revête ; enfin, revenant du cimetière, les accompagnateurs du défunt doivent être fumigés au lède et se

⁵³ Les cheveux coupés des enfants plus âgés et des adultes doivent être méticuleusement ramassés et jetés au feu, « pour ne pas avoir à les ramasser après leur mort ». Nomades et sédentaires partagent la représentation selon laquelle les défunts doivent ramasser tous leurs effets et en particulier ce qui appartient à leur corps (ongles et cheveux), avant de pouvoir partir dans le « monde d'en-bas ». Les Évenks prennent donc soin de raccourcir ce parcours post-mortem en envoyant directement de leur vivant cheveux et ongles dans le monde des morts par le biais du poêle.

⁵⁴ Je reprendrai l'analyse de cette conception en troisième partie, il s'agit des mêmes types d'individus que j'ai décrits dans le chapitre « Des gens de toute sorte, avec et sans *malu* ».

⁵⁵ On pourrait voir une similitude entre ce rituel sédentaire et la fumigation des caravanes de rennes avant une nomadisation (cf. « Soins et rituels pour les rennes domestiques »).

laver les mains à l'eau et au savon avant de prendre la collation collective. On peut donc s'interroger sur la fonction précise de ce geste rituel, se demander qui, de l'empreinte humaine, de l'esprit indésirable ou de l'esprit de défunt décédé de malemort, la fumigation au lède est-elle censée faire fuir ? L'intention y est-elle vraiment uniquement de déloger ?⁵⁶

On retrouve également, cette fois chez les nomades, chez les villageois et chez les citadins, certains troubles éprouvés au printemps. Selon les nomades, ces troubles nerveux ou émotifs, ressentis par les femmes enceintes, les *olon*,⁵⁷ les épileptiques, les somnambules et certaines jeunes personnes, sont directement liés à la renaissance de la nature après de longs mois de neige.⁵⁸ Alors comment les villageois et les sédentaires, considérés comme évoluant dans un espace dépourvu d'esprits de la nature, peuvent-ils éprouver ces troubles ? S'agit-il vraiment, dans cette représentation uniquement d'esprits de la nature ? Ou bien encore, est-ce là l'idée que, selon les représentations évenkes, la force de la nature en période de renaissance est si puissante, qu'elle traverse les frontières de son propre monde pour atteindre physiquement les Évenks, où qu'ils soient ? De nombreux sédentaires villageois ou citadins disent éprouver le sentiment d'être reliés à la nature, constamment et où qu'ils se trouvent, se justifiant par la simple phrase : « nous sommes les enfants de la nature, et ce n'est pas parce que nous vivons en sédentaires que nous ne lui appartenons plus ! ».⁵⁹

Les villageois pratiquent également le rituel de dépôt de rubans offrandes (*ulgani-da*) dans différents cas de figure. Nous avons vu que lors des mariages, au dessus de la porte d'entrée de la maison où avait lieu la cérémonie, les Évenks accrochaient des rubans de couleur à une ficelle.⁶⁰ Lors des rituels collectifs, les villageois installent des rubans de tissus aux couleurs vives à différents endroits de l'espace du rituel de renouveau *ikènipkè*, mais aussi aux piquets de leurs tentes, lors de la fête des éleveurs de renne. On trouve aussi de nombreux dépôts de rubans dans les arbres des cimetières. Individuellement et au quotidien, les Évenks villageois accrochent des rubans, des cigarettes, des bonbons, de la nourriture, etc., à certains endroits des rivières et passages de cols difficiles le long des routes reliant leur village à la ville ou à d'autres destinations lointaines. En revanche, on ne trouve pas de rubans offrandes près des aires d'habitation ou des maisons.

⁵⁶ En troisième partie, je proposerai quelques analyses de ce geste rituel chez les Évenks des trois types sociaux.

⁵⁷ J'ai déjà évoqué ces personnages ayant, entre autres, des réactions incontrôlées lorsqu'on les effraie (cf. « Calendrier des Évenks nomades » : « Premier printemps »).

⁵⁸ Cf. « Calendrier des Évenks nomades »

⁵⁹ Dans ce paragraphe, j'ai utilisé le mot « nature », comme le font les Évenks, y comprenant tant l'univers naturel que les esprits qui le peuplent.

⁶⁰ Après la cérémonie, ces rubans sont décrochés et conservés dans un petit sac par la jeune épouse.

Les villageois ne disposent donc pas tout à fait aux mêmes endroits que les nomades les rubans *ulganivun*. En milieu nomade, ces rubans sont majoritairement déposés sur l'espace du campement et dans les autres sections dites *domestiques* de l'espace (près des tentes, sur l'enclos à rennes, le long des routes, aux passages de rivières, de cols, aux endroits où les esprits de défunts décédés de malemort se sont manifestés, y compris sur les lieux de très anciens campements).⁶¹ En revanche, au village ces rubans sont accrochés dans les espaces où ont lieu les rituels collectifs et majoritairement dans l'espace se trouvant hors de l'aire du village (rivière où a lieu la fête des éleveurs, forêt où a lieu l'*ikènipkè*, cimetière et routes). Ces espaces hors de la zone d'habitation intensive sont aux yeux des villageois des aires relevant de la « nature » et donc, comparativement au village, elles sont vues comme *sauvages*. Ainsi, un rituel qui, dans la taïga, est affilié à l'espace *domestique*, devient en milieu sédentaire affilié à l'espace *sauvage* (selon les représentations sédentaires). L'espace domestique des sédentaires, le village, ferait-il figure de lieu *profane*, dépourvu d'esprits (en dehors des *bèlbuka* et de ceux que l'on atteint par le truchement des foyers des maisons), tandis que son pourtour « naturel » est le lieu privilégié pour la réalisation des rituels collectifs, saisonniers et totalisateurs, comme si les Évenks villageois ne pouvaient se passer de « nature », d'environnement naturel symboliquement vierge de présence humaine, pour effectuer leurs rituels collectifs ? Les villageois n'éprouveraient-ils donc plus la nécessité de défendre leurs habitations contre les esprits de morts ? Ou encore ces figures d'esprits ne seraient-elles plus vues par les sédentaires comme aussi dangereuses que par les nomades ?⁶² Devrait-on y voir une mutation de la fonction de ce geste rituel de dépôt de rubans ? Dans la taïga, il semble, dans la plupart des cas, avoir pour fonction de protéger les vivants contre les esprits des défunts décédés de malemort ou autres esprits de morts. Dans les rituels des villageois, il semble être devenu plus qu'autre chose une sorte « d'offrande aux esprits de la nature », comme disent les villageois et les intellectuels.⁶³ Y aurait-il eu un changement dans la fonction symbolique de ce geste rituel entre le monde nomade et le monde sédentaire ?⁶⁴ Il faut aussi prendre en compte que dans la taïga, les monuments funéraires, les campements des ancêtres (et donc, quelques esprits des morts) sont éparpillés dans l'immense espace de la

⁶¹ Cf. « Des rubans de couleurs pour protéger la vie ».

⁶² Nous avons vu en effet que les nomades sont si terrorisés par ces esprits que, pour éviter leur lieu d'existence supposé, ils parcourent plusieurs dizaines de kilomètres supplémentaires.

⁶³ À l'exception sans doute des rubans de la cérémonie de mariage qui sont momentanément installés dans la maison où se déroule ce rituel collectif.

⁶⁴ Je proposerai en troisième partie une analyse des gestes rituels *ulgani-da* chez les nomades et chez les sédentaires (cf. « Variations de deux gestes rituels »).

taïga, tandis qu'au village, les tombes sont parquées ensemble dans un même espace restreint en marge du village.

On retrouve également ces rubans, avec une grande profusion, souvent joints à la fumigation de lède dans les spectacles folkloriques et rituels organisés par les intellectuels villageois, lors des commémorations des soldats évenks de la Deuxième Guerre Mondiale, de la fête du travail, de l'inauguration d'un bâtiment, de l'accueil d'une personnalité de la ville, etc. Bien que ce genre de scènes soient ouvertement d'ordre folklorique, les dépôts de rubans et la fumigation au lède y sont présentés et compris par les villageois comme des actes pouvant être suivis d'une certaine efficacité rituelle.⁶⁵

2.3.6 TYPE SOCIAL VILLAGEOIS

2.2.6.1 *Facteurs de distinction entre individus, sphère d'influences et identités*

Au sein du type social villageois, les facteurs de distinctions entre individus sont bien plus nombreux que dans la société nomade. Ils relèvent tant de la parenté, des relations de séniorité, de la hiérarchie professionnelle, que de la hiérarchie économique. Toutes ces distinctions s'expriment rarement à la fois, et chacune prend place dans un contexte différent. L'importance de tel ou tel facteur varie d'un village à l'autre, selon son développement économique et la richesse ou le type d'activité majeur de sa population.

Au village, l'appartenance à un clan, à un sous-clan (groupe de gens appartenant au même clan, et portant un même nom de famille) ou à un réseau hydrographique (« gens de Gonam », « gens d'Aldan » et « gens de l'Olëkma »)⁶⁶, s'exprime bien plus souvent qu'au sein de la taïga. Est-ce parce qu'en milieu sédentaire la concentration démographique est plus importante et met en contact constant des groupes ou des gens qui spontanément ne l'auraient pas été ? Les Évenks, nomades ou sédentaires, disent d'ailleurs qu'« ils ne sont pas faits pour vivre ensemble », dans ce sens que la concentration de nombreux groupes de parenté ou de sous-groupes régionaux engendre une situation sociale trop difficile à gérer pour eux, qui a

⁶⁵ Ces rubans *ulganivun*, accrochés sur une ficelle, ou à de petits arbres (réels ou bien symbolisés) sur les scènes de spectacles, les perrons de différents bâtiments, etc., ne relèvent pas tout à fait du même genre de gestes rituels, que lorsque ces rubans sont accrochés dans la forêt par chaque individu lors des rituels. Même s'ils sont porteurs d'une symbolique commune, ils diffèrent en ceci que les *ulganivun* des scènes de spectacles, des séances inauguratrices ou commémoratives semblent avoir aussi pour but de « représenter » la tradition ou le rituel et font partie d'un scénario émanant d'une seule personne (au même titre que costumes, mouvements de danse et décor), et ne relèvent donc pas d'un geste spontané et individuel comme lors des autres types de dépôts de rubans *ulganivun*. Y aurait-il une sorte d'échelle de valeur, de charge symbolique dans les différentes pratiques d'un même geste rituel ? (cf. troisième partie : « Une hiérarchisation de charge symbolique parmi les rituels »)

⁶⁶ Cf. « Gestion de l'espace et du temps pour l'exploitation des ressources naturelles »

pour conséquence un mal être social et l'augmentation des suicides. Dans la taïga en revanche, les Évenks se regroupent selon une logique bien rôdée, qui trouve sa justification dans les activités saisonnières, les relations économiques, de parenté et d'alliance.⁶⁷

La population évenke des villages s'organise en deux « camps » (qui semblent fonctionner comme des moitiés), affiliés chacun à un réseau hydrographique. Les membres de ces deux « camps » (ou moitié) mènent une vie sociale relativement séparée, ou du moins aiment-ils à le faire croire. Par exemple, lors de mon deuxième terrain, j'avais été invitée par les Kolesov du clan *buta*, « gens de Gonam », et ces derniers faisaient en sorte que je ne rencontre pas les « gens d'Aldan », allant même jusqu'à tenir sur eux des propos diffamatoires. Il m'est souvent arrivé de me faire sévèrement gronder par les membres du clan *buta* ou par l'ensemble des « gens de Gonam » lorsqu'ils apprenaient que j'avais aussi travaillé avec des « gens d'Aldan ». Deux ans plus tard, lorsque je choisis pour terrain de prédilection les campements de nomades du réseau hydrographique d'Aldan, les « gens de Gonam » m'ont boudée plusieurs mois, me disant que j'aurais dû savoir rester « la Française des gens de Gonam ». Certains même, sur le ton de la plaisanterie, ont exigé devant moi quelques compensations aux « gens d'Aldan » pour mon passage dans leur « camp ». Cette séparation en deux moitiés et le fait que les Évenks tiennent à se montrer distincts les uns des autres, n'empêche pas les amitiés ou les relations en tout genre, y compris les intermariages (à condition que les intéressés soient de clans différents) entre les membres de ces deux « camps ».

Chez les nomades, comme chez les sédentaires, le mariage exogame par excellence est celui qui unit deux personnes issues de clans et de « camps » (fonctionnant donc en moitié exogame) différents. Néanmoins, au sein d'un même village, une part importante des mariages a lieu entre des membres d'un même « camp », laissant ainsi entrevoir une tendance à l'endogamie de village. Ces « camps » seraient donc des moitiés plus idéologiquement que fonctionnellement. Un clan évenk d'un village donné ne peut faire partie que d'une seule moitié. Néanmoins, ce principe de classement est beaucoup moins net lorsqu'on considère ce phénomène sur plusieurs villages. Certains clans, comme les *buta* ou les *dojoj* sont immenses et on en retrouve des membres dans plusieurs villages de la région des monts Stanovoï et Iablonovyï. Ainsi, par exemple, les *buta* (Kolesovy, Pudovy, Naumovy, Stručkovy⁶⁸) du

⁶⁷ Cf. « Collectivisation massive et sédentarisation », « Les villages Évenks de notre région », « Calendrier des Évenks nomades » : « L'été ».

⁶⁸ Le -y accolés à tous les noms de famille correspondent au pluriel du russe.

village de Iengra sont des « gens de Gonam », tandis que les *buta* (Pavlovy, Kolesovy) de Ust'-Njukža se classent comme « gens d'Aldan ». Autre exemple, les *doŋoj* (Markov, Konstantinovy, Savviny) de Iengra sont « gens de Gonam », tandis que les *doŋoj* (Savviny, Nikolaevy) de Ust'-Njukža, sont des « gens d'Aldan ». ⁶⁹ Il semble que l'affiliation à un réseau hydrographique de référence se fasse en fonction de la rivière principale où nomadisaient les ancêtres en ligne patrilinéaire de ce groupe, en remontant jusqu'il y a environ une dizaine de générations. Dans la plupart des cas, ce réseau hydrographique reste celui où nomadise le dit groupe aujourd'hui. Mais, j'ai vu certains clans, comme les *dènmè* (Dmitrievy, Andreevy) hésiter parfois dans leur affiliation hydrographique. En effet, les Andreev par exemple ont été au cours de l'histoire ballottés d'une rive à l'autre, nomadisant tantôt dans le réseau hydrographique de Gonam, tantôt dans celui d'Aldan. Cette hésitation dans leur affiliation ne semble pas les gêner dans les choix d'alliance matrimoniale. On voit donc que cet attachement à un réseau hydrographique de référence est une marque d'origine territoriale servant à distinguer non seulement les clans entre eux, mais aussi les sections géographiques (ou sous-groupes) d'un même clan ; et en même temps, il sert de référence en terme de choix d'alliance et sert de principe d'organisation sociale qui connaît son paroxysme au village.

Au sein de chaque moitié, la référence à un clan et à un sous-clan est aussi importante. On fait référence à ces appartenances lorsqu'il s'agit de décider d'une alliance ; lors des cérémonies de mariage, quand les deux partis sont en concurrence pour faire monter la dot et le prix de la fiancée pour se montrer le plus riche et le plus généreux ; lors des compétitions les jours de rituels collectifs ; et lors des conflits oraux ou physiques. ⁷⁰

Si dans la taïga on entend très rarement les Évenks faire référence à leur clan (à moins que le discours porte sur le passé, les conflits ou les choix d'alliances), c'est chose très courante dans les discussions quotidiennes des villageois, comme si le clan prenait en contexte sédentaire une autre texture, une fonction nouvelle plus affirmée, plus ostentatoire. Ceci semble dans la logique des choses si l'on considère que la vie sédentaire oblige à une certaine transformation sociale et économique de cette société de chasse vers une société à économie cumulative (les sédentaires possèdent des terrains, des maisons, des véhicules, etc.). La valse hésitation que connaît la société nomade entre mentalité de chasse, -sans richesse durable, où l'on se regroupe entre membres de clans différents-, et mentalité d'élevage, -où il suffit de posséder

⁶⁹ Ce système d'opposition de deux moitiés fonctionne principalement au sein d'un village donné et chaque village a ses propres oppositions. Aussi, en tant que système de référence en matière d'exogamie idéologique, ce principe est-il valable dans un seul village à la fois et le nom de clan est la référence exogamique sûre et prééminente.

⁷⁰ Cf. « La fête des éleveurs de rennes *uktèvun* ».

un grand troupeau pour préférer se regrouper en lignée patrilinéaire nombreuse-, semble prendre fin ici, en milieu sédentaire, où l'accroissement des biens conduit à préférer le regroupement du clan en lignées patrilinéaires fortes, « nombreuses » et vivant de manière compacte.

Au sein des clans, les membres des sous-clans (ensemble de porteurs d'un même nom de famille) semblent tenir à leur indépendance et à marquer leur force en tant que groupe de parenté. Lors des compétitions, les appels à regroupement font en premier référence au nom de famille, avant de faire référence au nom de clan. Et ce sont ces sous-clans qui savent se regrouper sous l'égide du nom de clan à certains moments, comme lors des décisions d'alliances, des cérémonies de mariages ou lors des conflits. Le lieu de prédilection où s'exprime l'appartenance à ces grands groupes de parenté (moitié, clans et sous-clans) est le village : lors des moments de rassemblement (nomades et villageois confondus) et au quotidien chez les villageois, comme si le fait de vivre en sédentaires regroupés obligeait à affirmer d'avantage et de manière souvent ostentatoire son appartenance à de grands groupes de parenté.

Les relations de séniorité changent également en contexte sédentaire. Alors qu'ils sont éparpillés dans les campements nomades ; en milieu villageois, les anciens se voient regroupés en une couche sociale. Le statut des anciens est partout fort, ils sont ceux qui détiennent le savoir, ceux qui ont l'autorité et à qui l'on doit le respect. Ce qui change, en revanche, c'est la valeur. Dans la taïga, un ancien non autonome sera toujours respecté et écouté pour ses conseils, mais perdra son pouvoir décisionnel dans les activités de subsistance et sera hiérarchiquement moins important que ses cadets. Au village, les anciens ont plus de pouvoir que dans la taïga, sans qu'il s'agisse pour autant d'un pouvoir absolu. Économiquement forts de leur retraite mensuelle, ils sont souvent les plus riches de la famille nucléaire, ce qui procure à certains un pouvoir particulier. Sont particulièrement puissants les anciens, autonomes ou non, qui sont à la tête d'un groupe « nombreux ». Ils règnent alors sur leur nombreuse descendance, décidant des alliances, des choix économiques, réglant les conflits entre les membres de ce groupe, élevant, quand ils le peuvent, les petits-enfants, etc. Les anciens réunis au village ont une sphère d'influence non négligeable, car on entend autour de chaque événement ou décision les villageois dire « les anciens ont dit qu'il fallait faire ainsi ». En 1997, au début de l'impact des propagandes millénaristes sur les Évenks on

entendait dans la bouche de toutes les femmes sédentaires « les anciens ont dit qu'il ne fallait plus faire d'enfants ! » et 1998 fut une année à bas taux de natalité.⁷¹

Comme nous l'avons vu, le type social villageois connaît une hiérarchie économique qui n'existe pas dans la société nomade. Si dans la taïga il existe des groupes nomades plus riches que d'autres en rennes, cet écart économique entre les individus semble atténué ou du moins mieux vécu, grâce aux lois d'entraide et de partage qui régissent les relations entre ces groupes. Au village, ces lois d'entraide et de partage semblent disparaître peu à peu, pour laisser place à l'individualisme. Dans le cadre de cette nouvelle hiérarchie, basée sur l'écart riche/pauvre, liée à l'entrée dans l'économie de marché des Évenks, nous avons vu apparaître certaines tensions sociales et discriminations entre individus. Ainsi le type social villageois évenk est-il aujourd'hui constitué d'une population connaissant de forts écarts de fortune, puisque certains ne mangent pas tous les jours, vivent dans des maisons tombant en ruine, tandis que d'autres possèdent plusieurs maisons bien entretenues, des véhicules et peuvent se permettre d'acheter des ordinateurs à leurs enfants. Ces différences de fortune peuvent se trouver au sein d'un même groupe de parenté, dont les membres continueront à se rendre visite et s'entraideront. Aussi ne peut-on vraiment affirmer que cette nouvelle hiérarchie économique divise complètement la société villageoise, mais au cours des trois dernières années, on assiste à une raréfaction progressive des relations entre riches et pauvres, même s'ils font partie du même groupe de parenté. Ce dernier processus de mutation sociale, qui fait disparaître peu à peu les lois d'entraide, y compris au sein d'un même groupe de parenté, est l'un des plus critiqué et désapprouvé par les Évenks villageois et par les nomades. « Les gens sont devenus mauvais ! » disent parfois les nomades revenant du village.⁷²

La hiérarchie professionnelle intervient également dans les relations entre individus et nous avons vu que l'expression de cette hiérarchie se fait en fonction des contextes et du cadre d'activité. En dessous de cette hiérarchie, se trouvent les chômeurs, ceux qui survivent d'emplois journaliers et occasionnels (« *kalym* »), les femmes de ménage, les hommes à tout faire et les employés des administrations. L'échelle hiérarchique continue ensuite vers le haut, selon la logique socioprofessionnelle occidentale, en fonction des postes occupés. Le personnel soignant, les enseignants et les hauts fonctionnaires des administrations ont un

⁷¹ Ils ont dû changer d'avis, car les années suivantes furent assez fructueuses en la matière.

⁷² Ces lignes décrivent une situation plus proche de celle du village de Iengra, bien plus avancé dans son entrée dans l'économie de marché, que d'autres villages comme Ust'-Njukža, Urkima, Tokko, Tjanja, etc., dont la population évenke est majoritairement pauvre. Ainsi ces lignes ne collent-elles pas à la réalité de tous les villages évenks, mais caricaturent un schéma socio-économique dont on ne peut que supposer qu'il ira en s'affirmant et/ou s'étendra à plusieurs villages au cours des années à venir.

statut particulièrement important. Ils constituent la base de ce que j'ai appelé « les intellectuels ».

L'une des caractéristiques majeures du type social villageois est le rôle socio-économique crucial joué par les femmes, qu'elles soient intellectuelles ou non. D'une part, l'immense majorité des intellectuels sont des femmes, et d'autre part, ce sont très souvent les femmes qui assument financièrement la survie de la famille. Nous avons vu que les familles monoparentales dont le chef de famille est une femme étaient de plus en plus nombreuses. Dans les autres familles, les hommes sont souvent absents pour différentes raisons : ils travaillent loin (à la ville ou dans la taïga), où ils s'adonnent trop souvent à la consommation d'alcool et ne sont donc pas de véritables soutiens de famille. Enfin, lorsque les hommes reçoivent leur salaire, ils le donnent immédiatement à leur épouse ou à leur fille, uniques décideurs du budget familial. Ainsi, en milieu villageois, les hommes font-ils moins figure de héros que dans la taïga ; ils sont souvent relégués au rôle de pourvoyeur de finance, tandis que les décisions du quotidien appartiennent aux femmes. Ceci ne leur enlève pas leur rôle éducatif auprès des enfants et les mères tiennent à ce que ces derniers conservent un profond respect envers leur père, même si il boit. Néanmoins, ce courant a tendance à s'inverser depuis les trois dernières années, où les hommes sont de plus en plus nombreux à cesser de boire, trop désireux de participer activement à l'éducation de leurs enfants, aux décisions importantes prises par la famille nucléaire, et à récupérer un statut valorisé.⁷³

2.2.6.1.1 *Les intellectuels*

Ces intellectuels, dont je donnerai quelques portraits dans les paragraphes suivants, sont l'un des moteurs principaux du type social villageois. Ensemble, ils mènent de front différents types d'activités politiques, culturelles et rituelles. Ils se sentent investis du devoir de sauver les leurs du néant culturel, de l'abîme politique et par leurs actions, ils s'instaurent leaders tant politiques, intellectuels, culturels, que rituels au sein de leur village. Sincèrement soucieux du devenir des Évenks de leur village et des Évenks en général, certains d'entre eux affirment : « Si je n'avais pas été intellectuel, j'aurais sans doute été chamane, pour faire le bien de ma société ! C'est aussi ce que fait le chamane, dans sa vie, il agit pour le bien des siens, pour que les siens survivent, et bien moi, je fais pareil, et dans tous les contextes,

⁷³ Le phénomène d'évincement de l'homme de la sphère active ou décisionnelle de la cellule familiale est observé dans toute la Russie et chez de nombreux peuples.

politique, économique, culturel et rituel, car c'est bien de notre survie qu'il s'agit ! En ceci, intellectuels et chamanes sont identiques ! »⁷⁴

Le statut de ces intellectuels est important, ils sont des figures respectées et écoutées, mais sont également parfois vivement critiqués, comme tout Évenk qui se distingue de l'ensemble de la population en réussissant quelque projet qu'il a entrepris.⁷⁵ On les accuse souvent, comme les membres de la classe émergente de commerçants, de n'agir que pour leur propre bien, pour leur propre carrière et de « se servir du peuple pour faire leur propre fortune » (*sobidavi*). Les dessert le fait qu'il n'y a pas au village de réunion régulière pour informer la population évenke de leurs actions. Aussi les renseignements qu'ils obtiennent lors de leurs différentes démarches et projets restent-ils confinés à leur propre savoir. Une partie de leurs actions restent également dans l'ombre. Par exemple, au village de Iengra, les intellectuels avaient réussi à faire éditer plusieurs manuels de langue évenke dans le dialecte local, mais, une fois édité, ce manuel ne fut jamais distribué aux enfants du village qui continuèrent à apprendre l'évenk sur les vieux manuels basés sur le dialecte de Krasnoïarsk. Cette mauvaise cohésion entre les intellectuels et la population, et ce manque d'informations sont peut-être dus à la suspicion, au sens critique trop aiguisé des villageois à leur égard. Maintes fois, j'ai entendu ces intellectuels exprimer leur douleur de ne pas être suivis ou si peu soutenus par les leurs : « J'essaie de faire quelque chose pour les villageois, j'y laisse toute mon énergie, je délaisse ma famille pour cela et me voilà accusé des pires intentions, c'est vraiment très pénible de travailler ainsi ! Eux en revanche, ils ne font rien pour la communauté et attendent tout de nous ! »⁷⁶ Certains jeunes intellectuels, trop effrayés par le jugement des villageois, abandonnent certaines de leurs actions dès la première année. Il existe des intellectuels dont les villageois sont fiers et aiment vanter les mérites et les talents, mais ces derniers sont ceux qui ont fait les preuves de leur action envers la collectivité. En somme, ce que la population villageoise évenke a beaucoup de mal à supporter, c'est la

⁷⁴ Les intellectuels ne se prennent pas pour autant pour des chamanes, mais associent leur rôle à celui de ce spécialiste rituel. Le chamane Savej Vasil'ev soutient cette similitude de fonctions et reconnaît lui-même le rôle crucial pour la société de cette catégorie de personnes. J'ai souvent assisté à des conversations où le chamane encourageait les intellectuels à continuer leurs actions (y compris rituelles) pour le bien des Évenks, « pour que la vie continue », selon ses dires. Ce chamane a pour sujet de prédilection l'analyse de la société évenke, tant d'un point de vue politique, social, que rituel, et il propose souvent des solutions économiques très modernes pour la survie des Évenks. Néanmoins, on ne peut pas dire qu'intellectuels et chamane agissent de conserve.

⁷⁵ La proportion d'intellectuels est assez faible par rapport au reste de la population et cette proportion varie d'un village à l'autre. À Iengra, on en compte une trentaine, à Ust-Njukža, moins d'une dizaine, à Tjanja, sept ou huit, etc.

⁷⁶ On retrouve ici la critique de ce trait de caractère dit « passif », hérité de la période communiste, des Évenks sédentaires et de la population villageoise en particulier, et que les Évenks déplorent eux-mêmes (cf. « Une période faste, mais néfaste (1970-1980) », « Valeurs et parcours de vie », « Adaptation villageoise : émergence de l'idée de profit individuel »).

réussite individuelle, dont les bénéfices réels ou symboliques ne peuvent se partager. À ce sujet un exemple me semble particulièrement parlant. Faina M. Lekhanova, institutrice, l'une des intellectuelles les plus puissantes du village de Iengra, avait été proposée par le rectorat de Iakoutsk, pour participer au concours fédéral des instituteurs de Russie. À l'annonce de cette nouvelle, la population fut offusquée et tout le monde disait, « elle veut faire son intéressante, elle n'a aucune chance ». Contre toute attente, F. Lekhanova obtint la première place de ce concours et tout le village changea brusquement d'avis: « Elle est formidable ! C'est un sacré bout de femme, elle a gagné devant plusieurs milliers d'instituteurs russes, grâce à elle la Russie saura que les Évenks sont des gens biens et instruits ! Ça, c'est une femme de chez nous ! »

Les activités politiques des intellectuels sont de différents types selon les postes qu'ils occupent. Dans les villages, où ils sont à la tête d'écoles, d'administration, etc. leurs actions consistent à obtenir auprès de la ville des subventions pour construire ou aménager des écoles, des centres culturels, des bibliothèques ; pour organiser des rituels de renouveau et autres fêtes, des mini-ateliers de souvenirs, des conférences ; pour assurer la publication de manuels scolaires, etc. Les plus courageux d'entre eux tiennent tête aux administrations des centres urbains et s'efforcent de veiller à ce que les sommes versées en compensation par les entreprises minières soient entièrement redistribuées au village ou tentent d'empêcher ces entreprises d'étendre leur territoire d'exploitation. Ils ont cette possibilité dans les régions où existent les coopératives familiales, mais entre 1990 et 2003, certains ont été assassinés (Vladimir Kolesov, Vadim Numov, M. Alekseev, et d'autres encore) et les autres ont cessé au bout de deux ou trois ans ce genre d'activité, s'en retournant brusquement à des actions purement culturelles, éducatives ou rituelles. Certains d'entre eux se trouvent nommés à des postes au sein de l'Association des Peuples du Nord, comme F. Lekhanova, et tentent de défendre la cause évenke devant la scène internationale. Les intellectuels qui occupent encore des postes administratifs haut placés et les chefs de coopératives familiales se voient contraints de négocier avec les entreprises minières et les administrations des centres urbains la cession des terres allouées à leurs coopératives contre des compensations financières, qui leur servent à améliorer ou construire les infrastructures éducatives, culturelles, voire rituelles pour leur village. Tout le monde au village est au courant de ces transactions au goût amer, les villageois s'insurgent contre leur faible pouvoir à défendre leurs droits et à protéger leurs terres, mais tous affirment qu'il n'y a pas d'autre choix possible et se résignent à troquer leur portion d'environnement naturel contre quelques bâtiments et fêtes. Ce sujet de discussion est en général évité, car trop douloureux. Pour se justifier, les intellectuels disent, en parlant de

l'administration urbaine et des entreprises minières : « Puisqu'ils meurtrissent notre terre natale et nous en chassent, autant qu'ils financent l'éducation de nos enfants, afin qu'ils puissent s'adapter au monde industriel et moderne ! »

Ces intellectuels tentent également de trouver d'autres types de fonds pour réaliser leurs projets culturels, éducatifs ou rituels auprès des fondations internationales, comme SOROS, IREX, The Eurasian Foundation, etc., mais reconnaissent ne pas avoir la formation nécessaire pour présenter avec la bonne tactique leurs projets à ces différents organismes.

Tout comme leurs activités politiques, les actions culturelles, éducatives ou rituelles des intellectuels sont destinées à toute la population de leur village. En dehors des publications d'ouvrages scolaires ou consacrés à l'histoire des Évenks et des actions ci-dessus mentionnées, les intellectuels s'efforcent d'envoyer les enfants de leur village dans différentes compétitions sportives, concours de danse, ou diverses représentations interrégionales de danses folkloriques ; d'organiser les cérémonies commémoratives ou inauguratrices et les rituels qui les accompagnent ;⁷⁷ se rendent à la demande des administrations des centres urbains à la ville pour quelques représentations théâtre-folkloriques et rituelles lors de grands événements locaux, et en tirent quelques rémunérations ; ils trouvent également les financements pour réaliser les rituels collectifs *uktèvun* et *ikènipkè* ; et décident des rituels anciens à reconstruire, etc.

Dans le cadre des reconstructions de rituels, les intellectuels font appel à une catégorie particulière de personnes pour rédiger les « scénarios » de ces rituels et effectuer les gestes rituels. Pour effectuer les gestes ou prononcer les paroles rituelles, ils font appel aux anciens des villages. Pour composer les scénarios des nouveaux rituels, ils s'adressent de préférence à des enfants de chamane qui ont suivi quelques années d'études supérieures ou des stages de formation professionnelle. Ces personnages, au confluent de deux cultures, de deux savoirs, ceux de leur père ou mère chamane et ceux du monde occidental et moderne qu'ils ont côtoyé, écrivent ce dont ils se souviennent des rituels ou des récits d'antan et s'inspirent aussi parfois des rares ouvrages ethnographiques qu'ils connaissent. C'est sur la base de ces souvenirs, qu'ils proposent un « scénario » pour le rituel collectif, que les intellectuels révisent ensuite à leur manière. Ces anciens rédigent également les discours et paroles rituelles que prononceront les intellectuels. Cette reconstruction de toutes pièces des rituels d'antan ne semble nullement les gêner, bien au contraire, « Ce sont les gestes et mots de nos ancêtres, ça ne peut que nous faire du bien de nous en souvenir, de commémorer nos ancêtres ! », disent-

⁷⁷ Cf. « Village », « Gestes rituels et rites individuels ».

ils. Ces anciens proposent aussi les chorégraphies du groupe de danse et la théâtralisation des rituels ou événements festifs d'antan, comme la fête de l'ours.⁷⁸ Les intellectuels disent tenir à cette intervention centrale des anciens dans la conception et la réalisation des rituels de renouveau, car, disent-ils « ce sont eux qui connaissent la tradition ! » Jusqu'à il y a trois ou quatre ans ces services étaient rendus gratuitement par les anciens. Puis, avec la crise économique, l'apparition d'un budget conséquent pour la réalisation de ce rituel et le début de la rémunération des danseurs folkloriques lorsqu'ils se déplacent en ville pour leurs représentations, ces anciens ont exigé d'être payés pour intervenir dans les rituels, comme pour en rédiger scénarios, chorégraphies ou composer les costumes. Pour justifier sa demande de rémunération, l'un de ces anciens, dont je tairai le nom par discrétion, me dit « Pourquoi ne serais-je pas payé moi aussi, la ville a donné de l'argent pour réaliser la fête, l'ensemble folklorique en reçoit et pourquoi pas moi, d'autant que je n'ai même pas d'argent pour nourrir ma famille et payer les études de mon fils. Alors pourquoi ne recevrai-je pas d'argent pour transmettre ce savoir que je tiens de mon père chamane ?! » Cette relation financière au sein des rituels est nouvelle pour les Évenks et n'existe que dans trois villages sur les huit qui pratiquent l'*ikènipkè*. Le chamane Savej Vasil'ev, quant à lui, refuse toute rémunération ou don en échange des rituels qu'il effectue. Il affirme que s'il prenait de l'argent ou des dons d'animaux de la part des gens pour qui il «joue», il perdrait automatiquement ses pouvoirs et mourrait dans de terribles souffrances : « C'est la nature qui me donne la force de jouer, les esprits m'aident pour que j'aide les miens, la nature appartient à tout le monde, et si je profite de leur aide pour m'enrichir, ils me quitteront, c'est pourquoi je n'ai pas le droit de me faire payer pour ça, sinon les esprits me reprendraient leurs forces, ils me quitteraient et je mourrais », dit-il pour toute explication. Il semble donc qu'en même temps qu'apparaissent les notions d'espace *profane* (le village) et d'espace *sacré* (environnement naturel entourant le village où se déroulent les rituels collectifs), émerge l'idée de rémunération des actants des rituels collectifs. Néanmoins, il s'agit ici moins d'une réalité générale représentative de tous les villages que d'un modèle émergent, dont on ne peut que supposer qu'il a certaines chances de s'affirmer et de se répandre dans les années à venir.

Les intellectuels ont d'autres alliés en matière d'action rituelle. Il s'agit des enfants et adolescents, qui tous participent aux concerts, rituels de renouveau et autres manifestations culturelles ou rituelles. Tous les enfants ou jeunes des villages sont des artistes de scènes confirmés, capables de danser ou chanter les rondes traditionnelles, comme de réaliser des

⁷⁸ Cf. « Le rituel de renouveau *ikènipkè* »

spectacles de rock acrobatique ou de danser sur les rythmes endiablés de la techno. Ils endossent tous les costumes avec joie, de l'évenk traditionnel, à la tenue des années 1950, en passant par le costume stylisé d'un chamane et se prêtent avec enthousiasme et énergie à toutes les représentations culturelles ou rituelles. Ce sont eux les petits acteurs des rituels théâtralisés lors de l'*ikènipkè*, des concerts, des cérémonies commémoratives ou inauguratrices en ville, etc. Ils entretiennent des relations très proches et de grande confiance avec les intellectuels, qu'ils trouvent les plus actifs et prometteurs des adultes. Les intellectuels ont en effet un rôle majeur dans le maintien de ces groupes de danses folkloriques, qui sont souvent le seul lieu de rencontres et d'activités régulières des enfants et adolescents. En ceci comme en d'autres points, l'action des intellectuels est des plus vitales pour le maintien chez la jeunesse de sentiments et valeurs comme l'espoir ou le sens de l'action. De nombreux villageois affirment que sans le groupe de danse traditionnel, le taux de suicide chez les adolescents serait bien plus important.

Les intellectuels des villages agissent pour la société chacun à leur manière au sein de leur profession et dans le cadre de leurs compétences. La moitié d'entre eux s'investissent au-delà de leur sphère de compétences professionnelles. Il arrive souvent qu'au sein des villages, ils se trouvent des alliés chez les allochtones (russes, arméniens, bouriates, ukrainiens, etc.) qui occupent différents postes, comme directeurs d'école, directeurs d'administration, instituteurs, professeurs de danse ou d'arts plastiques, etc. Certains intellectuels, refroidis par de mauvaises expériences ou par la médisance de la population, restreignent leur sphère d'activité à leurs tâches professionnelles qu'ils s'attachent à remplir le mieux possible. Tous ensemble, activistes ou non, ils sont le moteur de la société et disent agir de conserve pour assurer aux Évenks le meilleur passage possible à l'économie de marché, à la modernité, tout en conservant les traditions et le savoir-vivre évenks. Leurs actions pour la société villageoise ne semblent pas mues par un intérêt personnel, si ce n'est au passage de réaliser une bonne carrière professionnelle. Il n'y a, par exemple, pour eux aucune intention électorale, car les chefs d'administration sont très souvent des allochtones et qu'à leurs dires, un poste de chef d'administration est plus qu'autre chose une source de soucis qui, de plus, n'offre pas vraiment de pouvoir.

Les nomades se sentent les grands oubliés des actions des intellectuels. Ils savent que pour obtenir des budgets, ces derniers utilisent souvent l'argument selon lequel autour de leur village nomadisent encore leurs « pauvres parents éleveurs de rennes et chasseurs, qui sont les vrais porteurs de tradition » (langue, savoir vivre et rituels), et que les budgets sont souvent attribués sur cet argument de conservation de la culture évenke. Néanmoins, les nomades ne

profitent pratiquement jamais des actions des intellectuels ou des budgets qu'ils obtiennent. Ils ne sont pas non plus tenus au courant des actions de ces derniers, de leurs droits et des possibilités qui s'offrent à eux, comme par exemple d'ouvrir des coopératives familiales ou de profiter de donations.⁷⁹ Cette séparation des mondes nomades et intellectuels villageois crée un large fossé entre villageois et nomades, comme si les deux types sociaux tendaient à se séparer : « Les intellectuels des villages se servent de nous, de notre image, nous sommes pour eux comme une belle vitrine, mais ils nous ignorent, pourtant c'est nous les vrais Évenks, sans nous la tradition évenke disparaîtrait et pourtant nous sommes les grands oubliés dans tout ce fatras de conférences et manifestations diverses ! » Pour se défendre de ce genre d'accusations, les intellectuels affirment que la situation de la société villageoise en pleine recomposition face à l'économie de marché nécessite de manière plus urgente leur intervention que celle des nomades, qui ont déjà trouvé leur moyen de survie, la nature. Ils ajoutent également qu'ils informeraient volontiers les nomades sur leurs droits et les possibilités qui s'offrent à eux, mais que ceci est quasiment impossible lorsque les éleveurs sont au village, car pour ces derniers cette période est un moment de loisirs (en dehors du ravitaillement) et qu'ils ne sont pas disponibles et réceptifs à ce genre d'informations. Les intellectuels n'aident donc que les nomades qui font partie de leur lignée ou de leur sous-clan. Ainsi, les nomades qui n'ont pas de parenté parmi les intellectuels se retrouvent-ils réellement abandonnés et livrés à eux-mêmes. Depuis trois ou quatre ans, certains de ces derniers ont pris en main leur propre destin sur le plan administratif : ils se renseignent eux-mêmes auprès des administrations, louent les services d'avocats et juristes allochtones pour les aider à ouvrir des coopératives familiales, ouvrir des écoles nomades, etc. Mais leur nombre est encore très faible, sur trois villages, on ne trouve que cinq de ces individus. Le fait que ces nomades doivent faire appel à des allochtones pour les aider dans leurs démarches souligne une fois de plus le processus de scission sociale entre nomades et intellectuels des villages, qui ne se regroupent ou s'entraident que s'ils font partie d'un même petit groupe de parenté à forte cohésion. Preuve supplémentaire de cette scission, les intellectuels ignorent pour la plupart le mode de vie des nomades et ce type d'information n'attire pas particulièrement leur attention.⁸⁰ Ceci ne les empêche pas d'idéaliser le monde de la taïga, de rêver s'y « reposer » un jour et, au sein de leur discours, de faire l'éloge de leurs frères nomades, de se lancer dans des allégories sur le savoir ancestral de leur peuple dont la « sage philosophie est tirée d'une

⁷⁹ Tous les nomades affirment qu'il leur est impossible d'ouvrir et de conserver une coopérative familiale, s'ils n'ont pas, au village, un parent bien au fait des logiques administratives locales et prêts à se battre pour eux.

⁸⁰ Il m'est arrivé plusieurs fois, pourtant parisienne de souche, de devoir expliquer à quelques intellectuels certains éléments de la vie nomade, qu'ils découvraient pour la première fois.

culture en osmose avec la nature », et ce sont les premiers à dire « Nous sommes les enfants de la nature ! » Voilà donc l'environnement naturel et les nomades relégués à un idéal, à une « philosophie », à une « sagesse ethnique », tandis que le processus de scission s'opère peu à peu entre les deux types sociaux.⁸¹

2.2.6.2 Valeurs et parcours de vie

Les Évenks qui vivent aujourd'hui dans les villages n'ont adopté la vie sédentaire que depuis peu. Ce processus de sédentarisation partielle de la population a commencé à la fin des années 1940 pour les premiers, tandis que la majorité des villageois s'est installée définitivement au village des années 1950 à 1980, soit depuis trois générations en comptant les tout jeunes enfants. Aussi la majorité des parcours de vie des villageois commencent-ils dans le monde nomade. Voici quelques exemples de parcours de vie, valorisés ou non, d'individus appartenant à différentes couches du type social villageois. Comme ceux de la taïga, les Évenks des villages aiment conter les histoires de vie des uns et des autres et les commenter. Ce genre de discussion est une manière de transmettre aux grands enfants qui les écoutent certaines valeurs. Lorsqu'ils se réunissent, les adolescents reprennent ces exemples de vie pour imaginer leurs plans de vie future.

Parmi la population du village est souvent donné en exemple la vie de Anna Alekseeva. Née dans la taïga de parents nomades, elle et ses frères et sœurs devinrent très jeunes orphelins de père et de mère, leurs parents étant décédés dans l'incendie de leur tente. Elle grandit avec ses frères et sœurs dans l'internat du village, puis épousa un éleveur avec qui elle partit dans la taïga. De ce couple naquirent quatre enfants. Son époux se suicida alors que les enfants étaient encore tout petits. Elle resta donc seule au village à élever ses petits avec pour seuls revenus les allocations pour enfants. Pour survivre, elle ramassait des baies, effectuait de nombreux travaux de couture, allant même jusqu'à coudre la nuit pour augmenter sa production. Elle réussit ainsi non seulement à survivre mais à accumuler un peu d'argent, avec lequel elle acheta une voiture. Voyant sa situation financière s'améliorer, elle adopta les deux enfants de sa sœur, qui vivait dans le nord de la Sibérie et était privée de ses droits parentaux pour cause d'alcoolisme aggravé. Elle adopta également deux préadolescentes, filles de son amie d'enfance décédée. Pour nourrir ce petit monde, elle ne cesse de coudre, de récolter des baies et de travailler le jour comme femme de ménage. Elle

⁸¹ Ici encore, il s'agit d'un modèle émergent et non d'une réalité généralisable. Cette description correspond plus aux intellectuels activistes, tandis que ceux qui restreignent leurs actions à leurs tâches professionnelles (comme le personnel soignant ou les instituteurs sans ambitions particulières) sont souvent relativement proches de leurs parents nomades.

fait l'admiration de tous, car malgré ses nombreux devoirs, elle trouve toujours le temps de venir aider les anciens, participer à la préparation de diverses cérémonies comme les mariages ou les enterrements. Elle est de plus une couturière talentueuse à la fantaisie légendaire et malgré la modestie de ses revenus, ses enfants sont toujours bien nourris, bien élevés et bien habillés. Anna, une femme gaie d'humeur généreuse et égale fait partie des personnages unanimement aimés et respectés.

Egor Maximov est l'un des hommes les plus respectés du village. Fils de chasseurs nomades pauvres, il se souvient que dans son enfance il passait des soirées à écorcher des dizaines d'écureuils que rapportaient ses parents, et que les puces de ces animaux avaient élu domicile dans ses vêtements et cheveux. Après sa scolarité qu'il commença tardivement à l'internat, il suivit une formation de cordonnier. Curieux de tout, il cumule aujourd'hui plusieurs professions : cordonnier, électricien, boucher, boulanger, mécanicien, chauffeur de poids lourds. Il a passé sa vie d'une profession à l'autre. La femme qu'il avait épousée avait deux enfants d'un précédent mariage et ils eurent deux enfants ensemble. Au décès de sa femme atteinte de tuberculose, il éleva seul les quatre enfants en gagnant de l'argent par ses diverses professions. Aujourd'hui grand-père, il est une aide précieuse pour sa fille chez qui il vit, en s'occupant quotidiennement et avec une grande attention de ses petits-enfants, pendant que sa fille travaille. Il sait également rendre service à tous ceux qui le lui demandent et est d'un caractère joyeux et généreux.

Un jeune fait l'admiration de tous. Alëcha Kondakov, âgé d'une vingtaine d'années a suivi une formation de chauffeur d'engins de chantier et travaille pendant la semaine à la mine de la ville locale. Célibataire, il gagne un très bon salaire grâce auquel il a pu s'acheter un appartement en ville et construire une maison neuve à ses parents. Ce salaire lui permet également d'aider financièrement ses frères, sœurs et amis. Il est apprécié pour son indépendance financière, son caractère généreux et joyeux. Une jeune femme, Lioudmila Vasil'eva, âgée de 25 ans, est aussi citée en exemple. Elle a fait ses études de secrétariat à Iakoutsk et travaille aujourd'hui comme simple secrétaire dans l'administration du village. Aînée d'une longue lignée de frères et de sœurs, elle dut les élever seule à la mort des parents et aujourd'hui, elle aide financièrement ou logistiquement ses frères nomades et élève ses jeunes frères et sœurs sédentaires qui vivent chez elle. De plus, elle élève seule son fils de cinq ans, car son époux travaille tantôt dans la taïga, tantôt dans les mines de la ville. Elle fait figure d'héroïne, car elle entretient tout ce monde, fait face seule à de nombreux soucis sans jamais rien laisser paraître, conserve toujours sa bonne humeur et son sens de l'humour, et elle est toujours prête à rendre service à tous, qu'il fassent ou non partie de son groupe de

parenté. Parmi la toute jeune génération villageoise, Oksana Nikolaeva, âgée de 21 ans, est admirée. Ses parents sont d'anciens nomades qui se sont installés au village dans les années 1980 pour rester avec leurs enfants scolarisés. Dès ses 16 ans, elle a rejoint le campement nomade du frère de sa mère, où elle s'est distinguée par son énergie, sa bonne humeur et sa grande capacité de travail. En 2002 son père décéda. Se retrouvant seule au village à élever les deux cadets, sa mère l'appela à revenir au village pour lui prêter main forte. Oksana s'est résolue à quitter son monde nomade qu'elle aimait tant et travaille aujourd'hui comme gardienne de nuit à l'école du village. Oksana est aimée pour son caractère serviable, sa bonne humeur constante et pour son opiniâtreté au travail.

Parmi la couche sociale des aînés, il y a Olga Aleksandrova, l'une des premières infirmières évenkes du village. Elle est appréciée pour sa bonne humeur constante, pour sa simplicité. Elle est connue pour sa générosité, pour toujours accepter, quelle que soit l'heure de la nuit, de soigner quiconque le lui demande. Elle est aujourd'hui une grand-mère dévouée et, tout en continuant son activité professionnelle, elle élève seule les deux enfants de sa fille qui suit un cursus universitaire dans la ville locale. Les grand-mères les plus appréciées sont celles qui élèvent leurs petits-enfants, habillent par leurs travaux de couture le plus grand nombre de personnes (qu'elles appartiennent ou non à leur groupe de parenté) et qui savent se montrer généreuses et aimantes envers leurs cadets.

Parmi la couche sociale de ceux qui réussissent dans l'économie de marché, Kostia Aleksandrov est très respecté. Il a grandi dans la taïga, puis a suivi une formation de maçon. À la chute du communisme, il a créé sa propre entreprise de construction, dont les employés sont uniquement des Évenks, à qui il verse un salaire régulier. Malgré sa réussite, il a su rester simple, discute volontiers avec tout le monde, emploie de préférence les pères de famille en difficultés et les jeunes. Il soutient également ses cousins nomades à qui il distribue, à l'aide de sa propre chenillette, des aliments et du matériel. Parallèlement, il entreprend différents petits commerces de pommes de terre, de fruits, etc. Relativement riche, il sait aider les uns et les autres quand il le peut et contribue financièrement aux études des jeunes de son groupe de parenté.

Parmi les intellectuels non activistes très appréciés, il y a Margarita Kolesova, âgée de 25 ans. Orpheline de parents sédentaires, elle a grandi chez sa sœur aînée et commença des études pour travailler comme éducatrice dans la crèche du village. En 1995, elle a épousé un homme de son âge, qui pendant plusieurs années éleva seul leur fils, pendant qu'elle continuait ses études à Iakoutsk. Une fois terminée son cursus, elle devint institutrice au village. En 1999 son mari décéda. Depuis, elle vit seule, élève son fils et d'autres enfants

orphelins qu'elle a adoptés. Elle est aimée pour son courage, pour son humeur égale et parce qu'elle fait partie de ces gens qui ne refusent jamais leur aide. D'une génération plus ancienne, il y a Galina Obramova, âgée d'une cinquantaine d'années. Elle est directrice du groupe de danse traditionnelle et s'occupe des enfants de l'internat. Elle prend bien soin de s'assurer que ces enfants soient habillés de vêtements chauds et à la mode. Connue pour sa grande honnêteté, de nombreux retraités nomades l'ont désignée pour recevoir à leur place leurs retraites pendant leur absence. Elle dépose l'argent de ces nomades sur leurs comptes postaux, sans jamais rien prélever, et à la veille de leur arrivée au village, elle se charge d'acheter aliments et matériels divers au meilleur prix. Ainsi, les nomades n'ont plus qu'à venir chercher leur chargement et rentrer aussitôt. Malgré sa situation financière relativement aisée, elle est restée simple, discute et passe du temps avec tout le monde, prête toujours son aide pour organiser un mariage ou un enterrement. Elle est connue pour son énergie et son sens de l'humour. Autoritaire quand il le faut, elle sait faire plier les administrations urbaines pour obtenir le financement pour les nomades d'un rapatriement sanitaire en hélicoptère. Son caractère dynamique et autoritaire lui vaut le surnom de « petit escadron ».

Parmi les intellectuels activistes, le parcours de vie le plus apprécié est celui de Faina Lekhanova. Orpheline depuis sa petite enfance de parents nomades, elle grandit à l'internat. À la différence des autres de sa génération, elle ne connaît pas l'évenk depuis son enfance, mais a dû l'apprendre à l'université. Seule et déterminée, elle a suivi des études supérieures à Saint-Pétersbourg et prépare aujourd'hui une thèse d'État, sur l'éducation chez les peuples autochtones. Elle s'est occupée quelques années de défendre les terres des coopératives face aux entreprises minières et à l'administration urbaine et ce courage fait encore l'admiration de tous. Ayant gagné le concours fédéral des instituteurs de Russie, elle s'inscrivit à l'Université Gouvernementale de Moscou et fut élue présidente de l'Association des Peuples du Nord. Au cours de ses activités, elle a obtenu plusieurs financements pour le village, comme la construction d'un centre culturel, d'une école, etc. Elle fait l'admiration de tous au village.

Voici maintenant quelques parcours de vie non valorisés, qui font l'objet de sévères critiques. Par respect pour ces personnes je tairai leurs noms. Parmi ceux qui réussissent, il y a un Évenk d'une trentaine d'année. Orphelin de parents nomades, il dut se construire seul. Elevé à l'internat, il vécut un temps dans la taïga, puis suivit ensuite une formation de professeur en art plastique. Il travailla longtemps à l'école du village et à la chute du communisme, il s'engagea dans différents petits commerces, dont un consistant à conduire dans sa propre voiture les villageois désireux de se rendre à la ville afin d'y faire des achats volumineux. Au bout de quelques années, il s'enrichit et aujourd'hui on lui reproche de vivre

isolé, de ne jamais aider personne sans demander en échange une compensation financière, et surtout de laisser dans le besoin ses frères et sœurs, qui ont pourtant de nombreux enfants, d'être devenu hautain et méprisant à l'égard des autres Évenks. Un autre Évenk du même âge, né de parents sédentaires, travailla longtemps comme chauffeur, puis, il y a quelques années, devint le seul Évenk à vivre du commerce illicite d'alcool au village. Il vit aujourd'hui isolé du reste des villageois, qui ne lui pardonnent pas ce commerce, ni d'être devenu égoïste et de refuser son aide à ceux qui en ont besoin.

Parmi les intellectuels activistes, se trouve une Évenke, occupant un poste haut placé. Elle est peu appréciée pour son caractère agressif, pour le mépris qu'elle affiche ouvertement envers la population défavorisée et les nomades. Malgré le fait qu'elle ait obtenu différents budgets pour le village, on l'accuse de pratiques peu honnêtes avec les dirigeants de la ville et de malversations au profit de sa propre coopérative familiale.

Chez les jeunes comme chez les adultes sont dévalorisés certaines attitudes et comportements : laisser ses parents dans le besoin, ne pas participer aux tâches quotidiennes, se laisser aller à une consommation d'alcool abusive, voler l'argent ou les affaires d'autrui, ne pas travailler, ne pas savoir aider les autres, avoir une vie sexuelle débridée, ne pas savoir nourrir sa famille, faire des études en ville et ne pas revenir au village pour y travailler, ne pas respecter les anciens, ignorer sa langue et sa culture, et se suicider.

Les suicides chez les jeunes hommes sédentaires sont assez fréquents et ces gestes sont très mal vus par la communauté. Les suicidés sont souvent insultés et traités à haute voix d'imbéciles, tandis qu'aucune parole malveillante ne doit être prononcée à l'égard des autres morts. Les suicidés sont accusés d'être des lâches et des peureux, doublés d'égoïstes et on dit d'eux qu'ils ont quitté la vie par facilité. La majorité des suicides ont pour raison une déception amoureuse, la peur d'être mis en prison pour un crime qu'ils ont commis ou que les autorités allochtones et les Évenks les accusent d'avoir commis, des troubles psychiques provoqués par une trop forte consommation d'alcool ou la mort tragique d'un proche. Il est une autre explication donnée à certains cas de suicide : certains jeunes éprouveraient physiquement et mentalement certains signes de l'élection par les esprits à la fonction chamanique. Faute de chamane pour les aider à faire face à ces phénomènes troublants, « ils se retrouvent impuissants face aux esprits et ceux-ci gagnent sur eux en emportant leur vie », expliquent les Évenks. Certains Évenks associent l'apparition des suicides au regroupement au sein des villages de nombreux groupes de parenté, lors de la politique soviétique de « regroupement des villages sans avenir » de la fin des années 1950-1960. La menace du suicide dans la bouche des jeunes gens est assez fréquente, par exemple pour faire peur aux

fiancées qui veulent les quitter ou aux parents qui veulent les sanctionner. Les suicides de préadolescents étaient jusqu'à présent inexistant, mais en 2002 et 2003, les villages de Iengra et Ust'-Njukža ont du faire face aux suicides d'une petite fille de 13 ans, Nastia Pavlova et d'un jeune garçon de 14 ans, Kostia Naumov. Ces deux cas de suicide ont été vécus par les Évenks comme l'événement le plus dramatique depuis plusieurs années et comme l'expression d'un terrible malaise social. Ces morts tragiques sont restées comme des blessures ouvertes dans le cœur des Évenks nomades et sédentaires et cette fois la population s'est elle-même incriminée, plutôt que de gronder les très jeunes suicidés.

Si l'analyse du type social villageois montre, comme nous l'avons vu, l'émergence de pratiques ou de courants qui apparaissent d'eux-mêmes dans la société (l'individualisme, scission et discrimination sociales, etc.), -au fur et à mesure qu'elle s'adapte à l'économie de marché-, qui tendent à proposer un modèle susceptible de se confirmer ou de s'étendre dans les années à venir, les valeurs qui transparaissent des parcours de vie mentionnés ci-dessus correspondent pour beaucoup aux valeurs du monde nomade. Ces valeurs partagées par les nomades et les sédentaires sont : savoir survivre par ses propres moyens, réussir et faire profiter les autres de cette réussite, respecter la loi d'entraide, conserver respect envers les autres quelle que soit leur situation financière, rester d'humeur égale et joyeuse quelles que soient les difficultés rencontrées et ne pas s'isoler du reste de la communauté. Ainsi, il y aurait dichotomie entre les transformations automatiques que subit ce type social villageois en pleine redéfinition et la persistance de valeurs nomades en milieu sédentaire.

2.3 LA VILLE (ESPACE URBANISÉ)

Comme je l'ai évoqué au début de cette partie, la population des Évenks des villes est relativement faible et, si l'on trouve dans plusieurs villes de Russie et de Sibérie quelques Évenks isolés, la ville qui connaît la plus grande concentration d'Évenks est Iakoutsk. On rencontre aussi une forte concentration d'Évenks à Tura, capitale de l'Okrug Autonome Évenk (Région de Krasnoïarsk), mais il s'agit plutôt ici d'un village de type urbain. Par « Évenks des villes », je comprends à la fois les Évenks de Iakoutsk qui partagent à certains moments de l'année une vraie vie de collectivité, mais aussi ces Évenks isolés dans les grandes villes de Russie, qui savent agir et s'exprimer ensemble lors de publications diverses ou se réunir lors de conférences et rituels de renouveau au nom d'une cause ou d'une identité pan-évenke.

La sociologie de ces Évenks citadins est plus difficile à définir que celles des nomades ou des villages, car ils ne vivent pas ensemble sur un même territoire au quotidien et ne se rassemblent que ponctuellement. Vivant isolés les uns des autres, dans un contexte multiethnique en très faible nombre, ils ressembleraient socialement plutôt à une diaspora. Leurs moyens d'expression ou leurs sphères d'activité communes sont différents médias et autres moyens de communication (publications scientifiques et culturelles, presse écrite, émissions de radio et de télévision, courrier électronique, sites Internet, etc.). Tous comme les intellectuels des villages, ils se sentent investis du devoir de sauver les leurs du néant culturel, religieux, politique et identitaire, à cette différence près qu'ils n'agissent que très rarement pour les Évenks nomades ou villageois d'une région particulière, mais pour tous les Évenks de Sibérie, voire également, sur les trois dernières années, de Chine et de Mongolie.⁸²

La majorité des Évenks urbains ne sont installés en ville que depuis une à deux générations. Ils viennent donc presque tous de villages, voire du milieu nomade. Les Évenks des villes viennent de régions très différentes de Sibérie et appartiennent donc à des groupes et sous-groupe régionaux évenks souvent très éloignés les uns des autres ; et cette appartenance territoriale est souvent un facteur de distinction entre individus.

2.3.1 ÉCONOMIE MULTIPLES : RÉUSSITE PROFESSIONNELLE, PETITS COMMERCEs, TOURISME ETHNIQUES ET PROFITS

Les Évenks des villes sont très majoritairement des intellectuels. Issus du monde nomade ou villageois, ils ont suivi des études supérieures dans les grandes villes de Sibérie, principalement à l'Institut des Peuples du Nord-Gercen de Saint-Pétersbourg, puis se sont installés dans les villes où ils exercent différentes professions. Leurs enfants ont grandi en ville, se rendant certains étés dans leurs villages d'origine, ont suivi eux-mêmes des études supérieures et occupent à leur tour différents postes importants. Les premiers Évenks urbains ont dû, alors qu'ils sortaient à peine de leur milieu traditionnel villageois ou nomade, affronter seuls et isolés le monde occidental et moderne des grandes villes, où le racisme des Russes envers les peuples minoritaires s'exprime au grand jour. Ceci explique peut-être que chez eux, la réussite professionnelle et les sentiments individualistes prennent plus d'importance que

⁸² Il est vraisemblable que l'ouverture récente de la Chine et la diffusion officielle des chiffres de population des minorités y soient pour quelque chose. Il y a 10 ans, en effet, les intellectuels évenks ne mentionnaient jamais les Évenks de Chine, tandis qu'aujourd'hui, c'est chose très fréquente.

chez les Évenks villageois.⁸³ Néanmoins, cet individualisme ne les empêche pas de vouloir sincèrement agir pour leur peuple, pour les Évenks : « Nous devons réussir en premier lieu notre carrière, car si nous restons en bas de l'échelle sociale, nous ne pourrions rien faire pour les nôtres ! » Ce sont également les premiers à avoir répandu ce slogan, que l'on retrouve depuis trois ans sur tous les murs d'école des villages évenks : « Ne pense pas à ce que ton peuple peut faire pour toi, mais à ce que tu peux faire pour ton peuple ! »

2.3.1.1 *La nature nourricière : un luxe, un loisir*

Les Évenks des villes n'ont pas recours à la nature pour survivre. Il leur arrive comme à tous les Russes de Sibérie de se rendre l'été dans les bois entourant les villes pour récolter baies et champignons. Tout comme les Russes, ils en font quelques confitures et conserves pour l'hiver, mais ces ressources naturelles ne sont pas pour eux un apport indispensable à leur survie.

Un cas cependant semble faire exception à première vue. En 1992, le fils de Galina Kèptukè a ouvert en marge de la ville de Iakoutsk un centre de tourisme. Ayant ouvert une coopérative familiale évenke, il se vit allouer une portion de forêt. Il y bâtit des constructions rituelles et plusieurs petites baraques en bois pour y recevoir les touristes. En 1997, il acheta quelques rennes et aujourd'hui une centaine de rennes y paissent sous la surveillance d'Évenks venus de différents villages, à qui il verse un salaire. C'est en ce lieu que se déroulent toutes les réunions (rituelles ou non) des Évenks de la ville de Iakoutsk. Contre compensation financière, on y reçoit les officiels de la ville pour qu'ils y organisent leurs soirées festives, toute l'année des touristes russes et occidentaux y sont reçus et ont droit pendant leur séjour à quelques tours en traîneaux tirés par les rennes, quelques moments de pêche à la ligne et à quelques représentations de rituels.⁸⁴ Cette coopérative a son propre site Internet en russe et en anglais, ce qui permet d'attirer une clientèle venue du monde entier.⁸⁵ Ce commerce touristique contribue à faire vivre la famille élargie, et en ceci on pourrait considérer que l'environnement naturel est en ville également un moyen de subsistance pour les Évenks des villes. Mais, d'une part, il s'agit d'une exception et le directeur de ce centre affirme que son entretien est onéreux et contraignant, et d'autre part, l'environnement naturel est ici relégué à la fonction de vitrine dont on vend l'image dans le cadre d'activités de loisir, et il y fait ainsi figure d'objet de luxe. Enfin, cet environnement naturel ne nourrit pas directement ceux qui y

⁸³ La plupart d'entre eux disent : « Je ne dois ma réussite qu'à moi-même, personne ne m'a aidé pour devenir ce que je suis aujourd'hui ! ».

⁸⁴ Nous verrons plus loin que, selon les Évenks des villes, représenter des rituels dans un contexte touristique ne leur enlève en rien leur efficacité symbolique.

⁸⁵ www.siberianomade.ru

habitent ou ceux qui le possèdent.⁸⁶ En ceci, l'usage économique de l'environnement naturel des Évenks urbains diffère de manière essentielle de celui des Évenks nomades ou villageois.

2.3.1.2 Réussite professionnelle et petits commerces

Les Évenks des villes ont des professions très variées. Les Évenks isolés dans les grandes villes de Russie ou de Sibérie sont principalement des chercheurs en sciences humaines (spécialistes de la littérature orale, ethnologues, sociologues, etc.) attachés à des laboratoires ou à des universités. Les urbains des petites villes de Sibérie, comme Nerungri, Khabarovsk, Ulan-Ude, sont soit des chercheurs en sciences humaines, souvent spécialistes de leur propre culture, soit des personnels enseignants en maternelle ou en primaire. Dans la ville de Iakoutsk, les Évenks occupent des postes plus variés : chercheurs en sciences humaines, responsables administratifs dans les divers ministères de la République, journalistes à la radio, à la télévision ou dans la presse écrite, responsables de section de soutien des peuples autochtones (Institut des Problèmes des Peuples Minoritaires du Nord, Ministère des Peuples)⁸⁷, médecins, ingénieurs, commerciaux dans de grandes entreprises locales, etc. Les jeunes générations tentent d'occuper des postes haut placés au sein des universités, ministères et organismes divers. Comme je l'ai dit, la préoccupation première de ces Évenks citadins est de réussir professionnellement, d'accéder à des postes importants. Pour ce faire, les scientifiques publient de nombreux ouvrages et articles et interviennent dans le plus grand nombre possible de conférences et meetings. Les Évenks qui ne travaillent pas dans la sphère culturelle ou scientifique ouvrent des associations aux buts variés.⁸⁸

Les plus entreprenants pour leur propre sort comme pour la cause pan-évenke sont les urbains issus de la deuxième génération (tranche d'âge des 20-35 ans). Elevés dans un cadre occidental, ils n'ont pratiquement pas profité d'une éducation évenke, se rendant très rarement et ponctuellement dans leur village d'origine. Certains d'entre eux ont pu grandir en ville auprès de leurs grands-parents venus du village ou du milieu nomade, mais ils sont assez

⁸⁶ Les rennes de ce centre touristique ne sont pas abattus et le gibier y est parfaitement absent, compte tenu de la proximité de ce territoire avec la ville. Les éleveurs qui y vivent à l'année doivent donc être entièrement nourris de produits importés de la ville.

⁸⁷ Le gouvernement de la République de Iakoutie était le seul, parmi les régions administratives dépendant de la Russie, à avoir un « Ministère des Peuples », créé sous la Présidence de Monsieur Nikolaev, iakoute d'origine. Ce ministère eut longtemps à sa tête une évenke, Madame Rexljasova, originaire de la région d'Aldan et fut dissout en 2002, lors de l'élection à la Présidence de cette république d'un nouveau président, russe cette fois, Monsieur Štyrov. L'Institut des Problèmes des Peuples Minoritaires du Nord (« *Institut problem maločislennyx narodov Severa* ») est un organisme scientifique affilié à la section sibérienne de l'Académie des Sciences de Russie ; il a pour but d'effectuer diverses recherches sur les difficultés sociales et culturelles de ces peuples, et de publier et diffuser différents recueils de matériaux ethnographiques et de littérature orale des autochtones de Sibérie.

⁸⁸ Je consacrerai un sous-chapitre à la description de ces associations et de leurs activités.

rare. Cette deuxième génération est au confluent de différentes sphères culturelles. D'une part, ils ont connu quelque peu la période soviétique et la propagande communiste, et ils ont grandi en contexte russe et urbain ; ils ont également assisté à la chute du communisme et à l'entrée de la République dans l'économie de marché.⁸⁹ Ils ont pu pour la plupart faire quelques voyages en Occident, principalement chez les Indiens d'Amérique du Nord. Ayant ainsi grandi dans ce contexte multiculturel et ayant vécu les changements politiques majeurs, ils ont acquis quelques valeurs qu'ils considèrent « occidentales », comme le goût d'entreprendre en affaires et le savoir nécessaire pour mener à bien leurs projets, une excellente connaissance du monde administratif, le goût du commerce, le sens de la réussite dans leur propre carrière, et ils cultivent également l'art de rencontrer les gens importants et de se servir de ces relations avec diplomatie. Parallèlement, ils ont hérité de leurs parents un sentiment d'appartenance ethnique et un certain fonds culturel évenk, constitué de certaines valeurs, interdits et rares petits gestes rituels. Ils expriment souvent eux-mêmes ce sentiment de frustration vis-à-vis de leur culture d'origine : « Nous sommes évenks, mais nous n'avons ni la langue, ni le mode de vie et nous ne savons quasiment rien de notre culture ! »⁹⁰ Cette jeune génération de citadins est souvent la couche sociale la plus active en matière de projets et événements culturels ou politiques au nom du « peuple évenk » et « de la sauvegarde de cette culture ». Selon leurs propres mots, de la réussite de leur carrière dépend la réussite de ces projets « évenks ».

Une très faible proportion des Évenks des villes ne fait pas partie des intellectuels, mais d'une couche socioprofessionnelle jugée inférieure. Néanmoins, la plupart d'entre eux se rallient aux intellectuels dans le cadre de différents événements et manifestations, et ce depuis 1992. Il s'agit de femmes seules, vivant de petits emplois (femme de ménage, gardienne, assistante maternelle, etc.) et de travaux de couture ; de femmes âgées venues il y a fort longtemps des villages, et d'hommes travaillant sur les marchés de la ville ou comme chauffeurs. À mesure que les réunions d'Évenks citadins prenaient de l'ampleur et devenaient célèbres, ces Évenks ont rejoint les intellectuels et participent à leur manière aux activités communes. Ces citadins se contentent souvent de venir pour prêter main forte à l'organisation, au rangement, à la confection de décors, au financement, etc. de ces réunions. Plusieurs d'entre eux participent activement à ces rencontres culturelles et rituelles par la

⁸⁹ Depuis la deuxième moitié des années 1990, la ville de Iakoutsk ne cesse de se moderniser, les maisons en bois sont rasées pour être remplacées par de hautes tours en verre, les petits commerces comme les entreprises internationales (Canon, Kodak, De beers, etc.) s'y développent d'année en année.

⁹⁰ Je reviendrai plus loin sur ce problème identitaire. Néanmoins, cet aspect est important pour comprendre les choix professionnels des citadins.

confection d'objets ou de costumes traditionnels. Quelques femmes sont devenues les couturières attirées des intellectuelles. Ce sont elles qui conçoivent et cousent les costumes de fête des participants, en utilisant de préférence du cuir de renne et autres matériaux traditionnels, et en choisissant la coupe d'après les collections des musées locaux.⁹¹ Des hommes qui n'ont pourtant jamais vécu en milieu nomade se sont spécialisés dans la confection de selles, de sacs de transport (*inmèk*), mais aussi de tambours de chamane ou de figurations d'esprits. Ces objets sont réalisés sur le modèle des collections de musées ou des dessins et photos trouvés dans les ouvrages ethnographiques. Tous ces objets sont vendus assez cher et les réunions évenkes sont aussi l'occasion pour ces artisans d'organiser des expositions-ventes. Ces talentueux facteurs vivent aujourd'hui pour la plupart de la vente de leurs artefacts, ils sont devenus célèbres et organisent régulièrement des expositions dans les halls des bâtiments administratifs.⁹²

Parmi les petits commerce, il y aussi le tourisme rituel que j'ai évoqué dans les pages précédentes.⁹³

Les Évenks des villes aspirent à accéder au cours de leur vie et par leur profession à un niveau de vie tout occidental : posséder un grand appartement, des télévisions, ordinateurs, chaînes hifi, une voiture, financer les études des enfants à Moscou ou à l'étranger, effectuer des séjours touristiques à l'étranger, etc.⁹⁴ Néanmoins, une partie des intellectuels des villes n'ont pas visiblement pour priorité d'accéder à un bon niveau de vie, et font passer leur activité d'intellectuels avant leur propre intérêt financier. Ces intellectuels sont en général ceux qui ont gardé des liens étroits avec le milieu nomade ou leur village d'origine.

⁹¹ Il est intéressant de noter que les villageois, pourtant plus proches de l'environnement naturel, ont des costumes de fêtes en tissu lors des rituels de renouveau, tandis que les urbains, fort éloignés de ce dernier, tiennent été comme hiver, à porter des costumes en peau de bêtes. S'agit-il d'un choix symbolique ou d'une raison pratique, suivant laquelle les villageois utilisent tout leur stock de peaux pour confectionner les objets à vendre ou ceux destinés aux leurs nomades ?

⁹² Chez les Évenks villageois, les costumes de fêtes sont réalisés principalement par les femmes du groupe de parenté, ou une quelconque grand-mère qui aime coudre pour les autres. Il est donc extrêmement rare que les costumes ou objets traditionnels se vendent entre Évenks et la vente de ce genre d'objet est même considérée comme un manquement à la tradition. En revanche, comme je l'ai dit dans le chapitre sur les villages, il arrive que des anciens se fassent payer pour concevoir les costumes ou les décors des spectacles et rituels.

⁹³ Plusieurs peuples de Sibérie vivent déjà du tourisme rituel. Parmi les peuples toungouso-mandchous, je connais une famille nucléaire orotche, deux autres nanaïs et un village oudéghéï dans ce cas. Ils sont pour ceci soutenus par l'Administration locale (Kraï de Khabarovsk), qui semble en tirer également bénéfice.

⁹⁴ Ce désir d'accéder à un niveau de vie égal à celui de l'Occident n'est pas propre aux seuls Évenks, il est celui de la grande majorité des citoyens de Russie, surtout depuis la chute du communisme.

2.3.1.3 Des associations pour « l'avenir du peuple évenk »

Il existe pour la seule ville de Iakoutsk quatre associations évenkes. Elles sont dirigées par des personnages très différents et ont des buts variés.⁹⁵ Il y a tout d'abord « l'Autonomie de la culture nationale des Évenks » (« *Nacional'naja kul'turnaja avtonomija èvenkov* »). Elle est dirigée par Avgustina Marfusalova, une Évenke originaire d'Aldan. Intellectuelle activiste, elle a occupé plusieurs postes politiques, dont un siège de député à Il'-Tümen et est l'une des rares Évenkes à évoluer dans les hautes sphères politiques. Venant d'un groupe régional d'Évenks iakoutisés depuis plusieurs siècles, elle ne connaît ni la vie de la taïga, ni la langue. Le but officiel de cette association est de promouvoir la langue, la culture et les rituels des Évenks, mais personne n'a pu me dire quelles actions concrètes avait réalisé cette dernière. Il est une autre association qui a pour but unique de soutenir les Évenks de la ville de Iakoutsk, de favoriser entre eux les rencontres et l'entraide. Son nom est « Association des Évenks de la ville de Iakoutsk » (« *Associacija èvenkov goroda Jakutska* »). Elle est dirigée par Monsieur Atlasov, un Évenk originaire de la région de Žigansk (cours inférieur de la Léna, proche de l'océan Arctique). Cette région fut également iakoutisée il y a fort longtemps et M. Atlasov ne parle pas l'évenk. Comme tous les autres Évenks de sa région, il précise à qui il rencontre pour la première fois, son nom de clan : « le célèbre clan èžanskij », selon ses propres mots.⁹⁶ De profession, il est chauffeur et commerçant, connaît un certain nombre de personnages influents de la ville de Iakoutsk et est, avec d'autres, à l'initiative des mouvements de rassemblement évenks. L'association la plus populaire parmi les Évenks de la ville de Iakoutsk est « l'Association républicaine des Évenks » (« *Respublikanskaja asociacija Èvenkov* » ou « *Associacija Èvenkov Respubliki Saxa (Jakutija)* »). Le but officiel de cette association est d'aider les Évenks de Iakoutie, mais les seuls villageois ou nomades à faire appel à cette association sont ceux de la région d'origine du directeur. Ce dernier est Boris A. Nikolaev, un Évenk originaire de la région d'Olenëk (village de Ust'-Jansk), un autre groupe régional évenk iakoutisé depuis des siècles. Il ne parle pas non plus la langue évenke, mais est l'un des plus véhéments orateurs en matière de défense de la culture évenke et il a ses propres théories sur les adaptations physiologiques des peuples du nord en milieu urbain. Professionnellement, il est un cadre commercial très haut placé au sein de SAXAARKTIKATORG, organisme de la République de Iakoutie chargé d'organiser et superviser le commerce et le transport dans et depuis la zone arctique. De par sa profession, il connaît

⁹⁵ Le statut juridique de ces associations ressemble à nos associations à but non lucratif (loi 1901) et correspondent à la catégorie juridique russe de « *nekommerčeskaja organizacija* ».

⁹⁶ Ce clan n'a rien de plus célèbre qu'un autre, il a juste fait l'objet de plusieurs paragraphes de B.O. Dolgix (1960b).

tout le gratin de la ville de Iakoutsk. Les Évenks de la ville de Iakoutsk disent l'apprécier pour son énergie, sa générosité et pour son sens de l'entraide. Son association est à l'initiative des rassemblements évenks et est, encore aujourd'hui, l'un des organisateurs principaux des rituels de renouveau (*ikènipkè*, entre autres). Il fait partie, avec les ethnographes évenks, de ceux qui aiment redonner vie à de nouveaux rituels, comme la « fête de la neige » (pratiquée à Iakoutsk depuis 2001), la fête de la « *strogonina* » (concours de découpe de poissons gelés, mets de choix en Sibérie). Il y a encore le « Fonds de renaissance du peuple évenk » (« *Fond vrozroždenija Èvenkijskogo naroda* »). Cette association est dirigée par Aleksandra Vinokurova, une Évenke originaire de la région d'Aldan, groupe régional iakoutisé depuis longtemps. Elle ne connaît pas non plus la langue évenke. Elle est aujourd'hui sans profession et a occupé par le passé différents postes dans les ministères de la République. Les buts de son association sont divers : développer des échanges commerciaux entre la ville de Iakoutsk et les Évenks des villages ou du monde nomade (objets artisanaux, viande, poisson, bottes en fourrure, etc.), rassembler des fonds pour construire des appartements pour les Évenks de Iakoutsk, pour acheter des vitamines à distribuer aux enfants des villages évenks, publier des manuels ou des récits en langue évenke pour les envoyer dans les écoles, organiser des concours interrégionaux de couturières évenkes, etc. À ce jour, seuls les trois derniers projets ont été réalisés.

Les associations qui ont le plus de membres sont celles des Évenks de la ville de Iakoutsk et celles des Évenks de la République de Iakoutie. Les autres n'ont que très peu de membres. Certains des Évenks de Iakoutsk sont membres de plusieurs associations à la fois. Ces associations n'ont pas de fonds monétaires propres et doivent faire appel à la générosité de leurs membres ou constituer des dossiers de candidature pour les différents appels d'offre d'organismes internationaux ou de ministères iakoutes ou russes. Cette circulation d'argent provoque chez certains intellectuels des villes des suspicions quant à l'honnêteté des dirigeants de certaines associations.

Les Évenks des villages ne connaissent pas les dirigeants de ces organismes. La plupart d'entre eux savent seulement qu'à Iakoutsk, il y a plusieurs associations évenkes, mais personne n'en connaît les actions et objectifs précis. Quant aux nomades, ils ne soupçonnent même pas l'existence de ces associations, ni même celle d'une population évenke à Iakoutsk. Les Évenks urbains se rendent très rarement dans les villages évenks, sauf lors de conférences, événements festifs ou pour des raisons professionnelles. Ainsi, les ethnologues et spécialistes de la littérature orale des villes de Russie et de Sibérie sont-ils assez connus d'une partie des villageois (intellectuels, actants des rituels, anciens), tandis que d'autres ignorent

jusqu'à leur existence. Lorsqu'ils sont dans les villages, ces Évenks des villes sont reçus de la même manière que les officiels russes, et évoluent donc dans la sphère fermée de quelques villageois haut placés.⁹⁷ Les intellectuels des villages qui ont suivi des études à Iakoutsk connaissent assez bien le milieu des Évenks urbains, mais ils constituent une faible part de la population villageoise.

Une partie des intellectuels des villages accuse certains Évenks des villes et en particulier certaines associations de capter les budgets destinés aux peuples du nord et de ne pas diffuser aux intellectuels villageois les informations quant à ces dotations, qui en principe sont destinées aux populations autochtones défavorisées ou aux nomades. Cependant les intellectuels des villages gardent ces critiques à leur univers villageois et prennent bien garde de ne pas accuser de vive voix les urbains. Les seuls à exprimer ces accusations, certes à mots couverts, sont les anciens venus des villages, invités en ville pour quelque réunion. Je me souviens d'une tablée rassemblant des Évenks de Russie et de Sibérie, urbains et villageois, où l'un des anciens venu d'un village du sud de la Iakoutie prononça en évenk dans son chant de vœux : « Il y a peu de temps, les Évenks des villes avaient honte de se dire Évenks, il n'y avait que des « Iakoutes ». Et puis maintenant, pour une raison inconnue, sans doute est-elle bonne à quelqu'un, les Évenks ont poussé à Iakoutsk comme des fleurs au soleil, les « Iakoutes » sont devenus des Évenks ! » Cette partie du chant fit esquisser un sourire complice à tous les Évenks villageois et urbains comprenant la langue.⁹⁸

Il serait faux de dire que les Évenks des villes ne font rien pour ceux des villages ou pour les nomades, mais leurs actions auprès de ces derniers se restreint très souvent au soutien des membres de leur propre lignée, présente dans leur village ou dans leur région d'origine. Nous retrouvons donc entre Évenks des villes et ceux des villages (ou du monde nomade) un courant observé dans la société villageoise de scission entre les Évenks des trois types sociaux, où le seul lien persistant entre ces mondes est la structure de parenté constituée par la solidarité qui lie les membres d'une même lignée (et à défaut, d'un même village, d'une même région). Ces scissions sociales ne sont pas forcément dues à une mauvaise volonté de la

⁹⁷ À moins, bien sûr, qu'ils n'aient de la parenté proche dans ce village, auquel cas, ils vivront dans la maison de leurs proches.

⁹⁸ Cet ancien venait d'un village évenk ayant conservé la langue. Les Évenks des villages qui parlent leur propre langue appellent ceux des villages iakoutisés, les *jako*, « les Iakoutes ». Il est avéré que la population évenke de la ville de Iakoutsk a fortement augmenté au milieu des années 1990, sans qu'il y ait eu d'importante immigration urbaine évenke. Les intellectuels des villages associent cet accroissement démographique à l'apparition de dotations destinées aux peuples minoritaires, dont font partie les Évenks (et non les Iakoutes).

part des Évenks villageois ou urbains, mais sans doute à un manque de communication et de cohésion entre les Évenks de ces différents types sociaux.⁹⁹

Il s'agit encore ici d'un courant social émergent et nous avons vu que certaines lois d'entraide persistent, comme la loi de l'hospitalité, obligatoire envers quiconque vient de sa propre région d'origine ou appartient au même peuple, aussi lourde soit cette règle pour certaines familles peu aisées.

2.3.2 HABITAT ET LIEUX DE RENCONTRE

Les Évenks des villes vivent dans des appartements éparpillés dans toute la ville de Iakoutsk, même s'ils appartiennent à une même lignée. Les Évenks des autres villes de Sibérie vivent de la même manière. Dans les appartements, on ne trouve guère de signes identitaires ou d'objets évenks. La décoration de ces derniers se réduit souvent à quelques tableaux ou photographies de paysages sauvages, de scènes de chasse, de rennes ou d'élan. Un artiste évenk de la région d'Aldan, M. Marfusalov, peint des scènes de la vie nomade, que plusieurs Évenks des villes ont achetées pour décorer leur appartement. Enfin, on y voit souvent en guise de porte-manteau des bois de renne accrochés au mur, mais cet élément décoratif est présent dans les appartements de toute la Sibérie, quelle que soit l'identité des habitants. De nombreuses familles évenkes des villes possèdent dans leur cuisine un ou plusieurs couteaux de chasse de facture villageoise ou nomade, qu'ils utilisent de préférence pour couper la viande de renne achetée au marché de Iakoutsk ou reçue du village. Ceux qui viennent de villages ayant conservé le mode de vie traditionnel possèdent un rouleau à pâtisserie évenk (*bambuol*) en bois de bouleau. Sur leurs étagères on trouve aussi toutes sortes de petits bibelots sibériens fabriqués par les petits ateliers urbains, mais on en trouve également dans toutes les familles vivant en Sibérie, indépendamment de leur identité.

La planification des appartements correspond aux standards soviétiques et on ne retrouve pas au sein de l'espace domestique des urbains les interdits de circulation que j'ai évoqués lors de la description du monde nomade.

Les plus aisés des Évenks urbains possèdent des maisons de campagne, en marge de la ville, tout comme les Russes ou les Iakoutes. Dès les premiers beaux jours, toutes les familles se rendent dans ces maisons de campagne, constituées tout simplement d'une petite baraque

⁹⁹ Les Évenks urbains et intellectuels villageois regrettent ce manque de cohésion et reconnaissent que les intellectuels évenkes des villes, bien moins nombreux, sont plus solidaires des Évenks villageois ou nomades et donc bien plus efficaces dans leurs actions de soutien.

habitable au milieu d'un potager ou d'un champ de pomme de terre. À la différence des Russes ou des Iakoutes, les Évenks ne cultivent que très rarement les potagers ou les champs de pomme de terre. Ces lieux excentrés sont des lieux de rencontres familiales ou entre amis et ne servent donc pas de lieu de réunion pan-évenke.

Les Évenks urbains se font enterrer dans les cimetières des villes ou dans ceux des villages, si leur ville en est proche.

Les lieux et moments de rencontre entre Évenks des villes sont assez rares. Certains d'entre eux se côtoient sur leur lieu de travail commun, tandis que les autres peuvent ne pas se voir pendant plusieurs mois d'affilée. À Iakoutsk, le seul lieu de rencontres collectives est cette portion de forêt en marge de la ville qui appartient à la coopérative familiale du fils de G. Kèptukè. Ce lieu de rencontres rassemble non seulement les Évenks de cette ville, mais aussi, lors de certains événements, des Évenks de différents villages de Sibérie, voire de Chine et de Mongolie. Les quelques rares Évenks qui habitent les petites villes de Sibérie se réunissent très rarement en milieu urbain, leurs lieux privilégiés pour les rencontres étant les villages évenks voisins. En revanche, les quelques Évenks qui vivent isolés et en faible nombre dans les grandes villes de Sibérie ou de Russie, fort éloignées de tout village évenk, auront tendance à se réunir plus souvent entre eux, dans les appartements des uns et des autres. Mais pour eux sont synonymes de vraies rencontres évenkes, les conférences ou rituels de renouveau qui ont lieu en Sibérie ou à Iakoutsk et qui unissent pour un temps des Évenks de Russie.

Depuis la fin des années 1990, trois réunions pan-évenkes ont permis à des Évenks de toute la Russie, de Chine et de Mongolie de se rencontrer. Toutes ces réunions portent le nom de Congrès des Évenks du Monde, (« *s'ezd èvenkov mira* »). La première eut lieu en 1999 en Bouriatie, la deuxième eu lieu en 2002 à Tura et la troisième en Mandchourie à Nantun' en juin 2004. Ce sont les intellectuels des villes qui ont pris l'initiative de créer ces rencontres internationales pan-évenkes. Je n'ai pu assister à aucune d'entre elles, mais j'ai profité des récits de différents participants (intellectuels des villages et des villes). Ces réunions n'ont a priori pas d'ambition scientifique, elles sont l'occasion pour les Évenks des différentes régions ou pays d'exposer aux autres leurs problèmes économiques et sociaux (lutte contre les entreprises minières, négociations administratives, problèmes de suicide et d'alcoolisme, enseignement supérieur des jeunes, situation économique des nomades, expériences de mini-entreprises pour sauver de la misère la population villageoise, dotations obtenues, lois en vigueur dans les régions et pays, etc.), mais aussi de se présenter les publications éducatives ou scientifiques récentes, les rituels relevant du « retour à la tradition » et les actions menées

en vue de sauver la langue évenke. C'est aussi pour ces Évenks l'occasion de multiplier les connaissances. Ces nouvelles relations sont souvent mises à contribution pour développer un réseau d'entraide, servant entre autres à trouver un éditeur pour un ouvrage, une université pour accueillir un étudiant, des partenaires pour un échange commercial. Tous les Évenks peuvent s'y rendre, mais la population des villages ou les nomades ne sont pas au courant de ces réunions et n'ont pas non plus les moyens financiers de s'y rendre. Lors de ces rencontres pan-évenkes ont lieu de nombreux concerts de danses et chants traditionnels, des représentations théâtrales de rituels et des rituels relevant du « retour à la tradition ». Spontanément, les Évenks se réunissent pour réaliser pendant des heures de longues séries de rondes chantées à répons à la manière des anciens.¹⁰⁰ Ces éléments théâtraux et rituels sont présents dans toutes les réunions importantes d'Évenks, qu'elles soient suscitées par un événement rituel saisonnier ou par une conférence (politique ou scientifique).

2.3.3 TYPE SOCIAL URBAIN

Au sein du type social urbain, les facteurs de distinction entre individus diffèrent quelque peu de ceux du type social villageois. Ils relèvent de la parenté, des relations de séniorité, de la hiérarchie professionnelle, de la hiérarchie économique, mais aussi d'autres références comme la connaissance de la langue évenke, la provenance géographique, le statut d'actant rituel dans le cadre du « retour à la tradition » et le statut d'acteur politique ou culturel.

Cependant, certains de ces facteurs de distinctions y semblent moins effectifs, plus tempérés et moins exprimés que dans le village. Est-ce dû à un sentiment de solidarité évenke face aux Iakoutes et aux Russes ? Par ailleurs, les Évenks urbains forment une sorte de diaspora, une minorité urbaine éparpillée, dont les membres ne se rencontrent ou n'agissent ensemble que ponctuellement. Par conséquent, semble-t-il, ils ne forment pas, contrairement aux Évenks villageois, un groupe social connaissant une cohésion quotidienne et assumant toutes les fonctions d'une société (économique, politique, juridique, etc.). C'est peut-être ceci également qui pourrait expliquer pourquoi les distinctions entre Évenks des villes s'expriment avec moins d'ampleur qu'entre Évenks des villages, surtout lorsque les urbains agissent ensemble ou se réunissent.

¹⁰⁰ Les paroles de chants varient selon que le/la guide de cette ronde parle ou non évenk. Ceux qui parlent évenk depuis leur enfance, tout comme les anciens, improvisent des paroles en relation avec l'événement en cours, les vœux de réussite et tout ce qui lui passe par la tête. Ceux qui ne parlent pas évenk tiennent à apprendre par cœur quelques phrases ou refrains en évenk, souvent tirés des livrets de chants édités sous la période communiste ou des manuels scolaires de langue évenke.

Néanmoins, comme au village, les différents facteurs de distinction entre individus s'expriment en fonction du contexte des actions ou des relations. Si ces distinctions entre individus s'estompent lors des réunions et actions communes, elles tendent à reprendre leur poids dès l'événement collectif terminé.

2.3.3.1 *Facteurs de distinction entre individus, sphères d'influences et identités*

L'un des facteurs de distinction les plus récurrents, mais aussi celui qui intervient majoritairement dans les choix de regroupement entre Évenks urbains, en dehors des réunions collectives, est celui de la connaissance de la langue. Les citadins connaissant l'évenk représentent une très faible proportion de la population urbaine. Ils se réunissent plus volontiers entre eux pour pratiquer leur langue, raconter leurs histoires d'enfance au village et de préférence dans la taïga avec grande nostalgie. Ils viennent de régions diverses comme la région de l'Amour, celle d'Irkoutsk, de Bouriatie et du sud de la Iakoutie. Ils éprouvent les uns pour les autres un fort sentiment de solidarité. Est-ce parce qu'en contexte urbain et doublement minoritaires (en tant qu'Évenk et locuteur de l'évenk), ils se sentent rares et isolés, tels « les derniers des Mohicans » ?¹⁰¹ Tous m'ont exprimé leur regret de pratiquer si peu leur langue : « Je parle trop peu évenk en ville, cela me manque, alors quand je m'ennuie de la langue de mes ancêtres, j'écoute mes enregistrements de terrain et je m'amuse à répéter ces contes et légendes. Si ça se trouve, je deviendrai moi-même conteur, je finis par les connaître par coeur ! », me dit G. Kèptukè. Ces Évenks urbains se réjouissent de l'arrivée de tout locuteur de l'évenk dans leur demeure. Bien que ma connaissance de l'évenk soit inférieure à la leur, ils se plaisent des soirées entières à me narrer contes, légendes et récits d'enfance en évenk, heureux de pouvoir partager ce riche matériel et cet humour d'Évenk nomade avec un nouveau locuteur de l'évenk au fait de la vie sylvestre. Ils se sentent les seuls urbains vrais détenteurs de la culture évenke et les seuls à partager cet esprit de nomade de la taïga. Ce facteur est particulièrement visible à Iakoutsk, mais intervient également lors des rassemblements évenks. Lors des conférences par exemple, les évenkophones s'assoient côte à côte dans la salle, et les commentaires, critiques et sourires complices vont bon train dans leur rangée. Cette nostalgie d'évenkophone isolé est si importante que, en milieu urbain, Évenks et Evènes discourent dans leurs propres langues, et ces langues étant très proches, ils se comprennent fort bien. Les Évenks urbains parlant évenk de Iakoutsk communiquent avec les Évenks l'ignorant en iakoute, langue de communication préférée par rapport au russe.

¹⁰¹ Ce sentiment est d'autant plus accentué qu'ils n'ont pu ou su transmettre à leurs enfants la connaissance de la langue évenke.

Ces urbains évenkophones sont ethnographes, spécialistes de la littérature orale, journalistes de télévision ou de radio dans les programmes destinés aux peuples minoritaires, ou journalistes de presse écrite dans les journaux d'organisations autochtones, ou encore enseignants de langue évenke dans les universités. Ils ont été choisis pour occuper ces fonctions grâce à leur connaissance de l'évenk. À Iakoutsk aucun d'entre eux n'occupe de poste au sein des ministères de la République, ils sont donc absents de la sphère décisionnelle étatique.

C'est ici que s'entrecroisent deux facteurs de distinction : celui de la maîtrise de la langue et celui de la provenance géographique. À Iakoutsk, la grande majorité des Évenks urbains viennent de groupes régionaux évenks iakoutisés (cours inférieur de l'Aldan, rivières Maj, régions d'Olenëk, Žigansk et Anabar). Ceux-ci ont grandi dans des villages de langue iakoute, et certains d'entre eux se sont installés dans cette capitale bien avant les Évenks urbains évenkophones. Il semble que jusqu'au début des années 1990, ils aient évolué principalement parmi les Iakoutes. Ils sont pour la plupart d'anciens apparatchiks du gouvernement iakoute sous la période communiste. Une bonne partie d'entre eux occupent aujourd'hui des postes importants au sein des différents ministères, entreprises d'État ou privées et prennent une part active dans le développement de l'économie de marché en Iakoutie. Parallèlement, ils sont assez présents dans les universités. Cette situation fait que l'ensemble des non locuteurs de l'évenk font figure de détenteurs du pouvoir, à l'inverse des locuteurs qui ont l'impression d'être les laissés pour compte des sphères décisionnelles importantes. Si ces deux groupes savent s'unir et oublier leurs différences lors des événements ou actions communes, au quotidien, les évenkophones se plaignent souvent des non évenkophones. Ils les accusent de ne pas diffuser les informations auxquelles ils ont accès par leur profession et qui pourtant seraient utiles à l'ensemble des Évenks, de ne faire entrer que des non évenkophones aux postes importants de la ville. Ces accusations sont rarement portées ouvertement et restent dans la sphère des locuteurs de l'évenk, cette fois citadins et intellectuels villageois réunis. J'ai assisté à l'un de ces événements source de conflits : un appel d'offre du ministère des Peuples avait été émis pour trouver un Évenk susceptible de composer un manuel d'évenk pour débutants avec paiement à la clé. Mais cet appel d'offre ne fut visiblement jamais diffusé par l'Évenk « non-locuteur » responsable de ce projet, qui choisit seul une institutrice de son village, ayant appris l'évenk à Saint-Pétersbourg. Par cet événement comme par d'autres, les urbains évenkophones se sentent évincés de nombreuses opportunités.

Le principe selon lequel on préfère soutenir ceux de sa lignée ou ceux de son village est également actif au sein de l'ensemble des non-évenkophones. Les Évenks des villes

appellent ce phénomène de préférence « *klanstvo* », le « clanisme ». Selon les dires des intellectuels urbains non évenkophones, une personne occupant un poste important au sein d'un ministère ou d'un organisme ne donnera des emplois ou ne diffusera d'informations importantes qu'aux « siens ». Intervient ici un principe de préférence à différents degrés de priorité. En tout premier, bénéficieront de cette préférence, les enfants de cette personne et leurs conjoint(e)s, puis des individus plus éloignés mais appartenant à la lignée du responsable en poste, enfin et par ordre décroissant, des Évenks relevant de cette parenté vivant au village et des Évenks originaires de la même région.¹⁰²

Les Évenks urbains non évenkophones, installés depuis plus longtemps en ville et mieux intégrés aux sphères décisionnelles iakoutes que les urbains évenkophones, forment ensemble un groupe politiquement plus influent et socialement plus cohérent. Ce groupe se subdivise à son tour en groupes régionaux relativement solidaires. Les plus importants en nombre sont les Évenks de la Maj, qui s'allient parfois avec ceux d'Aldan (cours inférieur). Ces derniers constituent de véritables groupes de parenté importants en nombre et comptant plusieurs générations ayant grandi en milieu urbain. Viennent ensuite les Évenks des régions arctiques (Žigansk, Olenëk et Anabar). Ceux-ci, moins importants en nombre, ont su se rassembler politiquement pour créer un groupe fort. Ainsi, les Evenks urbains non évenkophones forment des groupes sociaux plus unis et donc plus puissants, car ils rassemblent plusieurs lignées cohérentes. En revanche, les évenkophones, des individus isolés, venus chacun de régions très différentes, n'ont pas su ou désiré se constituer en groupe de parenté uni, en lignée puissante au sein du milieu urbain. Les conjoints des première et deuxième générations des Évenks parlant leur langue sont des Russes ou des Iakoutes citadins. En revanche, les époux des différentes générations de ceux qui l'ignorent sont soit des Iakoutes de leur région d'origine, soit des Évenks non évenkophones villageois ou de leur propre village et très rarement des Russes. C'est sans doute sur la base de cette alliance entre gens de même origine ethnique ou régionale, que les Évenks citadins non évenkophones ont pu créer et maintenir la cohésion de leur groupe de parenté. Les alliances matrimoniales entre non évenkophone et évenkophone sont extrêmement rares. Il est difficile de savoir si cette quasi absence d'alliance matrimoniale entre ces deux groupes est due à un choix délibéré des

¹⁰² Ce système de préférence n'est pas pratiqué par les seuls Évenks, mais par tous les responsables politiques ou commerciaux de Sibérie quelles que soient leurs identités ethniques. Néanmoins, ce phénomène semble moins bien accepté chez les Évenks. Doit-on voir ici, même en milieu urbain, la persistance d'une mentalité de chasse, où la réussite individuelle n'est valorisée que si ses bienfaits sont partagés par l'ensemble du groupe ?

deux groupes ou si ce fait est lié à la très faible proportion démographique d'évenkophones au sein des Évenks de la ville de Iakoutsk.¹⁰³

Chez les Évenks urbains, la référence à un nom de clan est aussi importante, mais elle semble avoir d'autres fonctions que dans le monde nomade ou villageois. Dans ces derniers milieux, le clan est la référence exogamique par excellence, mais en ville, où les Évenks viennent de régions très différentes (et sont donc logiquement, soit de clans différents, soit du même clan mais par des liens de consanguinité datant d'il y a plusieurs siècles), la fonction de référence exogamique du nom de clan tend à s'estomper, voire à disparaître. Les Évenks urbains font plus fréquemment référence à leur nom de clan que les villageois ou les nomades. Les urbains ignorant l'évenk citent plus souvent que ceux qui le parle leurs noms de clan et, à l'étude des contextes d'énonciation, il semble que cette référence fasse office de preuve irréfutable et ultime d'une identité évenke et régionale.¹⁰⁴ Chez les urbains évenkophones, qui n'ont nul besoin de prouver leur identité ethnique, les références au clan sont plus rares. Elles ont lieu lorsque plusieurs d'entre eux se réunissent ou qu'ils rencontrent des Évenks villageois ou nomades, pour tenter de se trouver des liens de parenté. Certains d'entre eux choisissent aussi pour pseudonyme leur nom de clan. Par exemple, G. Varlamova choisit dans les années 1990 de signer certains de ces travaux de son nom de clan, *kèptukè*, décision qu'elle justifie de la manière suivante : « C'est une manière pour moi de rendre hommage à mes ancêtres et à mon père chamane qui a été victime de la politique soviétique de lutte contre le chamanisme. De plus, les Évenks villageois ou nomades de ce clan en sont fiers. »¹⁰⁵

Le statut d'actant rituel est aussi important : les Évenks citadins auteurs de rituels collectifs du « retour à la tradition », mais aussi les actants jouissent de nombreuses manifestations de respect. Anna N. Myreeva et G.I. Varlamova-Kèptukè sont des personnages très respectés de l'ensemble des Évenks des villes (mais aussi des intellectuels villageois). Auteurs et actants rituels, elles sont « celles qui ont sauvé les Évenks de l'oubli de leurs rituels » ; telles des sages, elles sont présentes à chaque rituel collectif et invitées à la plupart des réunions politiques. Viennent ensuite le reste des actants rituels, qui effectuent différents

¹⁰³ Les Évenks urbains vivant isolés dans les grandes villes de Sibérie et de Russie ont pour leur très grande majorité des conjoints allochtones.

¹⁰⁴ Il est intéressant de remarquer que les nomades et les villageois savent parfaitement que leur clan est constitué de personnes vivant dans des régions diverses et qu'ils peuvent, pour certains, en retracer le parcours géographique approximatif sur les deux derniers siècles, tandis que les urbains ont tendance à concevoir leur clan comme fixé à un territoire, à un village. Ainsi, le clan, que les Évenks des trois milieux appellent du même nom *tèkè/tègè*, acquiert, selon les milieux, différentes fonctions et connaît des usages variés.

¹⁰⁵ Plusieurs intellectuels autochtones de Sibérie, écrivains ou chercheurs en sciences humaines ont fait le même choix.

petits rites. Ces derniers sont soit des Évenks de la ville, soit des villageois, des anciens, invités spécialement.

Le statut d'actant culturel des écrivains, des ethnographes, des journalistes, en somme de tous ceux qui contribuent à la diffusion, à la promotion et à la valorisation de la culture évenke est très respecté. Mais ces deux derniers statuts pourtant très valorisés n'offrent qu'un pouvoir limité.

Les acteurs politiques évenks, ceux qui siègent dans les postes les plus importants des ministères et autres organismes décisionnels, profitent de nombreuses marques de respect et sont également craints.

La première génération des Évenks citadins, celles des anciens, constitue la couche la plus active et la plus influente du type social urbain et en ceci, ses membres jouissent d'autant plus du respect des jeunes et connaissent une large sphère de décision. La grande majorité de la deuxième génération, dont les plus âgés ont une trentaine d'année, occupent des fonctions haut placées dans les organismes étatiques, universitaires et dans le commerce privé, mais restent pour l'instant sous l'égide et l'autorité des anciens.¹⁰⁶

Les facteurs de distinction liés à la hiérarchie économique ou professionnelle ne s'expriment nettement, entre Évenks citadins, que lors d'actions ou de relations n'ayant pas trait à la cause commune évenke.

À la différence du monde villageois, dans le monde urbain, les femmes évenkes ne sont pas seules à la tête de la société. Si on observe une légère majorité de femmes parmi les Évenks urbains activistes, les hommes ont aussi leur rôle et non des moindres. Dans le cadre des réunions et actions communes, dans celui des activités professionnelles, comme dans le domaine domestique, hommes et femmes agissent de conserve, sans prééminence d'un sexe par rapport à l'autre. On pourrait voir en ceci la persistance d'une valeur nomade où les deux sexes sont complémentaires et égaux, et/ou encore, le signe du retour de l'homme à une fonction valorisante (profession prestigieuse, rôle social important, etc.). Parmi les Évenks évenkophones, les femmes sont très majoritaires, tandis que chez les non évenkophones, on trouve presque autant de femmes que d'hommes.¹⁰⁷

¹⁰⁶ À ma connaissance, il n'y a aucun cas de suicide parmi les Évenks, jeunes ou anciens, de Iakoutsk.

¹⁰⁷ Ce phénomène pourrait s'expliquer par le fait que, dans les familles évenkes nomades, on laissait plus volontiers les filles partir faire des études supérieures, tandis que les garçons restaient en milieu nomade pour s'occuper des rennes et aider les parents à chasser.

2.3.3.2 Valeurs et parcours de vie

À la différence des Évenks nomades ou villageois, ceux des villes ne racontent pas les histoires de vie des uns et des autres à titre d'exemple. Les récits de vie n'ont donc plus, en milieu urbain, le rôle de véhicule de valeurs vernaculaires. En revanche, les intellectuels villageois aiment raconter les histoires de vie des Évenks citadins qu'ils apprécient. Ce sont donc les individus urbains eux-mêmes qui racontent l'histoire de leur propre vie. Les jugements qu'émettent les Évenks des villes sur les leurs portent moins sur des qualités humaines, comme la générosité, l'humeur égale et joyeuse, l'esprit d'entraide, etc., que sur l'efficacité des actions et projets entrepris (qu'ils soient individuels ou collectifs), sur l'honnêteté financière ou sur la loyauté. Indépendamment du fait que les citadins sachent se réunir et agir de conserve à certains moments de l'année, j'ai observé chez eux une forte instabilité de leurs relations.¹⁰⁸ Ainsi, une année deux personnes peuvent être les meilleurs amis et l'année suivante devenir les pires ennemis et inversement l'année suivante, etc.

Parmi les Évenks urbains évenkophones, G.I. Varlamova-Kèptukè est considérée comme l'intellectuelle qui a su rester la plus proche et la plus fidèle au monde nomade. Cette appréciation appartient aux villageois et aux rares nomades qui la connaissent, mais aussi aux urbains évenkophones. Elle dit, elle-même, qu'elle préfère être assise au fond d'une tente avec des nomades à parler de chasse, que dans une salle de conférence. Née dans la taïga, aux environs du village de Bomnak (Région de l'Amour), de père chamane, elle grandit principalement en milieu nomade, jusqu'à son entrée à l'internat. Elle se souvient que le campement de ses parents était à une journée de marche du village et qu'elle et ses frères et sœurs se sauvaient souvent de l'école pour rejoindre leur campement. En tant que chamane, son père avait été proscrit du village et avait fait la promesse de ne plus faire de rituels pour échapper aux représailles de la politique de lutte contre le chamanisme. Mais, dit-elle, un chamane ne peut cesser ses activités rituelles, sans risquer de mourir dans d'affreuses souffrances : « Mon père devait « jouer » régulièrement. Mais à cause de la politique de lutte contre le chamanisme, les gens venaient de moins en moins demander à mon père de « jouer » pour eux. Alors, il devait « jouer » seul. Mais aucun chamane ne peut chamaniser seul, et il demandait à ma mère et à nous ses enfants de venir l'assister. Je me souviens des heures que nous passions, fatigués, dormant assis à répéter après lui. Un jour on en a eu assez et on s'est sauvé au village pour ne pas avoir à passer la nuit à chanter. Mais le lendemain, quand nous sommes revenus, notre père était allongé, tremblant de tous ses membres, son visage avait

¹⁰⁸ Cette alternance excessivement rapide de relation d'amitié et d'inimitié entre mêmes individus est un phénomène absent du monde de la taïga. Au village, les liens d'amitiés se font et se défont plus rapidement qu'en milieu nomade, mais n'atteignent pas la fréquence observée chez les Évenks de la ville.

pris la couleur de la mort. Ma mère nous gronda sévèrement et nous dit que, faute de notre soutien pendant le rituel, notre père avait failli mourir. Nous étions jeunes et bêtes à l'époque, nous ne comprenions pas l'importance de ces histoires d'esprits. Depuis ce jour, nous avons toujours assisté mon père, même si nous tombions littéralement de fatigue.»¹⁰⁹ Elève brillante, elle fut envoyée à Saint-Pétersbourg pour y effectuer des études supérieures et sortit diplômée de l'Institut Pédagogique Gercen de Saint-Petersbourg. Puis, elle intégra la filiale iakoute de l'Académie des Sciences de Russie, sous l'égide de laquelle elle effectua entre les années 1980-1990 une vingtaine d'enquêtes de terrain dans toute la Sibérie pour récolter auprès des anciens des matériaux relatifs à la littérature orale évenke. De son premier mariage avec un pilote russe, elle a eu deux fils. Au début des années 1990, elle décida avec les autres intellectuels de la ville de faire revivre un rituel oublié, l'*ikènipkè*. Depuis 1996, elle a publié plusieurs ouvrages d'analyse de la littérature orale évenke et a soutenu sa thèse d'État en 2003.¹¹⁰ Aujourd'hui elle travaille à l'Institut des Problèmes des Peuples Minoritaires du Nord. Elle fait partie de ces Évenks urbains qui n'ont pas à cœur d'accéder à un niveau de vie occidental et met toute son énergie à écrire ses ouvrages scientifiques et à participer aux activités et réunions collectives des Évenks citadins. On ne trouve dans son appartement aucun signe extérieur de richesse.

Liudmila A. Alekseeva, est une Évenke de la région d'Irkoutsk. Née en milieu nomade près du village de Bodajbo, elle fut d'abord élevée par ses parents. Par la suite, ces derniers, éleveurs de rennes connaissant une grave situation de famine, durent changer plusieurs fois de mode de subsistance. Ils commencèrent par élever quelques porcs qu'ils faisaient nomadiser avec eux dans la taïga. Ensuite, le père dû travailler dans les mines locales, tout d'abord comme transporteur avec son troupeau de rennes, puis comme simple ouvrier. Pendant ce temps, Liudmila, sa mère et sa grand-mère survivaient tant bien que mal en milieu nomade avec de moins en moins de rennes. Liudmila fut ensuite confiée à sa grand-mère chez qui elle vivait au village, pendant que ces parents tentaient de conserver leurs quelques rennes. La famille, comme la plupart de celles nomadisant dans la région de Bodajbo, perdit tous ses rennes et vint s'installer définitivement au village. Ne pouvant y survivre non plus, ils émigrèrent vers un village iakoute, où ils subsistaient grâce à la chasse, à la culture du potager

¹⁰⁹ J'ai recueilli des récits similaires chez tous les enfants de chamane. Il semble probable que l'expérience rituelle qu'a vécue G. Varlamova-Kèptukè dans son enfance soit intervenue dans son choix de faire revivre des rituels disparus. Comme nous le verrons, parmi les actants des rituels du « retour à la tradition », on trouve de nombreux enfants de chamane.

¹¹⁰ Auteur de scénario de rituels de renouveau, G. Kèptukè est parallèlement une scientifique de grande rigueur, qui, contrairement à d'autres chercheurs autochtones, n'opère pas de tri sélectif de ses matériaux de terrain ou d'interprétations orientées dans ses analyses.

et aux travaux de couture des femmes. Liudmiula vint travailler à Iakoutsk, où elle accepta différents emplois de serveuse, cuisinière, baby-sitter, etc. De son mariage avec un Iakoute, elle eut quatre enfants qu'elle éleva tout en travaillant. Puis, ayant intégré le petit milieu évenk de la ville et forte de sa parfaite connaissance de l'évenk, elle fut engagée comme journaliste de radio par la chaîne autochtone « Gevan ». Pendant une trentaine d'années, elle sillonna la Sibérie pour son travail et récolta un matériel ethnographique considérable. Elle a assisté à la lente disparition des Évenks de son village d'origine : « Aujourd'hui, il n'y a plus rien à Bodajbo, ce sont d'abord les rennes qui ont disparu un à un, puis les hommes et les femmes se sont suicidés les uns après les autres, il y a tellement de fantômes autour de moi ! », dit-elle souvent. Elle travaille aujourd'hui à la même radio et écrit en évenk ou en russe différents articles de souvenirs ou témoignant de la situation contemporaine des Évenks villageois et nomades dans le journal autochtone de Iakoutie « Ilkèn ». Elle dit aussi se sentir plus à l'aise en milieu nomade qu'en ville. D'un niveau de vie modeste, elle consacre tout son temps à ses deux professions et à ses petits enfants.

Parmi les non évenkophones, il y a Varvara V. Danilova, dont le destin diffère de ceux des non évenkophones. Elle est née en 1967 d'une famille évenk du village de Sinsk dans le centre de la Iakoutie. Dans cette région, il y avait jusque dans les années 1960, un groupe d'Évenks, chasseurs et éleveurs de rennes. Au même titre que ceux du Viljuj, ils ont été chassés ou iakoutisés de force. Ainsi les parents de Varvara faisaient partie des derniers Évenks de cette région. Elle est issue d'une famille modeste, son père étant chasseur et sa mère femme au foyer vivant de petits travaux de couture. Elève brillante, elle fut envoyée dans une université de Sibérie pour y effectuer des études littéraires. Ses romans et poèmes ont été remarqués alors qu'elle était très jeune et elle fut élue membre de l'Union des Écrivains de Russie. Elle a créé seule le journal autochtone « Ilkèn », dont elle est la rédactrice en chef. Parallèlement, elle est très active dans les réunions et actions collectives évenkes. Dans son journal, au ton très revendicatif, elle donne la parole à tous les Évenks, qu'ils soient urbains évenkophones ou non, qu'ils écrivent des villages ou qu'ils vivent en milieu nomade, mais aussi aux Tchouktches, aux Evènes et aux Ioukaghirs de Iakoutie. Elle fut souvent appelée à répondre de ses publications devant les ministres de la République, en particulier lorsqu'elle publia la liste de noms des suicidés dans tous les villages autochtones de Iakoutie ou les lettres de désespoir de certains nomades et villageois. Elle aussi fait passer sa vie de professionnelle engagée avant sa vie personnelle et ne possède même pas d'appartement, déménageant plusieurs fois par an de sous-location en sous-location.

Sargylana Atlasova fait partie de la deuxième génération des Évenks urbains non évenkophones. Elle est la nièce du créateur de l'association des Évenks de la ville de Iakoutsk. Intégrée depuis son enfance au cercle actif des Évenks urbains, elle est très présente au sein de ce milieu. Elle s'est inscrite dans toutes les associations évenkes de la ville, participe et intervient à toutes les réunions. Elle a écrit sa thèse de doctorat sur l'histoire politique et démographique des Évenks du sud de la Iakoutie. Elle a travaillé plusieurs années au ministère des Peuples de la République et occupe aujourd'hui un poste à l'université gouvernementale. Elle a écrit également plusieurs articles pour « Ilkèn ». C'est de cette jeune génération que l'on entend ce type de discours : « Je sens que je suis évenke, je le sais, je me sens mieux avec les Évenks qu'avec les Iakoutes et pourtant je n'ai rien qui prouve mon identité, je ne connais pas le milieu nomade ou celui des villages évenks, les miens sont originaires d'un village iakoutisé depuis longtemps, je ne connais pas ma langue et pourtant je le voudrais bien. Rien ne prouve effectivement que je sois évenke et pourtant je le sens, je le sais, mais je ne peux l'expliquer ! »

Andrej Isakov fait aussi partie de cette deuxième génération de non évenkophones. Son père est venu d'un village d'Évenks iakoutisés de la Maj. Brillant élève, il fut envoyé dans une grande ville de Russie pour y suivre des études supérieures. Il en sortit premier ingénieur en aéronautique ressortissant d'un peuple minoritaire de Sibérie. Revenu à Iakoutsk, il y épousa une jeune fille de son village. Il occupe aujourd'hui encore un poste important à Iakoutsk. D'après les dires d'Andrej, son père s'est toujours intéressé au passé de son clan et à l'histoire des Évenks de la Maj. Il est d'ailleurs le premier à en retracer les étapes historiques « glorieuses » lors des tablées collectives. Andrej a donc grandi dans cette atmosphère et après des études de juriste international, il décida d'aller apprendre l'évenk en séjournant dans le village de Iengra. Y ayant obtenu un poste de professeur d'anglais, il y vécut plus d'un an et put apprendre quelques rudiments de la langue. Il créa avec quelques jeunes de ce village, l'« Association de la jeunesse évenke » et obtint plusieurs subventions pour envoyer le groupe de danse folklorique et quelques lycéens dans différentes compétitions en Russie. Il aida également ces jeunes à créer le « Centre ethnoculturel régional » (« *Regional'nyj ètnokulturnyj centr* ») qui a pour but d'offrir aux enfants du village diverses activités sportives et culturelles au sein de l'« ethno-centre » du village, mais aussi de promouvoir l'artisanat évenk dans un but commercial. Andrej a ensuite effectué plusieurs stages de formation dans divers organismes de soutien aux peuples autochtones et continue ses activités au sein de la communauté des Évenks des villes, tout en gardant des contacts avec les jeunes de Iengra.

Parmi les actants rituels citadins, il y a Alexandra Pavlova. Née dans un village évenk du sud de la Iakoutie, elle a parlé l'évenk pendant sa petite enfance avant de l'oublier. Puis, elle s'est installée à Iakoutsk pour des raisons professionnelles. Âgée d'une cinquantaine d'années, elle est aujourd'hui à la retraite et, depuis les années 1990, elle prend une part active aux événements collectifs des Évenks urbains, en cousant artéfacts et costumes traditionnels et en effectuant diverses gestes rituels lors des réunions collectives. Comme certains non évenkophones, elle a suivi quelques cours de langue évenke auprès de la célèbre ethnologue évenke A.N. Myreeva. Grâce à ces cours, elle a retrouvé l'usage de sa langue natale et est aujourd'hui l'une des meilleures chanteuses de rondes à répons. Membre de plusieurs associations évenkes, présente à toutes les réunions, ses activités au sein du type social urbain restent culturelles et artisanales.

Enfin et pour servir de contre-exemple, voici le récit de vie d'une intellectuelle évenke vivant isolée dans une ville de Sibérie. Tantjana S. Kirillova, aujourd'hui âgée de 35 ans, est fille d'éleveurs de renne de Iengra. Elevée en milieu nomade, elle effectua ensuite sa scolarité en internat, puis remarquée, elle fut envoyée à Saint-Pétersbourg pour y faire des études de professeur des écoles spécialisée dans l'enseignement de l'évenk. Elle a su conserver une connaissance de l'évenke parfaite, sa langue est semblable à celle des anciens, riche en métaphores et en termes rares. Fille de l'un des aides réguliers (*kuturutsuk*) du chamane Savej Vasil'ev, elle a assisté à de nombreux rites chamaniques et connaît très bien le vocabulaire rituel. À la fin de ses études, elle est retournée au village où elle enseigna de nombreuses années. Très attachée au monde nomade, elle participe tous les ans à la course de la fête des éleveurs de rennes et passe toutes ses vacances dans le campement nomade de ses parents. En 1996, les chercheurs de l'Académie des Sciences de Iakoutsk lui proposèrent un poste de chercheur au sein du Laboratoire de langues autochtones. En dépit de son propre intérêt professionnel et financier, elle refusa, précisant qu'elle ne voulait pour rien au monde vivre parmi les Iakoutes et supporter au quotidien leurs sarcasmes.¹¹¹ En 1997, elle accepta un poste d'enseignante dans l'école « Arktika » de la ville de Nerungri. Cette école rassemble des enfants tchouktsches, ioukaghirs, évènes et évenks de toute la République. Depuis qu'elle a accepté cet emploi, elle habite la ville. Elle élève aujourd'hui seule ses deux enfants, qu'elle envoie régulièrement chez ses parents dans la taïga. Dans son enseignement de la langue

¹¹¹ Tous les Évenks locuteurs qui se rendent à Iakoutsk se plaignent d'un phénomène depuis le début des années 1990. À la vue de leurs visages sibériens, les Iakoutes leur parlent en iakoute et lorsqu'ils répondent qu'ils sont évenks, la plupart des Iakoutes, leur rétorquent qu'ils vivent en Iakoutie et que par conséquent, ils devraient parler la langue de cette République. Ceci froisse considérablement les Évenks, qui se considèrent les premiers habitants des terres de Iakoutie. Les Évènes, en revanche, ne connaissent pas ces difficultés, car depuis leur enfance au village, ils sont trilingues (évène, iakoute, russe) ou bilingues (iakoute, russe).

évenke, elle a opté pour la langue officielle, basée sur le dialecte de Krasnoïarsk. En dehors de son travail avec les enfants, elle n'a aucune activité pan-évenke. En revanche, elle aide souvent villageois et nomades en les accueillant dans son appartement urbain, en les assistant lors de leur ravitaillement, par exemple. Ainsi, bien que vivant en ville, Tatjana est fort loin des Évenks urbains et se trouve au confluent entre monde nomade et monde villageois.

À la lumière de ce contre-exemple et des parcours de vie sus-mentionnés, on remarque que les Évenks des villes qui ont conservé leur langue et des contacts réguliers avec les nomades ou villageois restreignent leurs actions à leurs activités professionnelles (scientifiques, journalistiques, etc.) ou à des aides ponctuelles envers des individus issus des villages ou du monde nomade. En revanche, plus les Évenks des villes sont éloignés de leur culture ou de leur langue, plus directement ils ont été témoins de la disparition des leurs, et plus ils s'engagent concrètement dans des causes ou des actions communes au nom du « peuple évenk », au nom de la « question pan-évenke ». Les actions des intellectuels de la ville de Iakoutsk ont très majoritairement pour but de valoriser, diffuser et faire revivre la culture évenke (y compris les rituels d'antan), bien plus que de mettre au point des programmes d'aide humanitaire ou de soutien aux projets de mini-entreprises des villageois. Ainsi les Évenks de Iakoutsk, auxquels s'associent les intellectuels de l'Okrug Autonome Évenk de la région de Krasnoïarsk et les Évenks isolés des grandes villes de Russie, sont-ils les premiers défenseurs d'une cause et d'une identité pan-évenke, et les plus désireux de développer les contacts entre les Évenks de Russie, de Chine et de Mongolie, en même temps qu'ils semblent s'éloigner des villageois ou des nomades.¹¹²

Si les tentions sociales au sein du milieu urbain sont évidentes et que le processus de scission sociale entre urbains et villageois est indéniable, tous savent pourtant se réunir, participer volontiers et activement aux rituels collectifs relatifs au « retour à la tradition ».

¹¹² Certains Évenks urbains activistes estiment que développer des contacts entre tous les Évenks du monde, contribuerait à renforcer leur pouvoir politique, leur force de pression sur la scène internationale et par conséquent, cette nouvelle union pourrait aider dans l'avenir à défendre la cause des Évenks nomades et villageois.

2.3.4 ACTIVITÉS RITUELLES

Les rituels sont les seuls moments de réunion collective totale de cette population urbaine subdivisée. À l'ensemble des urbains s'ajoutent quelques rares intellectuels villageois de passage à Iakoutsk ou quelques actants rituels villageois invités pour l'occasion. Lors de certaines conférences viennent également en ces lieux des Évenks de Chine et de Mongolie.

La très grande majorité des pratiques rituelles des Évenks urbains sont des rituels collectifs, qui relèvent tous des mouvements de « retour à la tradition ». Au cours de l'année, les citoyens fêtent, comme les Russes et autres peuples de Russie, les innombrables fêtes nationales (fêtes professionnelles, jour de l'an, fête de la Libération, etc.), mais ces événements sont célébrés en famille et ne font donc pas partie des réunions collectives évenkes.

2.3.4.1 *Rituels collectifs*

Les rituels collectifs des Évenks des villes ont tous lieu dans la portion de forêt en marge de Iakoutsk appartenant à la coopérative du fils de G. Kèptukè, nommé le *bakaldyn*.¹¹³ Il s'agit de rituels saisonniers comme le rituel du nouvel an évenk *ikènipkè* et la « fête de la neige ». À chaque conférence ayant trait de près ou de loin à la culture évenke ou aux peuples toungouso-mandchous, les conférenciers sont reçus au *bakaldyn* pour assister à différents rituels et événements théâtre-folkloriques.

L'*ikènipkè* des Évenks de la ville ressemble sur de nombreux points à ceux pratiqués dans les villages. Je m'attacherai donc à en présenter les différences. En comparant les plans des deux *ikènipkè*, on remarque que le territoire de celui de Iakoutsk n'est pas entouré d'une ficelle à laquelle sont accrochés des rubans de couleur. En revanche, les rituels les plus importants ont lieu dans une zone en marge de l'espace de vie quotidienne (baraquements, tentes, enclos pour les rennes, etc.), au bord de la rivière, à l'intérieur du territoire de pâturage des rennes.¹¹⁴ Ainsi, on retrouve cette distinction territoriale entre *espace profane* (la zone domestique) et *espace sacré* (la rivière et l'espace considéré comme sauvage), division parfaitement absente dans le monde nomade. Dans cet espace sacré, on trouve certaines constructions communes avec l'*ikènipkè* des villages, comme l'arc *čičipkan* sous lequel les actants et participants doivent passer, tout en profitant de la fumigation au lède, le poteau représentant les trois mondes, le *sèvèk-moo* ; et les arbres destinés à recevoir les dépôts de rubans offrandes aux couleurs vives. On remarque néanmoins que ces trois arbres sont des

¹¹³ En évenk : « rencontre », « lieu de rencontre », « lieu de fête ».

¹¹⁴ Le lecteur trouvera en annexe le plan du rituel *ikènipkè* des citoyens.

bouleaux, tandis qu'en milieu villageois et nomade, la très grande majorité des dépôts de rubans ont lieu sur des mélèzes.¹¹⁵ On trouve en ce lieu également diverses constructions rituelles absentes des *ikènipkè* villageois : des figurines animales (élan, oiseaux, grenouilles, etc.) installées en ligne, juchées chacune sur une perche plantée en terre. Ces figurines sont les fidèles reproductions des dessins et photos de constructions rituelles présentes dans les livres de Vasilevič, Anisimov et Mazin. Si on retrouve les mêmes éléments rituels dans les deux *ikènipkè*, comme le chant du coucou, le passage sous l'arc en bois, la fumigation au lède, le dépôt de rubans *ulganivun*, le jet de pain ou de viande dans la rivière et dans le feu de camp, et les rondes chantées à répons, on remarque dans ce rituel des citadins, que les compétitions sportives (l'une des formes du « jeu » évenk) en sont presque absentes. De même, les concerts de musiques et danses folkloriques y sont peu nombreux et les spectacles de danses modernes en sont totalement exclus. Cette quasi absence de « jeux » compétitions et l'absence totale d'éléments culturels exogènes sont-elles justifiées par la volonté des Évenks de la ville d'épurer le rituel, de coller au plus près des rituels des ancêtres ? Est-ce que les « jeux » compétitions ne semblent pas assez « dignes » de la tradition évenke, aux yeux des Évenks des villes ?

Dans ces rituels du monde urbain, le chamane est en quelque sorte présent. Le chamane Savej Vasil'ev refuse de participer à l'*ikènipkè* des urbains pour la même raison qu'il refuse de « jouer » dans celui des villageois. Mais d'autres chamanes sont là. Il s'agit soit d'enfants de chamanes ayant accepté d'imiter ce spécialiste rituel, soit de « chamanes en devenir ».¹¹⁶ Armés de costumes en peaux de renne et de tambours, se tenant près du feu de camp, ils chantent à la manière du chamane « pour que tous vivent bien », et les participants rassemblés autour d'eux répètent leurs paroles. Ils peuvent aussi mener les rondes au même titre que les non chamanes. L'un d'entre eux avait prononcé dans son chant de ronde, comme dans celui de son rituel chamannique *ajamamat samačellju*, « ensemble, chamanisons pour le meilleur ! ».¹¹⁷

L'autre rituel saisonnier, le *sinilgèn* ou « la fête de la neige », encore nommé « rituel des Évenks avant la chasse » a lieu chaque année depuis 2001 dans les premiers jours de

¹¹⁵ Est-ce que ces arbres ont été choisis parce qu'ils sont trois bouleaux au sein d'une forêt de mélèzes et que, selon les représentations, tout ce qui est rare est censé être habité d'esprits ou d'esprits plus puissants que d'autres ; ou est-ce là une influence iakoute ? En effet, sans en faire une généralité, au cours de mes séjours chez les Iakoutes, j'ai remarqué que les dépôts de rubans étaient effectués très souvent sur des bouleaux.

¹¹⁶ Au cours de la troisième partie et en conclusion je traiterai des différents spécialistes rituels, dont disposent aujourd'hui les Évenks.

¹¹⁷ Ce point rappelle l'ancien rituel *ikènipkè*, décrit par Vasilevič (1957), où le chamane et tous les participants mènent ensemble une ronde chantée à répons huit jours durant.

novembre.¹¹⁸ Y participent tous les Évenks de la ville de Iakoutsk. Les auteurs du scénario de cet événement sont les mêmes que ceux de l'*ikènipkè*. Pour sa réalisation, comme pour celle de l'*ikènipkè* villageois ou urbain, ce rituel a besoin de fonds monétaires. Plusieurs entreprises et organismes, comme le ministère de l'Agriculture de Iakoutsk, participent à son financement et à son organisation. Tous les participants sont habillés de costumes en fourrure richement décorés. On retrouve plusieurs éléments rituels, comme le passage sous l'arc *čičipkan*, la fumigation au lède, le nourrissage du feu domestique, le dépôt de rubans offrandes et les rondes chantées. S'ajoutent à cela deux nouveaux éléments rituels. Une tente conique recouverte d'une bâche décorée de motifs évenks est plantée, dans laquelle se réunissent les urbains pour se réchauffer et effectuer le rituel de nourrissage du feu et partager une collation. Un rituel, portant le nom de *sinkalavun*, est effectué.¹¹⁹ Les hommes s'arment d'arcs et de flèches pour tirer sur une figurine d'élan faite de matières végétales. « Le faire tomber, l'atteindre de sa flèche, c'est s'assurer une bonne année à venir : la personne se sent sûre d'elle et l'année sera donc bonne », trouve-t-on dans un article de B.A. Nikolaev, à l'initiative de ce nouveau rituel, dans un numéro de « Ilkèn ». ¹²⁰ Autour des différents gestes rituels des rites de renouveau des villages, comme des villes, les discours explicatifs divergent quelque peu et j'en proposerai une analyse transversale en troisième partie.

Au cours de certaines réunions collectives saisonnières ou ponctuelles, ont lieu des rituels exceptionnels, exclusivement effectués par des anciens des villages ou de la taïga. J'en ai observé trois exemples. En 1999 G. Kèptukè demanda au chamane de Iengra S. Vasilev de venir au *bakaldyn* afin qu'il « joue » pour elle. Depuis plusieurs années, elle éprouvait de terribles souffrances physiques qu'aucun médecin ne pouvait soigner et elle décida de faire appel au chamane. Celui-ci accepta, car il connaît Madame Kèptukè depuis plusieurs dizaines d'années. Il joua deux nuits entières dans une tente spécialement montée, aidé de son assistante villageoise Oktjabrina Naumova, des Évenks éleveurs de rennes du *bakaldyn*, de quelques Évenks citadins évenkophones et de quelques rares non évenkophones proches de G. Kèptukè. Ce rituel se déroula à la manière de tous les rituels de Savej. À certains moments précis, les participants répètent après le chamane, et à la fin, lorsque le chamane dévêtu de son costume, n'ayant gardé que ses bottes rituelles, est couché sur le *malu* et fume une cigarette, fermant les yeux et psalmodiant, tous les participants, y compris G. Kèptukè, endossent le costume du chamane et imitent quelques minutes chacun sa danse et ses battements de

¹¹⁸ Ce nom vient du mot évenk (*s*)*inin*, le froid hivernal.

¹¹⁹ J'ai reproduit ici l'orthographe propre à ces Évenks citadins. Il s'agit du même terme que celui que j'ai cité dans le chapitre sur la chasse, *siḱkèlavun*.

¹²⁰ In *Ilkèn*, numéro 11 du 15 novembre 2001.

tambour. Savej dit qu'il aurait refusé de « jouer » dans un appartement de la ville et tint à passer le reste de son séjour sur le *bakaldyn*.¹²¹ G. Kèptukè dit pendant les années qui suivirent que le rituel était réussi et qu'elle ne souffrait plus.

Les Évenks évenkophones de la ville, dont le troupeau de rennes subissait quelques pertes, demandaient depuis plusieurs années aux villageois qu'on fasse de l'un de leurs rennes un renne sacré *onjun*, protecteur de troupeau. Une occasion se présenta en 2000 : une ancienne, Valentina Enoxova, fille de chamane, était invitée à la Conférence Internationale sur l'Ethnomusicologie des Peuples toungouso-mandchous devant se tenir à Iakoutsk. Parallèlement, le *bakaldyn* avait organisé une journée de réception pour les participants de cette conférence. La conférence comptait à égale proportion parmi ses participants, des chercheurs ou journalistes autochtones, allochtones ou étrangers et des représentants des peuples toungouso-mandchous (conteurs, chanteurs et danseurs traditionnels) venus de toute la Russie. C'est donc dans ce cadre scientifique et touristique qu'eut lieu ce rituel exceptionnel de consécration de renne domestique. Les Évenks considéraient la charge symbolique de ce rituel attendu depuis plusieurs années comme supérieure à celle des rituels habituellement présentés aux étrangers, puisque, selon leurs représentations, l'avenir du troupeau de rennes en dépendait. Ce rituel eut lieu en milieu de journée, parallèlement à d'autres activités se déroulant dans différents endroits du territoire *bakaldyn*. L'actant principal de ce rituel était Valentina, aidée d'un chamane en devenir armé de son tambour et d'une conteuse évenk, Anfisa P. Avelova, originaire de la région de Tchita (région d'Irkoutsk). Tous avaient endossé leurs costumes en peau de renne, le chamane et Valentina portaient deux costumes rappelant celui des chamanes traditionnels, tandis que Anfisa portait un costume de fête évenk. Valentina avait confectionné une bride pour renne en cuir d'élan, décoré de motifs évenks constitués de bandes de tissus de couleur noir, rouge, bleu foncé entourées d'une ligne blanche composée de poils de cou de renne rassemblés et cousus. Des pendeloques en franges de cuir d'élan, appelées *čutulè*, sont cousues au frontail de la bride afin de recouvrir les yeux de l'animal qui le porte.¹²² Ce rituel se déroula de la sorte :

¹²¹ Les Évenks nomades et villageois s'accordent sur le fait que plusieurs objets considérés comme rituels ne doivent pas être transportés ou laissés en ville et doivent rester au village ou dans la taïga. Il s'agit par exemple des berceaux évenks *ba*. Les Évenks disent qu'un berceau qui a séjourné en ville doit être jeté ou copieusement fumigé au lède, sinon, l'enfant qui y dormira souffrira de graves maladies. Le chamane refuse aussi de laisser ses costumes et tambours au village. Avant et après chaque rituel ayant lieu dans les maisons du village, il envoie les jeunes aller chercher ou déposer ses affaires rituelles dans son campement provisoire en marge du village. Pour ses représentations en ville, il conserve le même costume, mais utilise d'autres tambours, battoirs et coiffes, laissant les autres dans son campement nomade. Les rituels jugés les plus délicats par le chamane doivent impérativement avoir lieu dans la forêt sous une tente spécialement montée à cet effet.

¹²² J'ai évoqué la signification rituelle de cet élément décoratif dans les chapitres « *Siŋkèn, siŋkèlavun, majin,...* », « Soins et rituels pour les rennes domestiques ».

Valentina balançait lentement au dessus d'un petit feu de fumée de lède la bride, tout en psalmodiant des paroles rituelles, constituées de vœux d'agrandissement du troupeau et de formules métaphoriques qu'elle tenait de son père, tout comme la mélodie de son chant. Anfissa ajoutait du lède dans le feu et faisait quelques commentaires. Le chamane en devenir, frappant de son tambour et imitant un chant d'oiseau, psalmodiait également des formules de vœux, comme *kètèkun odijas*, « nombreux, tu deviendras » (donne naissance à de nombreux bébés rennes), ou *oronil tèkènin okèl*, « deviens une racine de rennes » (tu sera à la tête d'un grand troupeau, dont les membres seront soudés).¹²³ Continuant ses chants, Valentina demanda que le renne, une femelle blanche immaculée, lui soit conduite. Elle enfila alors la bride sur la tête de la renne qui, peu apprivoisée, se débattit. Le propriétaire du troupeau, le fils de G. Kèptukè, conduisit alors la renne parée en effectuant trois tours dans le sens des aiguilles d'une montre autour du feu de fumée. Puis, les trois actants principaux du rituel, ainsi que les participants évenkophones ont prononcé une formule que l'on retrouve à chaque rituel du chamane et à la fin de tous les chants : *èlèkin, ajamamat, tèdjèmè tyka bidiyan !*, « C'est bien ainsi, pour le meilleur, en vérité, il en sera ainsi ! »¹²⁴ Puis, le renne fut attaché à la lisière de la forêt et les actants rituels demandèrent aux participants de ne pas approcher l'animal. Les journalistes et scientifiques allochtones ont observé ce rituel, rassemblés à distance derrière le feu de fumée, tandis que les Évenks et Evènes se tenaient majoritairement du côté des actants. La présence des caméras ne semblait pas gêner le déroulement du rituel et les actants donnaient l'impression d'ignorer cette présence étrangère. Les Évenks de la ville affirment aujourd'hui que ce rituel a été des plus bénéfique, puisque le troupeau ne cesse de croître et que cette femelle est très féconde.¹²⁵

Les trois actants rituels, issus du milieu villageois, sont très proches du monde nomade. Ils sont tous des évenkophones et connaissent bien, pour y avoir maintes fois participé, les rituels avec et sans chamane. C'est sans doute pourquoi les Évenks des villes ont préféré leur confier la réalisation de ce rituel si lourd de signification. Ceci serait-il le signe d'une forme de hiérarchisation au sein des différents rituels pratiqués par les citadins ou parmi les esprits auxquels ils s'adressent ? Y aurait-il une différence entre représenter des rituels et les réaliser ? Retrouverait-on ici cette peur éprouvée par les nomades de refaire des rituels dont

¹²³ On retrouve ici l'usage, cette fois pour les rennes, du terme *tèkè/tègè*, le clan. Nous avons vu dans le chapitre sur la renniculture que les Évenks imaginaient les rennes domestiques à l'image des hommes et que le renne faisait figure « d'idéal d'humanité ». En milieu nomade, on connaît aussi bien la parenté des hommes que celle des rennes, qu'ils fassent partie de son propre groupe ou de celui d'autrui.

¹²⁴ Ici encore, on reconnaît ce principe du « dire, c'est faire », du représenter pour provoquer, comme dans toutes les formes du « jeu » évenk.

¹²⁵ Le lecteur trouvera deux extraits du document vidéo que j'ai réalisé lors de ces rituels, sur le site www.ncepe.net, société « Evenk ».

on ne connaît pas soi-même le déroulement exacte, dans une société qui pourtant fut la première à redonner vie aux rituels saisonniers oubliés ?¹²⁶

Le « chamane en devenir » et Valentina sont au sein de leurs villages respectifs des anciens connus pour leur savoir rituel, et sont en tant que tels souvent consultés pour éclairer quelqu'un sur les interdits à respecter, pour effectuer un soin ou quelques gestes rituels, aussi bien par les villageois dans le contexte du « retour à la tradition » que dans celui du domaine domestique que par certains jeunes nomades. Ils sont donc, comme le chamane Savej Vasil'ev, des actants rituels sollicités par les Évenks des trois types sociaux mais, à la différence de ce dernier, ils acceptent de participer à tous les rituels, y compris à ceux liés au « retour à la tradition ».

Pendant le même événement eu lieu un autre moment rituel important. En fin de journée, à la nuit tombante, l'une des derniers conteuses évenkes (*nimjadepki*), Anfisa Avelova, se tenant debout, se mit brusquement à conter un mythe de création qui dura une heure et demi. Rares sont ceux qui ont compris l'importance rituelle de cet acte. Entendant de loin son récit, mi-conté, mi-chanté, tous les Évenks et Evènes comprenant la langue se sont réunis autour d'elle pour l'écouter en silence. Les autres se tenaient indifférent au loin, discutant de choses et d'autres. Anfisa dit s'être mise à conter sans s'en être rendue compte, comme si « quelque chose lui dictait ses actes ». ¹²⁷ À la fin de son premier récit, les Évenks des villes durent l'arrêter, car l'heure était venue de quitter les lieux. Avant de se séparer Anfisa et ses auditeurs prononcèrent les paroles rituelles *èlèkin, ajamamat bidiŋap, tyka bidjan !* « C'est bien ainsi, pour le meilleur nous vivrons, qu'il en soit ainsi ! »

Lors des rituels saisonniers, de ceux suscités par les conférences ou par la venue de touristes, on retrouve une série de rituels récurrents : le passage sous l'arc *čičipkan*, la fumigation au lède des participants, le dépôt de rubans offrandes, le nourrissage de la rivière et du feu et les rondes chantées. Les actants rituels y sont toujours les mêmes, G. Kèptukè et A. Myreeva, ainsi que d'autres locutrices de l'évenk. Elles sont chargées en tant qu'anciennes de fumer les participants au lède et d'expliquer si nécessaire le rituel. Les hommes sont souvent affectés au nourrissage du feu, tandis que les femmes nourrissent la rivière. Chacun

¹²⁶ Les actants rituels des villes auraient très bien pu, en effet, réaliser ce rituel de la même manière qu'ils ont fait revivre l'*ikènipkè*, en utilisant les descriptions qu'en donne Vasilevič (1957) (cf. « Soins et rituels pour les rennes domestiques »).

¹²⁷ Anfisa vit au village évène de Topolinoe au sein des monts Verkhoïansk. Elle dit souffrir de ne pas avoir suffisamment d'occasion de conter pour les Évenks, isolée qu'elle est en milieu évène. Elle affirme également, comme tous les informateurs de G. Kèptukè et L. Alekseeva, qu'un conteur doit régulièrement réciter les textes qu'il connaît, sinon de graves souffrances et maladies le guettent. En ceci comme en d'autres points, le statut du conteur et celui du chamane sont proches (Cf. G. Kèptukè 1996 ; G. Varlamova 2002).

des participants accroche lui-même les rubans de tissu distribués à cet effet. C'est dans la ronde chantée qu'hommes et femmes se réunissent.

Néanmoins à la différence des rituels de renouveau des villages, où tous participent par les « jeux » compétitions, les collations prises dans les tentes et autres formes de « jeux » évenk, on observe dans les rituels des citadins une part importante de participants relégués à la position de simple spectateur passif et presque qu'aucune place n'y est laissée aux actions rituelles et « jeux » spontanés.

Il semble que les Évenks des villes, plus que ceux des villages aient opéré plusieurs choix dans la tradition, dans celle dont ils ont hérité oralement de leurs ascendants et de leurs informateurs, mais aussi au sein de ce véhicule de tradition que sont les ouvrages ethnographiques. L'analyse de leurs discours montre qu'ils ont opéré ce choix selon deux systèmes de représentation, le leur propre d'Évenks, et celui qu'ils ont acquis en évoluant en milieu allochtone, dont la mentalité coloniale est encore très active. Ils expriment souvent le désir et le besoin de faire reconnaître au monde (qu'ils pensent à l'image de leurs allochtones), la « culture » évenke, comme une « civilisation » à part entière.¹²⁸ C'est peut-être pourquoi ils ont exclu de leurs rituels tout élément exogène (danses et musiques occidentales) et qu'ils semblent avoir sélectionné une partie seulement des formes de « jeu » évenk.

2.3.4.2 *Gestes rituels et rites individuels*

En milieu urbain, les rituels individuels sont infiniment moins nombreux qu'en milieu villageois et l'essentiel des pratiques rituelles des citadins a lieu lors des rituels collectifs.

Le geste rituel du dépôt de rubans offrandes pourrait être aussi considéré comme individuel ; car il est effectué personnellement par chaque individu au sein des rituels collectifs. En dehors de ces derniers, les Évenks des villes déposent des rubans aux couleurs vives ainsi que d'autres offrandes (cigarette, nourriture, peigne, balle de fusil, alcool, etc.) le long des routes, au passage des cols et rivières difficiles. Mais ce type de rituel n'est pas l'apanage des seuls Évenks, il est pratiqué par les Bouriates, les Iakoutes et les Russes installés depuis longtemps en Sibérie. Sur toutes les routes de Iakoutie, se trouvent des lieux visibles de loin, par la vive couleur des rubans accrochés aux arbres, où tout chauffeur qui tient à sa vie s'arrête pour déposer quelques offrandes.

¹²⁸ Dans le langage courant russe, le mot « civilisation » (« *civilizacija* ») renvoie à des cultures et organisations sociales considérées comme fortes et prestigieuses, telle la civilisation romaine, grecque, les sociétés à religion du livre, etc.

Quelques rares citadins évenkophones pratiquent encore la fumigation au lède dans différentes occasions, comme à la veille d'un départ pour une destination lointaine, ou encore lorsqu'une personne se sent épuisée, malade ou démoralisée. Certains également se dispensent de laver les sols de leur appartement trois jours durant après le départ de l'un de ses habitants pour une destination lointaine.¹²⁹

Les Évenks des villes continuent pour la plupart à nourrir leur foyer, une gazinière ou une plaque électrique de cuisson. Mais, ce petit geste individuel a lieu en certaines occasions seulement, qui n'ont aucun rapport avec leur mode de subsistance. On ne nourrit le feu que quand la maisonnée reçoit un invité rare ou que l'on fête un événement familial ou national avec de la vodka. En ces occasions, l'un des maîtres de maison et chaque invité rare doivent verser une petite cuillère d'alcool sur la plaque de cuisson, après l'avoir fait quelque peu chauffer.

Lorsque les Évenks des villes sont en forêt pour quelques pique-niques, récolte de baies ou de champignons, ils prennent soin d'allumer un feu, auprès duquel ils boivent le thé et partagent une collation, et ne manquent jamais de nourrir le feu d'aliments et/ou d'alcool. Cette pratique encore n'est pas l'apanage des seuls Évenks. Les Iakoutes et la plupart des Russes installés depuis longtemps en Sibérie font de même.

Enfin, voici le plus important de ce que j'ai choisi de classer comme rituels individuels. Il s'agit du costume traditionnel. Chaque Évenk des villes tient à avoir son costume traditionnel et il semble que ce désir soit justifié par, bien sûr, une volonté d'affirmer son identité ethnique, mais aussi par autre chose. Tiennent également à avoir leurs costumes les actants rituels des villages, qui sont tous des anciens, et les intellectuels des villages. Les costumes traditionnels de tous ceux-ci sont faits de peaux de rennes et de fourrures de différents animaux. Ils rappellent pour la plupart les vêtements évenks des XVII^e et XVIII^e siècles, constitués d'un plastron, d'une longue veste, d'une coiffe et de bottes.¹³⁰ Tous dépensent des sommes importantes pour la confection de ces vêtements traditionnels. Ils achètent des kilogrammes de perles de couleurs différentes, des fourrures de zibeline, de renard, d'ours, etc., du cuir de renne, des fils de couleur et paient en plus une couturière pour sa conception et/ou sa réalisation. Chacun intervient personnellement dans la conception de ce costume en signifiant à la couturière les motifs, les couleurs et la forme choisis. Certains

¹²⁹ Le concept d'empreinte humaine *onnir* est également présent dans le système de représentation des Évenks urbains, mais la terminologie qu'ils attachent à ce concept diverge quelque peu de celle des villageois ou nomades, comme nous le verrons en troisième partie.

¹³⁰ Le lecteur trouvera quelques photos de ces costumes en annexe et sur le site www.necpe.net, société « Toungouse ».

d'entre eux économisent pendant plusieurs années pour s'offrir ce luxe. Les actants rituels des villages se confectionnent souvent eux-mêmes leurs costumes ou le font faire gratuitement par l'un de leurs parents nomades ou villageois.¹³¹ Tous les actants rituels venus des villages, les intellectuels activistes villageois et tous les Évenks des villes transportent leurs costumes à chacun de leur déplacements, professionnel ou non. Certains d'entre eux ont plusieurs costumes, un d'été, l'autre pour l'hiver. Tous les costumes sont différents les uns des autres, par leur coupe, les matières utilisées ou les formes et couleurs des motifs. Ainsi, lors des réunions, chacun rivalise de beauté et d'originalité et tous aspirent à posséder le plus beau costume.¹³² Voici quelques phrases récurrentes marquant l'importance aux yeux de ces Évenks d'avoir leur costume traditionnel : « Il faut absolument avoir un costume, sans lui je ne peux rien faire, sans lui toutes les démarches que j'entreprends échouent. C'est aussi de la beauté du costume que dépend la réussite des rituels et des actions que nous entreprenons. Dans mon costume, je me sens plus forte, comme si les esprits, les ancêtres étaient avec moi ! Mais sans lui, je me sens nu et sans défense. Il faut aussi que le costume soit beau et riche en matières naturelles. C'est un peu comme si la nature était avec nous, puisque chaque motif représente un animal, un astre, un élément du paysage de la taïga ! »

Il semble donc que les Évenks considèrent leur costume comme un objet rituel qui les aide dans toutes leurs actions, politiques comme rituelles. On retrouve cette conception du costume comme auxiliaire chez le chamane. Est-ce que ceci a une relation avec le fait que les intellectuels se sentent proches des chamanes dans leur action pour le bien être de la société ? Est-ce encore la persistance d'une croyance évenke, selon laquelle, dans toute peau ou fourrure subsiste un je ne sais quoi pourvu de la force de l'animal duquel elle provient ? Est-ce encore que ces Évenks se sentent forts en portant sur eux cet environnement naturel et sauvage qu'ils idéalisent et auquel ils se sentent intrinsèquement attachés ?

Décorer de riches couleurs, de fourrures et de motifs variés fait partie des formes de « jeux » (rituels) des Évenks. C'est donc une forme de « jeu » que les citadins ont conservée.

On remarque de plus, à l'observation des rituels de renouveau des villages, que ceux qui possèdent les costumes les plus riches et constitués de matières animales, sont les personnages les plus puissants ou les participants les plus actifs dans ce rituel. Ont-ils fait ce choix délibérément pour affirmer leur position sociale ou rituelle vis-à-vis des

¹³¹ Les costumes des simples participants ou actants des rituels de renouveau des villages sont en tissu de couleur vives et reproduisent les mêmes coupes.

¹³² On retrouve ici cet esprit de compétition par la richesse décorative des artefacts, que j'ai évoqué lors dans la description de la « fête des éleveurs de rennes ».

autres ? Est-ce encore parce qu'ils sont les plus engagés dans le processus de « réinvention de la tradition » et que, plus que les autres, ils idéalisent l'environnement naturel et tiennent à en porter certains éléments et symboles ?¹³³

On retrouve dans les rituels des citadins cette même place rituelle majeure occupée par l'environnement naturel, puis qu'ils ont choisi une portion de forêt, qu'ils ont peuplée de rennes domestiques pour y réaliser tous leurs rituels. Ici, comme au village, la nature fait figure d'espace sauvage, d'*espace sacré*, face à la ville, considérée comme *espace profane*. Plus encore que les intellectuels villageois, les Évenks des villes idéalisent la vie nomade et l'encensent de qualificatifs dithyrambiques, alors que la majorité d'entre eux ne retournerait y vivre pour rien au monde. La majorité des non évenkophones ne connaissent pratiquement rien de la vie des gens de la taïga et ce genre d'information n'attire guère leur attention. Ils sont pourtant les premiers à expliquer, à leur manière, la vision du monde et la « psychologie » du chasseur ou de l'éleveur. Ainsi, plus les Évenks s'éloignent de l'environnement naturel et des leurs qui en survivent, plus ils l'idéalisent et le transforment en idéaux, développés dans les discours ou placardés en icônes sur des écussons ou des drapeaux, et plus ils choisissent la nature pour cathédrale.¹³⁴

¹³³ Lors de ces rituels, ceux qui portent des costumes en tissus sont pour la plupart des Évenks qui sont en contact réguliers avec leurs parents nomades et qui passent bon nombre de leurs étés dans la taïga.

¹³⁴ La majorité des observations et éléments d'analyse proposés ici concernent les Évenks de la ville de Iakoutsk. Ainsi, ce chapitre se base-t-il sur l'étude d'une population d'environ 800 individus et ne peut que révéler quelques courants émergents, dont on ne peut que supposer qu'ils se confirmeront dans les années à venir. Néanmoins, ce type social urbain semble plus stable, défini et installé dans l'économie de marché, ainsi que dans ces choix politiques, culturels et rituels, que le type social villageois. Je prévois de me rendre après ma thèse chez les Évenks villageois et urbains de l'Okrug Autonome Évenk afin de poursuivre ce type de recherche.

TROISIEME PARTIE :

**« JOUER » AVEC LA NATURE POUR VIVRE
(AVEC ET SANS CHAMANES)**

CHEZ LES NOMADES, LES VILLAGEOIS ET LES CITADINS

Dans cette partie, je proposerai différentes analyses transversales, selon différents angles d'approche. On a vu que les types sociaux villageois et citadin sont en pleine redéfinition, qu'il est assez difficile d'en décrire le fonctionnement social, et qu'on ne peut qu'entrevoir quelques courants émergeant susceptibles de se confirmer avec le temps. En ce qui concerne les pratiques rituelles des villageois et des citadins, il en va de même. Dans cette partie je me consacrerai essentiellement à l'aspect rituel. J'ai choisi de répartir ces propositions d'analyse en deux blocs : le premier mettant en relief les différences et le second cherchant à comprendre ce que les Évenks des trois types sociaux peuvent partager de représentations et de pratiques.

À la comparaison de ces trois types sociaux sortent de manière plus évidente les points divergents, les transformations, les disparitions, ce qui a sans doute contribué à ce qu'un grand nombre d'anthropologues qualifient les groupes sociaux sibériens sédentarisés « d'acculturés ». Si ce processus est indéniable en certains points, le questionnement, dans cette partie, part de l'idée que résumait Pouillon à propos des traditions, « plus c'est la même chose, plus ça change » (1977). Se vérifie-t-elle, au-delà des transformations et des recompositions, pour chacun des types sociaux qui composent le peuple évenk aujourd'hui ? Demeure-t-il en ville, quelque chose que l'on puisse considérer comme l'essentiel, le pilier, le fondement de sa vision originelle du monde ?

Certaines des hypothèses que je proposerai s'opposeront parfois. Mon intention n'est effectivement pas d'en imposer une plutôt qu'une autre, mais de proposer les hypothèses possibles autour d'un même phénomène.

1 Études transversales des rituels des trois types sociaux

1.1 ADAPTATIONS DES RITUELS DES TROIS TYPES SOCIAUX

1.1.1 PLACES DES RITUELS

1.1.1.1 *Séparation progressive des pratiques rituelles de la vie économique*

Nous avons vu au cours de la deuxième partie que les pratiques rituelles des nomades étaient constituées d'une multitude de petits gestes rituels individuels qui prenaient place au cœur de la vie quotidienne et étaient intimement intégrés à chaque geste des activités de subsistance. Ainsi, aux yeux des nomades, l'environnement naturel n'est pas seulement un milieu de vie, mais un univers peuplé d'espèces animales ou végétales, de cours d'eaux et de montagnes que les Évenks pensent comme les grands acteurs de leur cosmogonie. De chacun de ces éléments

de l'univers sylvestre, qu'ils se trouvent en *espace sauvage* ou en *espace domestique*, les Évenks interprètent les mouvements, les événements, et chacun de leur geste rituel a pour but d'agir sur les esprits qui peuplent cet environnement pour en obtenir du gibier, des rennes domestiques forts et pour protéger leur vie.

En revanche, dans ce milieu, les rituels collectifs saisonniers sont aujourd'hui pratiquement inexistantes. De ceux d'antan ne subsistent que les rassemblements estivaux de quelques unités de nomadisation en une longue caravane commune qui s'ébranle au premier chant du coucou, pour fêter ensemble la renaissance de la nature en un moment de profusion de « jeux » ; et, en hiver, quelques courses ponctuelles de traîneaux entre jeunes hommes et femmes. Mais ces moments de rencontre contemporains n'ont pas la même ampleur qu'autrefois, où selon les dires des anciens, les campements estivaux pouvaient rassembler près d'une centaine de personnes ; et les chamanes, personnages centraux de ces rituels collectifs, en sont aujourd'hui généralement absents. Ont disparu également avec les chamanes ces grandes constructions rituelles représentant la cosmogonie, ce réseau fluvial imaginaire reliant les pôles de la vie, le long duquel « voyageaient » les chamanes à la recherche de gibier et d'âmes humaines à naître pour l'année à venir.¹

Nous avons vu que les Évenks nomades pensent pallier tant bien que mal au manque ou à l'absence de chamane en effectuant les gestes rituels nécessaires et en respectant les préceptes avec la plus grande attention, afin de s'assurer de l'obtention de gibier, de la renaissance des animaux chassés et de la venue d'âmes à naître. Dans notre groupe, le chamane reste cependant indispensable dans certains cas, puisqu'au moment de la fête des éleveurs de renne, il est sollicité par de nombreux nomades et sédentaires.

Néanmoins, ces moments de rassemblement contemporains en milieu nomade conservent leurs fonctions majeures à plus faible échelle qu'autrefois dans la mesure où ils sont l'occasion de créer ou suggérer des alliances matrimoniales, de prendre des accords économiques et, de réaliser le plus grand nombre de « jeux » au sens évenk afin de s'assurer du bon déroulement de l'année à venir.

Le seul rituel collectif totalisateur des nomades a aujourd'hui lieu, hors de leur milieu d'évolution quotidienne, au village, lors de la fête des éleveurs de rennes.²

¹ On en trouve les descriptions principalement chez Anisimov (1958, 1951, 1952, 1959), chez Vasilevič (1947, 1957, 1969, 1971), chez Mazin (1984).

² Cf. « La fête des éleveurs de rennes *uktèvun* »

Chez les villageois en revanche, les pratiques rituelles sont principalement constituées de rituels collectifs totalisateurs : la fête des éleveurs de rennes, moment de réunion avec ceux des leurs qui sont restés nomades, et l'*ikènipkè*, moment de réunion rituelle des sédentaires. Ils conservent cependant quelques rituels individuels dans leur quotidien qui sont symboliquement liés au foyer domestique et au cycle de la vie. L'essentiel de leurs pratiques rituelles reste donc confiné à deux moments de l'année et ne s'intègre pas, ni dans leur vie quotidienne, ni dans leurs activités de subsistance. Parallèlement, il semble qu'ils conçoivent l'espace du village comme *profane*, puis qu'ils jugent inutile d'y réaliser les rites de traitement post-mortem du gibier, ainsi que le dépôt de ruban offrande (*ulganida*), et que, selon leurs propres dires « il n'y est point d'esprits ».

Par cette phrase, ils désignent les esprits de la nature, ceux dont on attend de quoi vivre et de quoi perpétuer le groupe. Selon les représentations des Évenks villageois et nomades, dans l'espace du village, considéré comme *profane*, évoluent de nombreux esprits de défunts décédés de malemort et le foyer domestique est encore vu comme un moyen de communication avec les esprits (protecteur de vies et occasionnellement, pourvoyeur de gibier), mais ceci n'empêche pas les villageois et les nomades de qualifier le village de « lieu dépourvu d'esprits ».

Cette division de l'environnement en *espace domestique* (le village), -qui trop piétiné, trop habité, est dit « dépourvu d'esprits » et *profane*-, et en *espace naturel*, -qui est symboliquement vu comme « non humanisé », peuplé d'esprits et *sacré*, est confirmée par le fait que les villageois réalisent tous leurs rituels collectifs, saisonniers et totalisateurs, dont on peut attendre une bonne année à venir, au sein de l'environnement naturel entourant le village.

Quant aux pratiques rituelles des citadins, elles sont, à de rares exceptions près, presque exclusivement constituées de rituels collectifs.³ Ceux-ci prennent place, comme chez les villageois, au sein de l'environnement naturel et ne sont pas directement liés aux activités de subsistance des citadins. Ici, je ne considère pas le centre de tourisme rituel du fils de G. Kèptukè comme un moyen de subsistance lié à la nature. D'une part, il s'agit d'une exception puisque la très grande majorité des citadins ont des professions sans aucun rapport avec la culture évenke, d'autre part, ce n'est pas ici l'environnement naturel qui nourrit directement ses habitants, mais l'image qui en est vendue, et les touristes sont accueillis en dehors des

³ En deuxième partie, j'ai classé comme rituel individuel la réalisation de costume traditionnel richement décoré. Si la réalisation de ce costume, considéré comme rituel relève d'une intention individuelle et est attachée à un seul individu, ces costumes sont néanmoins majoritairement portés pendant les rituels ou événements collectifs et font donc partie des éléments du rituels collectifs.

moments de rituels collectifs majeurs. Enfin, les citadins ne réalisent pas leurs rituels en vue d'obtenir du gibier de la nature.⁴

1.1.1.2 *La nature pour cathédrale*

Passant du village à la ville, on remarque que ces territoires *sacrés* de l'environnement naturel entourant les lieux de vie sédentaire sont de plus en plus concrètement entourés, délimités et fixés. Chez les villageois, une ficelle entoure le territoire du rituel collectif ; chez les citadins, ce territoire est une propriété privée sévèrement gardée. Un autre point semble confirmer l'impression selon laquelle plus les Évenks s'urbanisent, plus ils érigent la nature en cathédrale. Au village, après le rituel *ikènipkè*, les constructions rituelles sont démontées et rangées dans les locaux de « l'ethno-centre ». En ville, en revanche, elles sont laissées en place, et confinées à un espace dit « sacré » de cette portion de forêt, tels des autels. Ce lieu sacré délimité devient avec les années un lieu de rencontre d'Évenks haut placés dans la hiérarchie sociale (les intellectuels), non seulement de Iakoutsk, du sud de la Iakoutie, mais aussi du « monde entier » (selon leur propre expression). Ainsi, pourrait-on s'amuser à une comparaison entre ces portions de forêt, ces territoires sacrés et délimités en marge des villages, qui seraient telles des églises, tandis que la portion de forêt *bakaldyn*, en marge de la ville de Iakoutsk, au territoire gardé, aux figurines d'esprits érigées en autels, haut lieu de pratiques rituelles et de créations de rites serait telle une cathédrale, ayant pour évêques les Évenks citadins créateurs de rituels. Néanmoins, même si c'est en ce lieu que naissent les rituels du « retour à la tradition » des Évenks du sud-est sibérien, aucun catéchisme, aucune hiérarchie d'ordre clérical ne semble être imposée. Ce n'est en tout cas pas l'intention de G. Kèptukè et A. Myreeva, principales fondatrices de ces rituels et les Évenks des villes n'ordonnent pas aux villageois de réaliser leurs nouveaux rituels.

Du village à la ville, à mesure que se confirme, que se détermine plus nettement la distinction entre espace *profane* et espace *sacré*, émergent d'autres courants au sein des rituels collectifs de renouveau : la rémunération financière des actants rituels et auteurs des scénarios de rituels, la propriété privée de l'espace rituel, la rigidité préétablie des gestes rituels et des discours explicatifs, la solennité de l'ambiance, l'éviction de formes de « jeux » exogènes (danses modernes, jeux collectifs occidentaux) ou jugées indignes de la « civilisation » évenke et la définition précise d'une classe d'actants rituels prédéfinis, tandis que la grande majorité des participants sont relégués au simple rôle de spectateur, dépossédés même des

⁴ J'envisagerai plus loin ce que les sédentaires attendent de la nature dans leurs actes rituels, ainsi que les fonctions et places des actants rituels (chamane traditionnel, anciens des villages, intellectuels, etc.) dans ces trois types sociaux.

formes d'actions rituelles traditionnelles évenkes que sont les compétitions sportives, les représentations en tout genre (théâtrales, folkloriques, etc.), les rires ou les effusions de joie, et moins il y a de place pour les « jeux » spontanés.⁵

	Rituel de renouveau des villageois	Rituel de renouveau des citadins
Quantité	<i>ikènipkè</i>	<i>Ikènipkè, sinilgèn</i>
Lieu	Environnement naturel délimité proche du village, pouvant changer d'une année sur l'autre, proche de la rivière qui traverse le village.	Portion de forêt <i>bakaldyn</i> , propriété privée, proche d'une rivière, dite « lieu de passage des Évenks à la fin du XIX ^e siècle ».
Constructions	Arc, poteau <i>sèvèk-moo</i> , scène de spectacle, tentes coniques, tentes des groupes de parenté	Arc, rubans offrandes, poteau <i>sèvèk-moo</i> , figurines d'esprits animales en chemin d'esprits, (tente conique pour le <i>sinilgèn</i>)
Actants	Intellectuels, anciens.	Citadins intellectuels, anciens des villages
Participants	Tous participent par les différents « jeux ».	Majoritairement spectateurs passifs (à l'exception du port du costume traditionnel)
Rituels et formes de « jeux »	Passage sous l'arc, dépôt de rubans offrandes, nourrissage du poteau <i>sèvèk-moo</i> , profusion de « jeux » en tout genre (rondes chantées, compétitions sportives évenkes et allochtones, concerts folkloriques et modernes, représentations théâtrales et folkloriques, prise de collations collectives)	Passage sous l'arc, dépôt de rubans offrandes, nourrissage du poteau <i>sèvèk-moo</i> , rondes chantées, mise en scène ou compétitions sportives traditionnelles (traction du bâton, saut sur un pied, etc.), quelques représentations de danses folkloriques.
Paroles des rondes chantées	Improvisées, on y exprime tant les critiques de la société, que des injonctions à 'jouer' les 'jeux' des Évenks et des vœux de bonne vie	Peu improvisées, paroles souvent apprises par cœur de textes
Ambiance	Joyeuse, gaie, multitude d'actions parallèles spontanées.	Solennelle, pratiquement aucune spontanéité et peu d'effusion de joie.
Efficacité rituelle	Attendue de tout, surtout des actes rituels spontanés (rondes, jeux compétitions, rires, fumigation au lède et dépôt de ruban, etc.)	Attendue des gestes rituels
Après le rituel	Les constructions du rituel sont démontées	Les constructions du rituel restent en place toute l'année.
Discours	Amis, frères et sœurs, Évenks ne perdez pas votre dignité, n'oubliez pas votre langue, vivez bien	Les Évenks se sont réunis, Sur la vie des Évenks d'autrefois, sur la cosmogonie des Évenks et explication unique des rituels.

⁵ Je reviendrai ultérieurement sur une analyse comparative plus détaillée de ces reconstructions de rituels chez les Évenks villageois et urbains.

1.1.2 FONCTIONS DES RITUELS

1.1.2.1 *Fonctions sociales*

2.1.2.1.1 Rituels individuels pour collectivistes, rituels collectifs pour individualistes

Si l'on axe l'analyse comparative sur les formes de société et les types de rituels pratiqués (indépendamment des aspects rituels), on remarque plusieurs corrélations intéressantes. Plus la société fonctionne économiquement sur le principe du partage et l'entraide, moins elle semble avoir besoin de rituel collectif et inversement, plus la société connaît en son sein la montée de l'individualisme, plus elle semble vouloir se réunir dans des rituels collectifs. Ainsi, chez les nomades dont le fonctionnement social repose sur le partage du gibier et autres biens de la nature et sur l'entraide entre individus, l'essentiel de l'action rituelle réside dans les petits gestes du quotidien, où l'individu est en relation de « tête-à-tête » avec l'esprit, et les rituels collectifs prennent moins un caractère indispensable. En effet, même si la fête des éleveurs de rennes doit avoir lieu chaque année et que de son bon déroulement dépend la qualité de l'année à venir et que tous ceux qui s'y rendent y participent activement, les nomades ne considèrent pas indispensable de venir y assister et bon nombre d'entre eux ne s'y rendent qu'une fois tous les trois ou quatre ans. En revanche, chez les villageois, dont la société connaît bien plus de facteurs de distinction, de scission sociale et une montée de l'individualisme en liaison avec l'entrée dans l'économie de marché, les rituels collectifs occupent une place centrale dans l'action rituelle et le rituel *ikènipkè* semble s'imposer comme moment annuel, voir unique, de cohésion sociale, où tout habitant du village juge crucial de se rendre. Ce schéma est d'autant plus net chez les citadins qui, en tant qu'individus isolés et dispersés formant une sorte de diaspora, où l'individualisme est plus important qu'ailleurs, ne réalisent leur action rituelle et ne connaissent de cohésion sociale qu'au sein des rituels. Ainsi, plus la société est individualiste, plus les actions rituelles se raréfient dans l'année et plus elles sont collectives.

En somme, les nomades réalisent leurs gestes rituels quotidiens dans le but d'agir sur la nature pour la survie de leur propre groupe de parenté aussi petit soit-il sans aucune prétention d'agir pour le bien des Évenks en général, tandis qu'au cours de leurs rituels collectifs les sédentaires, et encore plus les citadins, pensent agir rituellement, bien sûr pour leur propre personne et groupe de parenté, mais aussi pour le bien de tous les Évenks.

2.1.2.1.2 *Des rituels pour unique occasion de « pratiquer » sa culture*

Si l'on axe l'analyse en comparant les formes de fonctionnement social et économique ainsi que le bain culturel quotidien des trois types sociaux, apparaît une autre raison sociale des rituels des Évenks. Les Évenks de la taïga s'organisent en une multitude de petits regroupements comptant, selon les saisons, de 2 à 30 personnes vivant ensemble et partageant le fruit de leurs activités de subsistance au quotidien. Dans leur milieu, ils sont très largement majoritaires et ne croisent que très rarement des allochtones dans leur quotidien. Même si la majorité d'entre eux a suivi des études primaires, et vécu en milieu allochtone pendant une partie de son enfance, le bain culturel dans lequel les nomades évoluent quotidiennement est presque exclusivement évenk (langue, activité économique, rituels, mode de réflexion, opérations déductives liées aux activités de subsistance, etc.). Vivant en osmose quotidienne avec leur propre culture, vivant entre eux, ils prononcent moins que les autres l'ethnonyme « évenk » et semblent moins que les autres types sociaux avoir besoin de rituels collectifs. La communauté villageoise est constituée d'un groupe de 200 à 1 000 individus (selon les villages) qui vivent ensemble dans des relations de proche voisinage et évoluent quotidiennement sur un même territoire, sur lequel ils sont très souvent largement minoritaires, face aux allochtones.⁶ Ils vivent selon des modes de subsistance principalement occidentaux, dont est exclu le partage collectif des biens. Bien qu'ayant grandi en milieu évenk, leur bain culturel quotidien est métis. Le type social urbain est constitué d'individus éparpillés et isolés dans une seule ville ou dans plusieurs, (environ 2000 individus pour toute la Sibérie) qui ne se regroupent que ponctuellement dans l'année, voire, pour certains, épisodiquement, une fois sur plusieurs années.⁷ Économiquement, ils vivent de professions modernes et ne pratiquent pas le partage des biens. Si la première génération a profité d'une éducation évenke, la deuxième a grandi dans l'univers culturel urbain et allochtone. Leur bain culturel quotidien est triplement métis. Ils vivent non seulement entourés d'allochtones, mais entretiennent aussi des relations étroites et fréquentes avec les représentants des autres peuples minoritaires de Sibérie, ainsi qu'avec des Iakoutes. On comprend donc alors que les rituels de renouveau des Évenks sédentaires (villageois et urbains) aient pour but d'exprimer ou de vivre un semblant de cohésion sociale entre des individus isolés et minoritaires au sein

⁶ Dans les différents villages de notre région sibérienne (Sud de la Iakoutie et région de l'Amour), les Évenks représentent 20 % à 40 % de la population totale de chaque village. La population allochtone de chaque village est constituée de Russes et autres représentants de peuples slaves, et en plus faible proportion, de Iakoutes, de Bouriates et de représentant des peuples d'Asie Centrale. Seul le village de Iengra compte 70 % d'Évenks au sein de sa population.

⁷ Les Évenks de Iakoutsk qui constituent pourtant le groupe d'Évenks citadins le plus nombreux de notre région de Sibérie représentent 0,9 % de la population totale de cette ville.

de leur univers quotidien et soient aussi l'occasion d'exprimer collectivement leur identité et de pratiquer leur propre culture, chose qu'ils n'ont pas vraiment la possibilité de faire dans leur vie quotidienne. C'est sans doute pour toutes ces raisons que les Évenks sédentaires jugent plus important que les nomades de participer à leurs rituels collectifs.

2.1.2.1.3 À chaque type social son propre rituel, persistance d'une mentalité de société acéphale

Parallèlement, il apparaît que chaque type social sédentaire, au fur et à mesure qu'il s'intègre à l'économie de marché et développe en son sein individualisme et scissions sociales tient à avoir son propre moment rituel de cohésion. En effet, le rituel de renouveau des villageois regroupe très majoritairement des Évenks vivant dans le village où se tient ledit rituel, tandis que les rituels de renouveau des citadins rassemblent une grande majorité d'Évenks de la ville de Iakoutsk. Ceci n'empêche pas chacun des groupes d'invoquer à des échelles différentes dans les villages et dans les villes, une cause, une identité pan-évenke, ayant pour intention de réunir les efforts des « Évenks du monde ». C'est dans le cadre de ces rituels que s'entend le plus souvent et avec la plus grande fréquence, les mots de « peuple évenk », « civilisation évenke », etc.⁸

On observe une différence entre villageois et citadins dans les discours identitaires ou propagandistes accompagnant les rituels. Au village, on lit sur les pancartes accrochées sur le territoire de l'*ikènipkè* : *Dorobo girkil, aknyl, nèknyl*, « Bonjour amis, soeurs et frères », *Évènkil idu-vè bidjènè èkèl manmi tèkivrè* « Évenks, où que vous soyez, ne perdez jamais votre dignité », *Évènkil dunnèvèr ajavdjanal, turènmèr sadjanal, ajamat jènèdijāt* « Évenks ! aimez votre terre, connaissez leur langue, nous irons [vivrons bien] ! », *Kuŋakar ! Ajamat bikèllju, ènèl bumurè, turènmèr ènèl omjoro* « Enfants ! Vivez bien, ne tombez pas malade, n'oubliez pas votre langue ! »⁹. En ville, on ne trouve pas de pancartes de ce style, mais des discours sur les traits culturels et identitaires censés être partagés par les Évenks éparpillés « dans le monde », sur le savoir rituel, sur la vie et les rites des ancêtres et des discours explicatifs sur la cosmogonie des Évenks.¹⁰

⁸ Lors de la fête des éleveurs, qui réunit pourtant nomades et villageois, on n'entend pratiquement pas prononcer l'ethnonyme « évenk », comme s'il était ici superflu.

⁹ On retrouve sensiblement les mêmes vœux sur les pancartes placardées sur les murs de la maison où se déroulent les cérémonies de mariage.

¹⁰ Dans le cadre de l'*ikènipkè* urbain aucune mention n'est faite de l'importance de connaître sa langue, le savoir vivre de ses ancêtres, car sans doute, ces phrases auraient été vexantes à l'encontre des très nombreux Évenks originaires de groupes iakoutisés depuis fort longtemps. Il n'est pas non plus fait mention de la « dignité » des Évenks. Il semble qu'elle ne fasse pas l'objet de questionnement chez les urbains qui occupent pour la plupart une position sociale valorisante. De plus, ce que les villageois et les nomades appellent « dignité » (*èkèl dèrèvès tykivrè* « ne laisse pas tomber ton visage », *èkèl manmi tykivrè* « ne te laisse pas choir toi-même »), revient en

Cette volonté d'exprimer une cohésion sociale propre au sein des rituels est confirmée par les différents choix que font les Évenks citadins vivant isolés dans les petites villes de Russie ou de Sibérie. Ceux qui vivent à des distances raisonnables des villages évenks, se rendront plus volontiers à l'*ikènipkè* de leur propre village ou encore à la fête des éleveurs de rennes, tandis que ceux qui vivent dans des villes très éloignées de tout village évenk, choisiront plus volontiers de se rendre à l'*ikènipkè* de Iakoutsk. La logique de ces choix semble être de rejoindre le rituel du type social dont on se sent le plus proche.

Il est un autre élément prouvant que la création de l'*ikènipkè* par les villageois correspond à un besoin social fort. Ils auraient en effet très bien pu se contenter de la fête des éleveurs de rennes, rituel collectif par excellence, comme moyen d'expression rituelle et sociale collective. Ils auraient pu aussi se contenter d'assister au rituel de renouveau des citadins. Mais visiblement, les villageois ont éprouvé le besoin d'avoir leur propre rituel collectif de sédentaire, et cette création rituelle correspond au moment de l'apparition de l'individualisme et des scissions sociales entre nomades et sédentaires, des écarts de fortune et à l'augmentation du nombre de villageois n'ayant plus de rapport direct et régulier avec les nomades. Ainsi, schématiquement, à chacun des trois types sociaux, ses propres rituels collectifs totalisateurs. Les nomades ont la fête des éleveurs de rennes, les villageois leur *ikènipkè* et les urbains, leur *ikènipkè* propre. C'est ainsi que chez les Évenks contemporains, les transformations et créations des rituels suivent les changements sociaux.

Cette apparition de trois types sociaux distincts au sein d'un même peuple est sans doute à mettre en relation avec une tendance observée chez les Évenks au cours de leur histoire et aujourd'hui, tant chez les nomades, les villageois, que chez les citadins. Il s'agit de cette propension récurrente à toujours se subdiviser à l'infini. Nous avons vu, en première partie lors de la présentation des différents groupes régionaux, que les Évenks étaient le seul peuple de Sibérie à être ainsi éparpillé en petits groupes sur un territoire immense et qu'ils se divisaient en une multitude de groupes régionaux. Ces groupes régionaux se divisent en sous-groupes régionaux, qui à leur tour se subdivisent en groupes socialement signifiants, dont les membres ont des relations régulières entre eux. Parallèlement existent des ensembles culturels, regroupant des Évenks partageant un même groupe de dialectes, un même mode de subsistance ou un

fait à certaines expressions françaises populaires comme « ne pas se laisser marcher sur les pieds », « toujours avoir le dernier mot », « garder la face », « ne pas abandonner le combat », « rester un Évenk, digne de ce nom ». Ces expressions évenkes sont utilisées lorsque l'honneur de la personne ou de son groupe de parenté est en danger. Ainsi ce concept semble caduc chez les urbains. Il est possible que chez les villageois, cette injonction soit une forme d'encouragement pour aider les Évenks sédentarisés à rester eux-mêmes, fidèles au « savoir vivre » évenk, malgré les bouleversements que subissent société et culture.

même bain culturel exogène (iakoute, bouriate, etc.). Au sein d'un groupe socialement signifiant, les nomades se subdivisent selon des critères de parenté, mais aussi en fonction des positions ou origines géographiques (gens de rivière), selon les regroupements nomades en vigueur à un moment donné, etc. Les Évenks nomades et villageois se différencient encore par l'appartenance à un village donné, par la connaissance de la langue (ceux qui ne parlent pas l'évenk sont dits *jako* (iakoutes) ou *luča* (russes), de ceux qui parlent la langue, on dit « ils ne parlent pas comme nous », etc.)¹¹. Au sein des villages, les Évenks se distinguent non seulement par leur appartenance de parenté (clan, lignages, lignées fortes et groupes nombreux), mais ils tiennent également, plus que les nomades à se dissocier en deux « camps ».¹² De plus, la moindre alliance matrimoniale avec un étranger est l'occasion de considérer les descendants comme « évenk-chinois », « évenk-juif », « évenk-arménien », « évenk-coréen », etc. Avec l'apparition de la modernité, les villageois se divisent en « gens qui réussissent », en « intellectuels », etc. À la ville, les distinctions sont d'ordre géographique, relative à la parenté (lignée, clan) ; on y parle de « clanisme », un système de préférence reliant des individus partageant une parenté réelle ou fictive (basée sur la provenance commune d'un même village, d'une même région) ; ils se divisent en « locuteurs » et « non locuteurs » ; et au sein de la ville de Iakoutsk on compte quatre associations évenkes qui n'agissent que rarement de conserve. « Nous les Évenks, nous sommes tous différents les uns des autres ! En même temps, nous avons quelque chose en commun quelle que soit notre provenance ou notre groupe qui fait qu'on se reconnaît toujours, mais nous ne sommes pas fait pour vivre ensemble »¹³

Cette propension à toujours se subdiviser pour former une multitude de groupes et de sous-groupes a sans doute une relation avec un autre caractère social rencontré chez les Évenks. Les nomades et les villageois partagent une conception en quelque sorte collective de l'individu. Chez eux, un individu ne pense pas en « je », mais en « nous »

¹¹ Pouvoir se différencier les uns des autres semble si important aux yeux des Évenks, que dans les divers dialectes, même les mots d'emprunts (iakoutes, ioukaghires, selon les groupes régionaux) sont appropriés et considérés comme autant de marques de différenciation entre groupes et sous-groupes (Cf. « Pratique de la langue évenke : dialectes et norme écrite ») (Lavrillier 2004).

¹² Cf. « Village » : « Facteurs de distinction, sphère d'influence et identités »

¹³ Nous avons vu plusieurs fois, dans les première et deuxième parties que les rassemblements forcés de différents groupes et sous-groupes évenks avait été vu comme la raison de graves malaises sociaux et étaient donnés comme responsables des suicides.

et est impensable sans « les siens ». ¹⁴ Cette dernière catégorie de personne peut correspondre à différentes associations selon le contexte d'énonciation. Il peut s'agir d'un regroupement nomade à un moment donné, d'un groupe de parenté (clan, moitié lignage, lignée, famille nucléaire), des habitants d'un village, d'une couche sociale, de nomades évoluant le long de la même rivière principale, d'un groupe d'activité économique ou autre, etc. Dans la langue évenke, il y a trois formules qui permettent de désigner cette catégorie de personne : *minnil*, littéralement « les miens » ; l'affixe *-ja* qui se colle après le prénom d'une personne, par exemple *Marina-ja* désigne « Marina et les siens » (son groupe de parenté, sa famille nucléaire, son groupe nomade du moment, le groupe de gens avec qui elle est partie chercher des baies, etc., selon les contextes) ; et, un « je » collectif, très souvent employé à la place de (*bi*) (le « je » individuel) : *mit/mutyl* qui signifie « moi et les miens » et qui désigne des groupes de personnes aussi variés que dans les autres cas. Chez les urbains cette conception persiste à plus petite échelle, malgré l'individualisme grandissant et « les miens » désigne souvent la seule famille nucléaire, quelques parents proches du village ou un groupe de travail. Voilà donc une manière de se constituer sans cesse une série de groupes et de sous-groupes, composés et recomposés différemment selon les contextes, qui montre bien la résistance des Évenks, malgré leur modernisation, à former un seul groupe social uni et homogène.

Il y a en plus de tout ceci une tendance que sédentaires et nomades partagent. Chacun des sous-groupes régionaux, chaque membre de ces subdivisions se sent meilleur évenk que l'autre. Les nomades se disent les seuls « vrais évenks », les Évenks de Iengra se sentent les vrais Évenks face aux autres Évenks iakoutisés de la région, les locuteurs des villes se sentent les vrais Évenks, les non locuteurs se trouvent des noms de clan et une histoire prestigieuse pour revendiquer et prouver leur « évenkité » mieux que les autres. En somme, tous se sentent meilleurs Évenks que les autres et malgré ces différences, acceptent aussi les autres comme Évenk. Serait-ce là la persistance de l'esprit de compétition si cher au monde nomade ? Serait-ce encore une résistance à l'unification, à l'homogénéisation de la part d'une société de tradition acéphale ? Malgré leur accès progressif à la modernité, les Évenks n'acceptent toujours pas de s'unir sous l'autorité d'une personne. Leurs types sociaux restent

¹⁴ Ceci est bien sûr valable en dehors des courants émergents que j'ai évoqué dans la description des villages et villes.

acéphales et tous les groupes et sous-groupes se sentent indépendants les uns des autres, en même temps qu'ils tiennent à rester leur propre maître.¹⁵ C'est sans doute en ceci que réside l'originalité du cas évenk dans ses transformations sociales, dans la réinvention de sa tradition. En effet, on n'observe pas chez eux comme chez les Mongols dans le cadre de leurs mouvements de réinvention de la tradition, d'unification sous un personnage emblématique unique, comme celui de Gengis Khan, qui fait aujourd'hui office de figure centrale unificatrice, tantôt comme ancêtre mythique commun, tandis figure rituelle bouddhiste, tantôt comme esprit auxiliaire majeur des rites chamaniques.¹⁶

Ainsi, non seulement chacun des deux types sociaux sédentaires évenks possède son propre rituel de renouveau, mais en plus chaque village organise à sa manière son propre rituel de renouveau.¹⁷ Preuve supplémentaire de la persistance de leur mentalité de société acéphale, les créatrices des rituels n'ont jamais, ni suggéré, ni imposé aux villageois la reconstruction de ces rituels de renouveau. Ce sont les intellectuels villageois qui, ayant assisté au rituel urbain, ont décidé d'eux-mêmes d'instaurer le leur propre. De plus, même aujourd'hui, ni les fondatrices, ni les Évenks des villes ne sont consultés en tant que spécialistes pour contrôler le déroulement de ces rituels de renouveau dans les villages, et ils n'en manifestent pas non plus le désir. Il n'est pas non plus d'échelle de valeur entre les différents *ikènipkè*, pas plus que d'*ikènipkè* de référence, vu comme le meilleur, le plus proche d'un idéal.¹⁸ L'important semble donc d'avoir son propre rituel, tel qu'on l'a voulu. Les villageois s'invitent d'un village à l'autre pour assister à leur *ikènipkè*, pour se rencontrer, mais n'expriment pas le désir d'aller assister à celui des citadins. Les villageois qui désirent inaugurer ce nouveau rituel font venir quelqu'un d'un village voisin qui le pratique, pour qu'il

¹⁵ S'ils ont pu accepter l'autorité soviétique, c'est sans doute, bien sûr qu'elle leur fut imposée, mais il semble également que les Évenks aient eu plus de facilité à accepter l'autorité absolue d'un organisme exogène, que l'autorité absolue de l'un des leurs. Témoigne de la persistance de cette mentalité acéphale, le rejet ou les vives critiques par la société de « ceux qui réussissent » au sein des villages, que l'on désigne par le terme évenk *sokačikta!* (« Vantard », « Fanfaron », « Pour qui se prend-il ?! »). Ce trait de caractère est l'un des plus dépréciés dans la tradition évenke et, de même qu'on le désapprend sévèrement aux enfants dès leur plus jeune âge, on corrige, souvent violemment tout adulte qui en fait état.

¹⁶ Communication orale de L. Merli et G. Lacaze, lors d'un séminaire EPHE (V section) en 2003.

¹⁷ Même si tous les *ikènipkè* ont en commun un corpus de gestes rituels et autres traits de ressemblance, ces rituels de renouveau varient d'un village à l'autre.

¹⁸ Le cas évenk est original également en ceci. Par exemple, les Iakoutes considèrent l'*yhyax* (rituel iakoute de renouveau) de la ville de Suntar comme le meilleur, le plus proche d'un idéal, et tout Iakoute s'efforce d'y assister au moins une fois dans sa vie, comme on souhaite se rendre à un pèlerinage. Il semble que le même phénomène soit observé pour le *naadam* des Mongoles (G. Lacaze 1999-2000).

leur « montre » une première fois et l'année suivante, ils réalisent ce rituel selon leur propre fantaisie.

Ainsi, chaque type social sédentaire tient à avoir son propre rituel de renouveau ; la transmission du savoir relatif à ces créations rituelles s'opère majoritairement au sein d'un seul et même type social (entre villageois) ; et, dans la réalisation de ces événements collectifs, une large place est laissée à la fantaisie de chaque type social ou groupe régional. Cette fantaisie a pour raison d'être d'exprimer les différences entre groupes et sous-groupes évenks, en même temps que ces rituels véhiculent une identité commune pan-évenke. Ces rituels servent donc à exprimer une identité commune évenke au travers de l'affirmation de différences régionales, culturelles, mais aussi sociales et contemporaines.

1.1.2.2 *Une identité pan-évenke ?*

Si les villageois expriment par leur rituels de renouveau une cohésion sociale et une identité régionale (et par là, affirment leur différence les uns par rapport aux autres), les urbains, dont le type social est constitué d'Évenks originaires de régions très variées, ne peuvent pas exprimer dans leurs rituels de renouveau d'identité régionale particulière. Par leur rituels, les urbains veulent exposer non seulement une cohésion sociale d'Évenks urbains, mais tentent également de diffuser, voire de « créer » une identité culturelle évenke uniformisée (résultat de tris opérés dans la tradition), où tous puissent se reconnaître, comme s'ils voulaient souligner les traits culturels communs partagés par tous les groupes régionaux évenks. Conscients, plus que les autres du statut minoritaire de leur peuple, les Évenks urbains ressentent mieux que tout la fragilité sociale des Évenks en général. Témoins des drames et processus d'acculturation qu'ont subis différents groupes évenks, ils perçoivent de manière plus aiguë le danger de disparition de la culture évenke ou des Évenks eux-mêmes et veulent rassembler les efforts des Évenks de Russie, de Chine et de Mongolie, développer une conscience ethnique évenke commune et forte. Néanmoins, dans leur quotidien, les Évenks urbains conservent bien leur mentalité de membres d'un groupe régional évenk particulier.

L'idée d'une identité pan-évenke plait non seulement aux Évenks des villes et des villages, mais aussi à ceux de la taïga. C'est en tout cas ce qui m'a semblé lorsque j'ai appris aux nomades l'existence de rituels de renouveau chez les urbains et des rassemblements « d'Évenks du monde ».¹⁹ Les Évenks nomades savent de tradition que leur peuple vit éparpillé en tout petits groupes en Sibérie, en Chine et en Mongolie. Ils savent aussi que certains groupes évenks ont servi plusieurs empires comme mercenaires, qu'ils sont vue par

¹⁹ J'ai parlé de ces rassemblements en deuxième partie, (cf. « Ville » : « Habitat et lieux de rencontre »).

tous les peuples de Sibérie comme les meilleurs chasseurs et ayant les plus puissants chamanes et que leurs ancêtres ont servi de guides aux premiers explorateurs. Ils parlent également de cette particularité de leur peuple, d'être composé d'une multitude de groupes ayant subi diverses influences culturelles et adaptations diverses, sans pour autant perdre ce je ne sais quoi de commun et d'intrinsèque partagé par tous les Évenks. Ils partagent donc traditionnellement, malgré leur éparpillement et leur isolement, une vision globale et valorisante de leur peuple, de leur identité ethnique. L'idée que « les Évenks du monde » puissent un jour se réunir leur plaît pour plusieurs raisons ; d'une part, réunir les composantes dispersées de ce peuple les intrigue et les intéresse « rien que pour voir tous les Évenks et savoir comment ils vivent », comme ils disent, et, d'autre part, parce qu'ils pensent que si les Évenks pouvaient unir leurs efforts, ils deviendraient politiquement plus fort, « ils pourraient obtenir le droit à la terre et vivre en paix comme bon leur semble, en nomades ou en sédentaires ». Ainsi, chez les nomades existe l'ombre d'une conscience identitaire pan-évenke.

Bien évidemment, comme nous l'avons déjà vu, ces manifestations d'identité pan-évenke sont aussi l'occasion d'affirmer face aux allochtones et aux autres peuples de Sibérie une existence ethnique et de prétendre à un poids politique.

1.2 LES SPECIFICITES RITUELLES

1.2.1 RITUELS COLLECTIFS : RECUPERATION ET RECONSTRUCTIONS

Au cours de la deuxième partie, nous avons vu que les rituels individuels pratiqués par les nomades et les sédentaires sont constitués de gestes ayant survécu à la politique athéiste de lutte contre le chamanisme, et s'inscrivant donc dans la continuité, tandis que tous les rituels collectifs saisonniers que les Évenks réalisent aujourd'hui sont des récupérations de rituels exogènes et des reconstructions de la tradition.²⁰ La fête des éleveurs de renne, à l'origine, fête professionnelle imposée par le régime soviétique est devenue avec les années un rituel considéré comme *traditionnel*, collectif totalisateur, correspondant au système de croyance et remplissant toutes les fonctions spirituelles et sociales des rituels collectifs interdits. Cette fête a acquis ce statut lorsque l'*ikènipkè* ancien a cessé de se pratiquer dans la taïga ou dans les

²⁰ Il y a bien sûr aussi cette période de « jeux » à outrance lors des rassemblements estivaux des nomades. Ces moments sont ce qu'il reste de l'ancien *ikènipkè*, après diminution de la taille du regroupement humain et la disparition des grands rites chamaniques. Si ce moment de « jeux » est considéré comme crucial par les Évenks, il n'est cependant pas vu comme un rituel collectif totalisateur à même échelle que la fête des éleveurs de rennes ou que l'*ikènipkè*.

villages en construction.²¹ Un type de rituel collectif, mais non spécialement saisonnier, a traversé cependant l'histoire et persiste encore aujourd'hui. Il s'agit des rituels avec chamane, où selon les Évenks, un chamane a besoin d'assistants nombreux et actifs pour que le rituel soit efficace.²²

Mais, comment les Évenks ont-ils pu laisser disparaître un rituel aussi important que celui de l'*ikènipkè* ? Ce rituel fut bien sûr interdit, des équipes de commissaires de soviets parcouraient la taïga pour contrôler les pratiques rituelles des nomades et de nombreux chamanes ont disparu de l'entourage des Évenks, puisqu'une partie importante d'entre eux furent emprisonnés, décédèrent en prison ou des suites de leur incarcération et les autres furent fusillés sur le champ. Selon les anciens, les nomades prenaient soin de cacher toutes leurs représentations d'esprits et les familles des chamanes vivaient un véritable enfer. Pour éviter d'être arrêtées, elles devaient cacher par tous les moyens leurs pratiques et objets rituels, recevoir dans le plus grand secret les gens venus leur demander d'effectuer un rituel, etc. Il est donc compréhensible que l'*ikènipkè*, grand rituel des plus visibles, rassemblant plusieurs chamanes, près d'une vingtaine de tentes et nécessitant des constructions rituelles n'ait pu survivre dans ce contexte policé. Ne reste de lui en milieu nomade, qu'un moment de « jeux ». Ces interdictions ont sans doute poussé les Évenks à camoufler leurs actions rituelles collectives dans cette fête professionnelle, moment annuel de regroupement, la fête des éleveurs de rennes.

Dans l'ancien *ikènipkè* le chamane occupait une place centrale, non seulement parce que c'était lui qui dictait les constructions rituelles à réaliser, lui qui menait la ronde chantée collective de 8 jours, mais aussi, parce qu'il servait d'intermédiaire entre le groupe humain et les esprits dans le but d'obtenir du gibier et des naissances pour l'année à venir. On peut donc se demander comment les Évenks ont pu se résoudre à abandonner un rituel d'une telle importance symbolique, comment ils ont pu concevoir de transférer les fonctions rituelles de l'ancien *ikènipkè* vers leur nouvel événement collectif la fête des éleveurs de rennes, et s'ils ont vraiment pu se passer de chamane ? Bien entendu, il s'agit de mécanismes inconscients et il est donc difficile d'en décrypter précisément les étapes. Je tenterai donc d'en avancer quelques raisons probables. Selon les enfants de chamane et Savej Vasil'ev, depuis la

²¹ Selon le témoignage de quelques anciens de Iengra, l'*ikènipkè* se pratiquait encore dans la deuxième moitié des années 1950 dans l'embryon de village qui était encore en pleine construction. Néanmoins, le chamane et les constructions rituelles en avaient déjà disparu et ne restaient que des rondes chantées de plusieurs jours d'affilée.

²² J'ai vu par deux fois le chamane S. Vasil'ev refuser de commencer à « jouer » tant qu'une vingtaine de personnes (aides ou non de ce dernier) n'étaient pas arrivées dans la maison où devait se dérouler le rituel.

disparition de l'*ikènipkè*, les chamanes présents pratiquaient chaque année, avec les gens de leur campement d'été, après le premier chant du coucou un rituel spécifique destiné à obtenir du gibier et des naissances pour l'année à venir.²³ Sur les autres campements d'été, faute de chamane, chaque groupe nomade tient à agir rituellement pour l'année à venir en multipliant les « jeux ». Enfin, il semble réellement qu'il y ait eu déplacement dans le calendrier de certains gestes rituels et fonctions symboliques. Depuis la disparition de l'*ikènipkè* ancien, d'après les dires des Évenks, c'est le moment de rassemblement de la fête des éleveurs de rennes, qui est devenu le moment favori de consultation collective du chamane. Même lorsque les commissaires des soviets parcouraient la taïga, les chamanes restants étaient particulièrement visités à la veille de cette fête. Depuis la deuxième moitié des années 1970, c'est pendant la fête des éleveurs de rennes que le chamane Savej réalise la grande majorité de ses rituels, dont une moitié dans les maisons des villages et l'autre, pour les rituels jugés les plus difficiles, dans la forêt en marge du village. Enfin, en dehors des fonctions sociales et économiques que j'ai décrites en deuxième partie, l'*uktèvun* remplit de nombreuses fonctions rituelles, comme le mime d'une grande chasse chanceuse collective, celui du rythme effréné que prendra bientôt la nature pour renaître de mille couleurs, celui de la remontée du cours de la rivière mythique pour en rapporter des âmes à naître et du gibier, le nourrissage des foyers de chaque feu domestique et la reconnaissance ou confirmation du chamane ; fonctions que l'on retrouve en partie dans l'ancien *ikènipkè*. C'est, en effet pendant la période de la fête des éleveurs de rennes que le chamane Savej reçoit de nouvelles figurines en métal, pendeloques en peaux pour son costume et que, selon le désir de la population, il a reçu un nouveau tambour à 12 résonateurs pour remplacer son ancien à 9 résonateurs, signe de l'acquisition de forces et esprits supplémentaires.²⁴

On peut se demander quels éléments ont permis ce transfert et pourquoi les Évenks ont choisi cette fête soviétique, plutôt qu'une autre, comme par exemple la fête de la jeunesse, pour transférer leur rituel collectif. Il semble qu'une première raison s'impose, celle du type de rassemblement. La fête des éleveurs de rennes a longtemps été le seul moment de réunion collective des nomades, à l'inverse de la fête de la jeunesse, qui ayant lieu en été, ne

²³ D'après les dires de notre chamane, il demande chaque année aux esprits d'assurer une bonne année à venir, non seulement pour les siens du clan *ijèlahèl*, mais aussi pour tous les Évenks pour qui il a « joué » un jour, ainsi que pour leur groupe de parenté.

²⁴ L'acquisition de ce nouveau tambour a eu lieu quelques mois après le décès de la chamane Matriona Kulbertinova, chamane des « gens de Gonam ». Dans l'année qui suivit, le chamane Savej dut « jouer » pour les siens, « gens d'Aldan », et accepter de « jouer » également pour les « gens de Gonam », qu'il refusait avant le décès de Matriona.

rassemblait que des villageois.²⁵ Nous avons vu également en deuxième partie que pour tous les Évenks, les rassemblements étaient toujours l'occasion de rituel. En témoigne le terme *bakaldyn*, signifiant à la fois « rencontre » et « rituel », « lieu de rituel ». De plus, la course de traîneau instaurée par les Soviétiques dans toutes les fêtes des éleveurs, correspondait pour les Évenks à une compétition sportive pratiquée dans la taïga et ayant pour but de comparer rennes et maîtres de campements différents. La course de renne, cet événement sportif central de la fête soviétique, a donc constitué un ferment pertinent pour inciter les Évenks à transférer leur rituel collectif totalisateur.

C'est ainsi que la fête des éleveurs de rennes a remplacé l'ancien *ikènipkè* disparu pour servir de fait social total et fêter la renaissance de la nature, malgré un changement radical de date (de fin mai à mars), de lieu (village au lieu de la taïga) et de taille du regroupement humain (d'un campement d'été d'une centaine de personnes à plusieurs centaines de personnes, nomades et sédentaires d'un même village).

Nous avons vu que dans les années 1990, les fonctions remplies par la fête des éleveurs de rennes sont devenues visiblement insuffisantes puisque avec l'apparition de scissions entre nomades et sédentaires, la montée de l'individualisme et l'accès d'une partie de la population à l'économie de marché et à la modernité, les sédentaires ont ressenti le besoin d'avoir leur propre rituel collectif et totalisateur, le nouvel *ikènipkè*.

D'un point de vue calendaire, il est particulièrement intéressant de noter que les deux rituels collectifs saisonniers des Évenks contemporains se situent artificiellement dans le temps. En effet, l'*uktèvun*, qui a lieu majoritairement en mars, est symboliquement une frontière temporelle marquant l'avènement du printemps, puisque les Évenks en disent, « après la fête ce sera le printemps, les fleurs pousseront » ; le nouvel *ikènipkè*, quant à lui, a lieu majoritairement en juillet, plus d'un mois après le premier chant du coucou.²⁶ Ainsi, les deux rituels fêtent le même événement, la renaissance de la nature, mais tous deux sont décalés dans le temps, le premier a lieu trois mois avant et l'autre un mois après cette transformation majeure de l'environnement naturel, qui marque le nouvel an évenk. Ce décalage dans le temps, le fait que ce nouvel an évenk soit par deux fois célébré, ne semble nullement gêner les Évenks, qu'ils soient nomades ou sédentaires.

²⁵ J'ai écrit en deuxième partie qu'en été, les nomades restaient rassemblés dans leurs campements trop occupés à surveiller leurs troupeaux de rennes et les bébés rennes.

²⁶ Dans la taïga et selon les sources ethnographiques, c'est le premier chant du coucou (fin mai, début juin) qui annonce le nouvel an évenk, la renaissance de la nature.

Le fait que les Évenks aient eu dans les cinquante dernières années à adapter, déplacer et recomposer leurs pratiques rituelles collectives a sans doute une relation avec l'étonnante facilité qu'ils ont eue à s'inventer et à accepter un nouveau rituel créé de toutes pièces, le nouvel *ikènipkè*.²⁷ Ces deux expériences de récupération et de reconstruction de rituels collectifs montrent une grande capacité d'adaptation des rituels en fonctions des contraintes politiques et des besoins sociaux et laisse présumer l'étonnante persistance d'une certaine forme de pratique rituelle chez les Évenks. Néanmoins le nouvel *idènipkè* chez les villageois, plus que chez les urbains, semble pouvoir se passer de chamane. Il est possible que les Évenks des villages puissent se passer de chamane dans le rituel de renouveau, puisqu'ils peuvent et font appel à lui régulièrement, majoritairement pendant la fête des éleveurs de rennes. En revanche, les urbains, et ici je considère ceux de Iakoutsk, n'ont plus de chamane traditionnel et, s'ils en ont besoin, font appel à notre chamane Savej, ce qui est un phénomène relativement rare. Privés de chamane traditionnel, les Évenks citadins font appel à des anciens des villages, des chamanes en devenir qui miment le chamane.²⁸

On peut citer en contre exemple celui des Tchouktches présenté par Virginie Vaté.²⁹ Ces derniers ont conservé, malgré les politiques soviétiques et la disparition des chamanes, leurs rituels collectifs saisonniers totalisateurs traditionnels. Les intellectuels de la ville d'Anadyr réalisent aujourd'hui l'un de ces rituels, le *kilvèj*, parallèlement toujours pratiqués dans la toundra, en milieu urbain. Mais ce nouveau rituel semble être avant tout un moyen d'expression d'une identité tchouktche, voire autochtone (tchouktches, inuit), d'un lien intrinsèque avec la nature.

1.2.2 RITUELS INDIVIDUELS : PERSISTANCE ET DISPARITION

Les rituels individuels des trois types sociaux s'inscrivent dans la continuité, ils ne relèvent pas de la reconstruction. Avec l'interdiction par le régime soviétique et la disparition des rituels collectifs traditionnels, les pratiques rituelles des nomades se sont trouvées réduites principalement à des rites individuels inscrits dans leur quotidien. Sans doute ceux-ci ont-ils été plus faciles à conserver, car plus discrets.

²⁷ Je proposerai plus loin quelques analyses concernant la reconstruction du nouvel *ikènipkè* chez les villageois et les citadins.

²⁸ Je reviendrai ultérieurement sur cet aspect des rituels de renouveau, ainsi que sur leurs spécialistes. À propos des différents spécialistes rituels contemporains chez les Évenks et les Yakoutes, voir Lavrillier 2003b.

²⁹ (A. Lavrillier, V. Vaté 2003 : 102)

Si les rituels individuels du quotidien ont été conservés, il semble également que l'on observe la raréfaction ou la disparition de certaines figures d'esprit, notamment celles traditionnellement fabriquées ou chargées de la présence d'un esprit par le chamane. Ainsi, outre la raréfaction des représentations anthropomorphes de l'esprit donneur de gibier *baraljak*, certains rituels de chasse se retrouvent aujourd'hui simplifiés. Par exemple, nous avons vu que lors d'une chasse collective d'été, la carcasse de l'animal était déposée sur un tapis de branche, mais n'avait plus aujourd'hui à ses côtés les quatre « statuettes protectrices » *mentèja*.³⁰ Ainsi, comme dans les autres types de rituels n'a persisté que ce qui est réalisable sans chamane.³¹ Néanmoins, lorsque les Évenks possèdent des objets rituels issus de rituels chamaniques, ils continuent de réaliser les rites et de respecter préceptes et interdits traditionnels liés à ces objets.

Nous avons vu, cette fois en comparant les rituels individuels contemporains des nomades et des villageois que certains rituels individuels des nomades persistaient au village, mais y subissaient quelques simplifications, conversions ou transformations. Les exemples les plus frappants sont le nourrissage du feu domestique, qui en milieu sédentaire s'effectue en remerciement pour l'arrivée d'un gibier ou pour en demander, par les maîtres de maison ou par les *nimak* ou *mata* venus consommer dans ce foyer. En milieu sédentaire, ce geste rituel n'est plus lié à la chasse, mais s'effectue uniquement aux moments de partage collectif d'alcool ou à l'arrivée d'invités dans la maison. Autre exemple, l'interdit nomade d'effectuer un tour de poêle devient, au village, un interdit de tour de table, etc.

Nous avons vu également que certains rituels issus du monde nomade, se transposent d'un objet traditionnel à un objet moderne. Ainsi, la fumigation de la caravane de renne avant son départ pour une nomadisation, devient en milieu sédentaire la fumigation des valises et du voyageur lui-même ; la fumigation du berceau évenk devient celle du landau moderne ; l'interdit de changer les branches couvrant le sol d'une tente avant le départ pour un long voyage de l'un de ses habitants devient un interdit de laver les sols de la maison ; faute de cendre d'un foyer pour marquer le front d'un jeune enfant, on craque une allumette, etc.

Nous avons vu aussi, et cela est d'autant plus vrai en milieu urbain, que les rituels individuels avaient une forte tendance à disparaître. Dans ce processus de disparition progressive de rituels individuels à mesure que les Évenks s'urbanisent, s'opère une sorte de sélection, sans doute inconsciente, selon les compétences symboliques de ces rituels. Par

³⁰ Cf. « La chasse » : « Rituels de chasse à la viande ».

³¹ Nous verrons plus loin que cette résistance des nomades à réaliser des actes rituels habituellement effectués par le chamane n'est pas le seul apanage des nomades.

exemple, chez les villageois persistent les rituels relatifs à la sphère du domestique et au cycle de la vie, tandis que chez les urbains, le quotidien a tendance à se vider de tout geste rituel.

1.2.3 QAUTRE CATEGORIES DE GESTES RITUELS : CE QU'ILS REPRESENTENT

Considérons maintenant les rituels des Évenks nomades, puis ceux des sédentaires sous un angle de vue particulier, sous l'angle de ce qu'ils représentent. On pourrait classer les rituels ou plutôt les gestes qui les composent sous **trois catégories**. Les rituels collectifs bien sûr, mais aussi les rituels individuels peuvent être composés de gestes appartenant à plusieurs de ces catégories. Cette tentative de classification ne prétend pas être une typologie, mais un outil de réflexion ponctuel, aussi imparfait ou artificiel soit-il. Ces considérations seront utiles à l'analyse ultérieure des composantes des rituels du « retour à la tradition », ainsi que de la notion évenke de « jeu ».

1) Les gestes rituels qui représentent le nourrissage : Il y en a de deux sortes. La première est constituée des gestes rituels où il y a don de quelque chose de « vrai », comme de la viande, de la graisse (dans le foyer, sur la bouche des *baraljak*, ou sur celle de la zibeline), des organes (laissés dans la nature sur le lieu d'écorchage de l'animal), des cigarettes, de la nourriture, etc. (aux passages difficiles des routes, sur les tombes, les lieux de manifestation des esprits de morts). La deuxième est constituée par les gestes rituels où l'offrande est symbolisée, comme le dépôt de ruban de couleurs. Il est fort probable que ces rubans de couleurs symbolisent dans certains cas la viande et autres mets ou bien faits de la nature, donnés en pâture aux esprits des morts (dans la taïga), aux esprits de la nature (en milieu sédentaire).³² Quoi qu'il en soit, dans les quelques discours que j'ai recueillis sur la symbolique des couleurs, les Évenks associent souvent le rouge à la chasse chanceuse, au sang nourricier.³³ Cette catégorie de gestes rituels attend son efficacité de la logique de don et de contre-don.

2) Les gestes rituels qui représentent l'événement souhaité : c'est ce que Lot-Falck appelle les rituels relevant de la « magie sympathique ». Nous avons vu que les rituels de ce type sont fort nombreux dans le domaine de la chasse et dans les rituels collectifs des Évenks. Il s'agit par exemple, du rituel *bèjutkan*, dit encore *sijkèn* consistant à mimer une chasse réussie en

³² Cf. « Les villages » : « Gestes rituels et rites individuels », « Cycle de vie et composantes de la personne humaine ».

³³ Je tenterai dans les pages qui suivent d'identifier ce que symbolisent ces rubans de couleurs, s'il s'agit vraiment d'offrande symbolisant la viande ou les bien faits de la nature ou s'il s'agit d'autre chose. J'ai déjà proposé quelques éléments d'analyse dans les chapitres « Soins et rituels pour les rennes domestiques », « Des rubans de couleurs pour protéger la vie ».

tirant sur une maquette de renne sauvage ou d'élan ; des motifs représentant des rennes domestiques que l'on veut nombreux sur les harnachements et vêtements ; du mime d'une chasse collective chanceuse pendant la fête des éleveurs de rennes ; des danses folkloriques des spectacles de la fête des éleveurs de renne mimant la naissance de bébés rennes ; etc. Cette catégorie de gestes rituels attend son efficacité du principe selon lequel, le simple fait de représenter peut suffire à la création, à l'apparition de l'objet ou événement désiré, en somme le principe du « suggérer pour provoquer », de « la magie sympathique ».

3) Les gestes rituels qui représentent les esprits : il s'agit des gestes consistant à créer une représentation matérielle des esprits. Nous avons vu que les Évenks conçoivent leur environnement naturel comme rempli d'esprits et qu'ils éprouvaient le besoin d'imaginer des supports à certains d'entre eux. Les gestes rituels de cette catégorie sont de deux sortes. La première est constituée d'un support de fabrication humaine, qui grâce au chamane, devient « siège » d'esprit, comme la représentation anthropomorphe de *baraljak*. La deuxième est constituée d'un support naturel que les Évenks voient comme déjà occupé par la présence d'un esprit particulier, comme les amulettes animales *bo:baj*.³⁴ Prélever une partie de l'animal (support d'esprit) pour la conserver avec soi, donner forme à un esprit en sculptant une pièce de bois et le donner au chamane pour qu'il y fasse venir l'esprit voulu, sont autant de manière de resserrer les liens avec cet esprit et de faciliter la communication avec lui. Je me souviens d'une remarque des plus illustratives d'une jeune Nanaï, Vika Passar.³⁵ Elle associa les représentations d'esprit *sèvèk* de grande taille, gardés dans les maisons à des téléphones fixes, tandis qu'elle comparait ceux de petite taille que les Nanaïs portent à leur cou à « des moyens d'être en communication permanente avec l'esprit représenté, un peu comme un téléphone portable ».³⁶ L'efficacité de cette catégorie de gestes rituels est attendue de cette relation particulière établie entre l'esprit représenté et le possesseur de sa représentation.

Émerge aujourd'hui une **quatrième catégorie** de gestes rituels, qui a trouvé probablement l'origine de son mode représentatif dans la tentative soviétique de « folkloriser » la tradition en essayant de réduire, de confiner les pratiques rituelles à quelques représentations scéniques.

³⁴ Cf. « Les aspects et composantes de la chance à la chasse »

³⁵ Son intervention au sein du séminaire « Pratiques rituelles contemporaines en Sibérie » portait sur les fonctions rituelles contemporaines des représentations d'esprit *sèvèk* et des motifs traditionnels découpés dans de l'écorce de bouleau (A. Lavrillier, V. Vaté. 2004).

³⁶ Elle affirmait également qu'aujourd'hui pour les Nanaïs, le simple fait de représenter un esprit en sculptant une pièce de bois suffit à considérer que cet esprit était présent. D'après V. Passar, le dernier chamane traditionnel nanaï est décédé il y a trois ans. Ceci explique peut-être que les Nanaïs conçoivent aujourd'hui leurs représentations d'esprits comme habitées, même sans l'intervention du chamane.

4) Les gestes rituels qui représentent des rituels: On trouve cette catégorie de gestes rituels au sein de la fête des éleveurs sur les scènes de spectacles et principalement dans les rituels collectifs relevant de la réinvention de la tradition. Il s'agit par exemple des danses folkloriques représentant plusieurs chamanes réalisant leurs rituels ; des mimes de rassemblements estivaux pour la chasse et la consommation rituelle de la fête de l'ours, du mime de rituels de chasse, etc., pendant l'*ikènipkè* des villageois. Au tout début de mes investigations de terrain, je ne voulais voir en ces types de rituel qu'une preuve d'acculturation, qu'un phénomène identitaire et théâtral dénué de toute intention rituelle. Puis, d'année en année, j'ai analysé les thématiques représentées et pris conscience que ces représentations théâtrales n'étaient imposées par aucun organisme étatique et relevait du choix des Évenks eux-mêmes (anciens auteurs de scénario, enfants, intellectuels). Prêtant attention aux dires et aux réactions des assistants face à ces rituels de renouveau, j'ai compris que les Évenks, attendaient une efficacité rituelle, y compris de ces représentations théâtrales de rituelles. Au cours du séminaire « Pratiques rituelles contemporaines en Sibérie » de l'année 2002-2003, comparant nos matériaux avec Virginie Vaté, spécialiste des Tchouktches, nous avons constaté une tendance contemporaine chez certains peuples de Sibérie (Évenks, Évènes, Iakoutes, Tchouktches) à multiplier au sein de leurs événements collectifs ou rituels saisonniers les modes représentatifs « modernes », telles les diverses représentations scéniques, les enregistrements audiovisuels de rituels, etc. Reste à savoir de quel élément, de quelle logique ou de quels esprits est attendue l'efficacité dans cette catégorie de gestes rituels chez les Évenks ?

S'agirait-il ici des esprits des ancêtres envers lesquels les Évenks sédentaires se sentent aujourd'hui fautifs d'avoir trop longtemps négligé les us et coutumes ? S'agirait-il ici d'une toute autre logique que celle de la vie nomade, construite sur une relation aux esprits de don et contre-don, ou encore du « suggérer pour provoquer », mais d'autre chose, comme le contentement d'esprits d'ancêtres que l'on doit réjouir ou rassurer en montrant que l'on a pas oublier leurs coutumes ? Est-ce que la conception de culpabilité, de faute, de péché aurait fait son apparition chez les sédentaires ? Est-ce que ces Évenks attendent de leurs esprits une forme d'absolution, de pardon plutôt que du gibier ?

Dans les rituels de renouveau, on trouve les quatre catégories de gestes rituels énoncés ci-dessus, mais à proportion variable. Si ce sont les rituels de renouveau qui comportent la plus grande proportion de gestes rituels relevant de la quatrième catégorie, de celle des « rituels qui représentent des rituels », on trouve aussi cette catégorie de gestes rituels dans les rites

traditionnels. Nous l'avons vu dans le chapitre sur la chasse, lors de la description du rituel *bèjutkan/siṅkèn* de notre région. Au sein même de ce rituel, est représenté une série de rites de chasse : celui du dépeçage, du partage équitable, de la consommation collective et celui du dépôt des restes de l'animal fictif sur une plate-forme aérienne, etc. On retrouve le même phénomène au sein de l'*ikènipkè* ancien, où après avoir conté la poursuite et l'obtention du gibier imaginaire, chamane et participants miment plusieurs rites de chasse, comme la découpe, le partage et la consommation collective du gibier obtenu. Ainsi réaliser « des gestes rituels qui représentent des rituels » ne semble pas uniquement relever d'une réinvention, d'une reconstruction artificielle, mais bien s'inscrire dans une certaine continuité et semble révéler une logique commune qui a sans doute contribué au fait que toutes ces nouvelles représentations théâtrales de rituels aient été aussi rapidement et bien acceptées en tant que rituel par toute la population évenke.

Nous verrons que toutes ces catégories de gestes rituels, ainsi que d'autres formes de représentation font partie du champ sémantique du terme évenk *èvi-/ikè-*, « jouer » et j'aurai l'occasion de faire une nouvelle fois référence à ces catégories de gestes rituels, dans le chapitre consacré à ce concept fondamental que tous les Évenks expriment ainsi : « Pour bien vivre, il faut bien jouer ! »³⁷

1.2.4 UNE HIERARCHISATION DE CHARGE SYMBOLIQUE PARMIS LES RITUELS

Parmi l'ensemble des pratiques rituelles des trois types sociaux, se dessine une hiérarchisation, correspondant à la charge symbolique plus ou moins importante que les Évenks semblent y attacher.

Il existe aujourd'hui chez les sédentaires, un genre de pratiques rituelles particulier qui semble relever avant tout de la représentation théâtrale de rituels pour allochtones et dont la charge symbolique semble considérée par les Évenks comme moins importante que les rituels collectifs et individuels des trois types sociaux. J'utilise ici l'expression **pratique rituelle**, dans le sens qu'un même rituel (fumigation, dépôt de rubans, etc.) est aujourd'hui pratiqué dans différents cadres et contextes. Il convient donc dans l'argumentation présente de distinguer, non pas les rituels entre eux, mais les contextes dans lesquels ils sont **pratiqués**. Par exemple, le même geste rituel du dépôt de rubans offrande *ulgani-da* ne sera pas compris comme ayant la même charge symbolique, s'il est pratiqué sur une scène de spectacle en ville devant un auditoire majoritairement allochtone ou lors d'une cérémonie d'inauguration

³⁷ Cf. « Rituels des nomades, rituels des sédentaires : questions d'esprits ? », « jouer »

officielle d'un bâtiment au village, ou si il l'est sur l'un des arbres du territoire de l'*ikènipkè*, etc.³⁸ Apparaît donc ce genre de pratiques rituelles relevant plus de la démonstration de « tradition » ou de « rituel » et dont, à leurs propres dires, les Évenks n'attendent que peu d'efficacité. Les fonctions les plus évidentes de ce genre de pratiques sont d'une part l'affirmation d'une identité, mais également une tentative de conquérir l'estime d'une population allochtone dont les Évenks subissent encore souvent les méprisantes considérations. Lors de ce genre de pratiques rituelles, les jeunes danseurs et danseuses miment le dépôt de rubans offrandes en accrochant des rubans sur les buissons des villes ou sur des éléments du décor symbolisant la nature. Rentrent encore dans ce genre de pratiques la majorité des rituels réalisés pour les touristes du centre de tourisme dans le *bakaldyn* de Iakoutsk.

Il est possible que ce genre de pratiques soit vu comme ayant moins de charge symbolique. En effet, faisant partie d'une mise en scène, exécuté uniquement par les danseurs, ce genre de pratique est assimilable à des gestes chorégraphiques et relève encore moins que dans les autres rituels de renouveau d'un geste spontané et individuel. Devant beaucoup au modèle soviétique de « folklorisation », comme nous l'avons vu plus haut, ce genre de pratiques est en premier lieu réalisé pour délivrer une image évenke valorisante aux allochtones.

Néanmoins, réduire ces réalisations scéniques pour auditoire exogène à des gestes totalement dépourvus de sens rituel aux yeux des Évenks serait faux et c'est pour cela que j'ai choisi de les considérer comme « pratiques rituelles ». En témoignent plusieurs éléments. Selon les dires et réactions des Évenks, même ces rituels réalisés à la demande des allochtones ont un certain effet rituel. Lorsque Iengra inaugura avec ce genre de pratiques rituelles le bâtiment de l'« ethno-centre », certains participants dirent que ces rituels étaient nécessaires pour que ce bâtiment ne brûle pas.³⁹ J'ai entendu dire par les Évenks de Iakoutsk que plusieurs des rituels effectués devant les touristes avaient fait la preuve de leur efficacité. Parfois, certains des gestes constituant ce genre de pratiques rituelles scéniques sont vus par les Évenks comme à l'origine de drames humains. J'en connais deux exemples. En 1998, le fils d'une Évenke venait de décéder tragiquement. Cette femme avait perdu son époux dans

³⁸ Cf. « Village » : « Gestes rituels et rites individuels », « Cycle de vie et composantes de la personne humaine ».

³⁹ Sur les vingt dernières années, ce village, comme d'autres, a vu plusieurs fois ses écoles et bâtiments administratifs partir en flammes. Dans leur recherche de financement pour la construction de cet « ethno-centre », les Évenks ont essuyé de nombreux refus d'administratifs citadins qui leur rétorquaient : « Pourquoi devrions nous vous construire ce bâtiment, puisque tout part en flamme dans votre village ?! ».

un passé proche, puis deux enfants en bas âge. En 2000, une jeune femme évenke perdit son jeune mari dans un accident tragique. Le discours des villageois et des nomades pour expliquer ces tragédies fut le même pour ces deux femmes qui avaient en commun le fait d'avoir dirigé l'ensemble de danses traditionnelles et d'avoir voyagé avec ce dernier. « Elles jouaient trop souvent du tambour sur les scènes de spectacle.⁴⁰ Même si elles ne jouaient que pour donner le rythme au pas des danseurs, elles n'auraient jamais dû autant jouer du tambour. En jouant aussi souvent, elles ont malgré elles appelé les esprits. Mais elles ne sont pas chamanes et par conséquent, elles ne savaient pas parler et affronter les esprits, ni négocier avec eux. Alors les esprits ont volé les vies de leurs enfants et maris et s'en sont allés. Pourtant les anciens leur avaient dit plusieurs fois de ne pas jouer aussi souvent du tambour ! Maintenant elles le paient de la vie des leurs »⁴¹ Ainsi, pour les Évenks, ce n'est pas parce que l'on mime un rituel sur une scène de spectacle et devant un auditoire allochtone que les gestes rituels perdent tout effet rituel.

Les Évenks sédentaires considéreraient donc leurs nouvelles pratiques rituelles, selon une échelle de valeur, une hiérarchisation de charge symbolique, où un certain genre de pratiques rituelles ont pour fonction première de délivrer une image, mais n'en sont pas moins dépourvus de sens rituel, certes à plus faible échelle que les pratiques rituelles réalisées pendant le nouvel *ikènipkè* ou le *sinilgèn*.

Apparaît aussi une hiérarchisation entre les pratiques rituelles ayant trait à la réinvention de la tradition et certains rituels traditionnels. Dans la description des rituels collectifs des Évenks des villes, nous avons vu que ces derniers semblaient faire une différence entre les rituels réinventés qu'ils réalisaient eux-mêmes (*ikènipkè* villageois et urbain, *sinilgèn*) et les rituels aux incidences jugées plus délicates qu'ils confiaient exclusivement aux anciens des villages ou au chamane, tels la sacralisation d'un renne domestique protecteur du troupeau *onjun* ou le rituel chamanique pour G. Kèptukè.⁴²

Il ressort de ceci que les intellectuels villageois et urbains posent certaines limites à leur réinvention de rituels, puisqu'il en est certains, qu'ils se refusent à reconstruire ou à

⁴⁰ Ces tambours avait été achetés dans un magasin de Iakoutsk et ne ressemblaient en rien au tambour du chamane traditionnel évenk.

⁴¹ J'ai souvent entendu dire par les Évenks, les Évènes et les Iakoutes, et cela est souvent noté dans la littérature ethnographique, que les chamanes paient leur fonction de spécialistes rituels de la vie des leurs, emportée par les esprits. Et c'est sans doute, entre autres, ce qui fait dire aux chamanes que j'ai rencontrés : « je ne souhaite à personne, même pas à mon pire ennemi, de devenir chamane ! » Dans la tradition évenke, le simple fait de frapper sur un tambour ne suffit pas à devenir chamane, encore faut-il que la société accepte le candidat.

⁴² Les nomades n'effectuent pas non plus ces rituels traditionnels sans chamane ou sans anciens au fait de ces gestes rituels.

pratiquer eux-mêmes. Ils prennent bien garde de ne pas usurper le rôle de certains spécialistes rituels, comme le chamane ou les anciens. Ainsi apparaît un ensemble de rituels qui semblent au-dessus de tous dans la hiérarchie de charge symbolique et que les Évenks semblent incapables de réinventer ou de reconstruire.

Il semble parallèlement que les Évenks nomades ou sédentaires ne hiérarchisent pas les gestes rituels pratiqués en milieu nomade et ceux pratiqués en milieu sédentaire pendant les rituels de renouveau. Ainsi, le dépôt de ruban dans les arbres de la taïga nomade aura-t-il même valeur, même charge symbolique que le dépôt de ruban sur le territoire de l'*ikènipkè*.

Au sein des rituels ayant trait à la réinvention de la tradition, on trouve en bas de l'échelle hiérarchique, les pratiques rituelles réalisées pour les allochtones en contexte urbain ou villageois, puis, bien plus haut dans cette échelle, les rituels *ikènipkè* et *sinilgèn* et plus haut encore, ces rituels que les intellectuels se refusent à réinventer.⁴³

Mais quels sont donc les critères d'après lesquels les Évenks estiment la charge symbolique d'un rituel comme plus ou moins importante ? Qu'est-ce qui leur fait dire que l'on peut attendre plus d'efficacité rituelle d'un geste plutôt que d'un autre ? Y aurait-il une classification des esprits auxquels s'adresseraient les Évenks dans leurs rites traditionnels et nouveaux ? La différence se trouve-t-elle dans le lieu où se déroule le rituel ? Résiderait-t-elle encore dans le fait de réaliser un rituel ou encore de le représenter ? Les nouveaux *ikènipkè* et *sinilgèn* ne seraient-ils en fait pour les Évenks que des représentations de rituels d'ancêtres ?

Sans prétendre pouvoir répondre définitivement à toutes ces questions, je tenterai maintenant d'apporter quelques éléments de réponses ou de réflexion en analysant un même geste rituel pratiqué par les Évenks des trois types sociaux, ainsi que certains aspects de la reconstruction de rituels et en comparant les discours attachés à ces nouveaux rites.

⁴³ Au sein des rituels collectifs de renouveau, on remarque que les pratiques qui émanent de la tradition, comme les rondes chantées, les « jeux », le nourrissage du feu et de la rivière, la fumigation sous l'arc *čičipkan* et le dépôt de rubans, le partage de collations sont ceux qui attirent le plus l'attention des participants.

1.3 TRANSFORMATIONS DE GESTES RITUELS

1.3.1 VARIATIONS DE DEUX GESTES RITUELS (RUBANS DE COULEURS ET FUMIGATIONS)

Nous avons vu que les Évenks des trois types sociaux pratiquent tous deux gestes rituels (la fumigation de lède et le dépôt de ruban offrande), que l'on désigne en évenk par le même terme *ulgani-da*. Attachons nous maintenant à comparer les cadres et les buts de leur réalisation chez les trois types sociaux pour en comprendre les variations de sens. Si j'ai tenu à réaliser l'analyse transversale de ces deux gestes rituels, c'est que leurs pratiques diffèrent de manière plus évidente d'un milieu à l'autre (nomade, villageois ou urbain), que celles des autres rituels, comme le nourrissage du feu et de la rivière.

Ces deux gestes rituels dits *ulgani-da* font partie de ceux que les Évenks n'ont jamais cessé de réaliser, quel que soit leur milieu et le cadre de leur réalisation. Ces deux gestes rituels rentrent dans la composition tant de rituels individuels, que dans celle des rituels collectifs saisonniers, mais à différents moments et lieux selon qu'ils sont pratiqués en milieu nomade, au village ou par les citadins. J'ai déjà évoqué quelques variations dans la pratique de ces gestes d'un type social à l'autre.⁴⁴

Nous verrons à la comparaison que ces rituels *ulgani-da* ne sont pas pratiqués dans les mêmes espaces, que les discours et demandes qui y sont attachés varient d'un type social à l'autre et que, semble-t-il, les esprits à qui sont destinés ces gestes rituels ne sont pas toujours identifiés de la même façon. Ces différences peuvent s'avérer pertinentes pour une meilleure compréhension du ou des systèmes de représentation des Évenks des trois types sociaux ou des transformations en cours.

Dans les pages qui suivent, j'utiliserai « les esprits » dans un sens général, lorsqu'ils ne sont pas identifiés, mais vus comme un ensemble flou potentiellement néfaste ou bienfaisant et je préciserai dans le cas contraire de quels esprits ou catégories d'esprits il s'agit.

⁴⁴ Cf. « Village » : « Rituels collectifs », « Gestes rituels et rites individuels » ; « Ville » : « Rituels collectifs » et « Gestes rituels et rites individuels ».

Cadres de réalisation des gestes rituels *ulgani-da*

Gestes rituels <i>Ulgani-da</i>	Dans les rituels...	Taïga	Village	Ville
Fumigation au lède	Individuels	<u>Espace domestique</u> : Objets de chasse, de pêche, Tente (si malades ou infortune) Caravane de rennes, Individu, berceau	<u>Espace domestique</u> : Maison, Bagage, Individu, berceau	<u>Espace domestique</u> : (rare) Bagage (rare) Individu
	Collectifs	<u>Espace domestique</u> : Rituel chamanique (effets du chamane)	<u>Espace naturel</u> : ⁴⁵ <i>ikènipkè</i> , retour de cimetière <u>Espace domestique</u> : Rituel chamanique (effets du chamane)	<u>Espace naturel</u> : <i>ikènipkè, sinilgèn</i> (rare) Rituel chamanique
Dépôt de rubans	Individuels	<u>Espace domestique</u> : campement, routes (? <i>sèkan</i> sur renne domestique) <u>Espace sauvage</u> : lieu de récolte de l'ocre <i>dèvè</i> , peintures rupestres	<u>Espace domestique</u> Lors de transmission du feu (mariage) <u>Espace naturel</u> : routes, cimetières	<u>Espace naturel</u> : routes, cimetières
	Collectifs		<u>Espace naturel</u> : <i>uktèvun, ikènipkè</i>	<u>Espace naturel</u> : <i>ikènipkè</i>

1.3.1.1 *Ulgani-da chez les nomades*

Dans la description que fait Vasilevič de l'*ikènipkè*, on voit apparaître les rubans offrandes au tout début du rituel. À côté du *malu* de la tente conique construite spécialement pour le rituel, était installé un poteau en bois appelé *turu*, symbolisant le mélèze le long duquel devaient « descendre » les esprits du « monde supérieur », *èkšèri* ou ses auxiliaires. Dès l'installation des constructions rituelles, chaque participant devait accrocher à ce *turu* des « cadeaux » *šilda-ptyn*, constitués de fourrures (écureuil, zibeline, hermine, renard, glouton), des fichus

⁴⁵ J'opère volontairement une distinction entre l'organisation de l'espace des nomades (en *espace sauvage* et *espace domestique*) et des sédentaires (en *espace naturel* et *espace domestique*). Les espaces d'habitation de ces deux groupes humains divergent en ceci que les nomades le veulent le plus discret et inoffensif pour l'environnement naturel, tandis que celui des sédentaires est vu comme un territoire définitivement marqué par la présence humaine. Les espaces qui entourent les zones d'habitation de ces deux groupes humains divergent bien sûr dans leur niveau d'exploitation, dans la mesure où les zones sauvages de taïga sont des portions de forêt dépourvues de présence ou de marques d'habitation humaine, tandis que dans ce que les sédentaires considèrent comme *espace naturel* sont inclus cimetières et routes. Néanmoins, comparativement, ces deux espaces (*sauvage* des nomades et *naturel* des sédentaires) portent la même valeur symbolique de zone « non domestiquée », celle de « nature sauvage », milieu de résidence des esprits dont les Évenks attendent le plus de bienfaits.

neufs, des morceaux de tissus et des brides pour rennes. L'ancien *ikènipkè* était précédé d'un rituel chamanique particulier qui avait plusieurs buts. D'abord, le chamane « purifiait » (selon les termes de l'auteur) tous les participants. Pour ce faire, il jetait dans le feu les débris métalliques issus de la confection de nouvelles pièces en métal pour son costume du chamane. Puis, après avoir tenu au dessus du feu un morceau de graisse animale, il en marquait le dos des mains de chaque participant, tout en prononçant « *va:la* [esprit mangeur de vies humaines] a peur de ceci ». Puis, continuant à jouer du tambour, le chamane faisait venir *èkšèri* (esprit du monde supérieur) sur le poteau *туру*. Le chant du chamane racontait comment cet esprit examinait toutes les offrandes déposées. Par la voix du chamane, l'esprit prédisait les événements futurs de chaque participant pour l'année à venir, ainsi que d'autres indications comme le nombre de rennes devant périr dans l'année. Après le départ d'*èkšèri*, le chamane faisait venir « l'esprit-maître de la terre » *dundrady*. Après avoir examiné les offrandes accrochées sur le *туру*, cet esprit annonçait, par la voix du chamane, qui des participants devaient tomber malade dans l'année à venir. À la fin de l'*ikènipkè*, le chamane prenait pour lui une partie des fourrures déposées sur le *туру* et laissait l'autre partie aux plus démunis des participants. En revanche, les fichus et les morceaux de tissus devaient rester à tout jamais sur le *туру*, même après l'abandon du campement et personne ne devait y toucher (Vasilevič 1957 : 155-157).

Les rubans et autres objets en tissus de couleur sont donc ici des offrandes à l'« esprit du monde supérieur » *èkšèri* et à l'« esprit de la terre » *dundrady*. Ces offrandes prennent place dans un rituel chamanique qui a pour but de protéger les vies humaines, d'en prédire le destin pour l'année à venir, ainsi que celui des rennes domestiques. Ceci peut-être mis en relation avec le but du dépôt de ruban, énoncé par les Évenks nomades de notre groupe régional : « pour protéger la vie des hommes et des rennes ».

Peut-on vraiment comparer les offrandes accrochées au *туру* à nos rubans de couleurs *ulgani-da* ? Les offrandes déposées sur le *туру*, fourrures et tissus sont appelées *šilda-ptyn*. Or ce terme et ses variantes dialectales *silda-/ilda-* sont totalement absents non seulement du dictionnaire de Cincius (1975-1977), mais aussi de celui de Vasilevič (1958). On trouve autour de la racine *šil-/sil-/il-*, des dérivés signifiant « faire rôtir de la viande sur une pique » (*sila-mi*), « brochette de viande cuite » (*silavun*). On trouve les mêmes racines et les mêmes significations dans toutes les langues toungouso-mandchoues, y compris le manchou (Vasilevič 1958 : 537, Cincius 1977 : 82). En orok on trouve *ilda*, « la graisse animale », en évenk, *ilda-*, « battre » à propos du cœur (Cincius 1975 : 307). Comme sens ayant une relation plus évidente avec le don ou

L'offrande, on trouve *ildy/ildi* « cadeau de viande de la fiancée au fiancé » noté chez les Évenks de l'Aldan (Vasilevič 1958 : 164, Cincius 1975 : 307) et *ildu*, qui en évenk signifie « prêter », « donner en gage », « donner en échange de quelque chose », « promettre » (Cincius 1975 : 307). À défaut de retrouver le même terme rituel *šilda-ptyn*, on trouve un ensemble de signification tournant autour de la viande et de la logique de don et de contre-don.

Autour de la racine *ulgani-* (et de ses variantes *hulgani-/sulgani-/solgani-* selon les dialectes locaux) que j'ai notée sur le terrain, on trouve dans les dictionnaires plus de termes directement liés aux gestes rituels. *Ulgè-* signifie accrocher quelque chose, nouer des objets ensemble ; *ulgèn* désigne plusieurs fourrures attachées ensemble, *ulgènmèt*, une lignée d'objets semblables, tel une rangée d'arbres, mais aussi la constellation des Pléiade (Cincius 1977 : 259). Autour de la racine *hulga-* dont le sens générique est « faire une offrande », on trouve les significations suivantes : « déposer des morceaux de tissus aux couleurs vives ou de tabac aux endroits difficiles d'une route (cols, rivières) », « sacrifier un renne pour un rituel chamanique », « faire une offrande à l'esprit maître d'un lieu (tissus, tabac) ». En oudéghé, on trouve autour de cette racine le sens générique, « faire une offrande aux esprits », « la paie », « le rachat » de quelque chose. Cincius fait aussi un rapprochement entre cette racine et un terme mandchou désignant les offrandes et sacrifices (Cincius 1977 : 344, Romanova Myreeva 1968 : 192, Vasilevič 1958 : 493). Enfin, Vasilevič (1969 : 235), cite brièvement *xulga-ptyn* comme le nom d'un rituel consistant à jeter des morceaux de viande dans le feu et à accrocher sur un arbre une peau de renne albinos ou du tissu blanc.⁴⁶ Voici donc un ensemble de significations autour d'une même racine qui nous renvoie clairement aux offrandes de viandes, mais aussi aux autres formes de don aux esprits comme le dépôt de ruban et de tabac.⁴⁷ Même si les champs sémantiques des racines *ulgani-* et *šilda-* semblent proches par quelques aspects de leur sémantique, et qu'ils désignent sensiblement les mêmes gestes rituels d'offrande de viande ou de tissus de couleur, il m'est difficile d'affirmer qu'il s'agit à l'origine d'un seul et même terme.

⁴⁶ Selon Vasilevič, chez les Évenks de l'ouest ce rituel porte le nom de *loko-ptyn*, qui vient vraisemblablement du verbe *loko-do*, signifiant en langage courant « accrocher en hauteur » dans de nombreux dialectes de l'évenk, dont celui de notre région.

⁴⁷ J'ai dit que dans certains lieux (comme les routes, les cimetières et les tombes) les dépôts de rubans offrandes des nomades et sédentaires étaient accompagnés de dons de cigarettes, et d'objets de la vie quotidienne (balle de fusil, peigne, bonbon, pain, etc.).

On trouve des rubans de couleur comme composante d'un rituel de chasse. Le rituel d'obtention de la chance à la chasse *siŋkèlavun* des Évenks de la Sym consistait à accrocher des rubans de tissu blanc sur un bouleau et à tirer à l'arc sur le sommet de cet arbre en demandant à la « mère des bêtes sauvages » (selon les termes de l'auteur) d'envoyer du gibier (Vasilevič 1969 : 238). Dans la description que donne Anisimov des constructions de tentes chamaniques des Évenks du Iénisséï, soit des tentes construites spécialement pour certains rituels avec chamane (rituels collectifs saisonniers, rites de soins jugés particulièrement délicats), on trouve encore des rubans de couleur. Au sud ouest de la tente est installée une longue perche de mélèze, appelée *turu* sur laquelle sont accrochés en offrande la peau du renne domestique sacrifié et des morceaux de tissus de couleurs vives et des fourrures. Des tissus étaient aussi accrochés au sommet de la perche ; les morceaux de couleur blanche ou rouge étant destinés aux « esprits de la terre, de la taïga », tandis que les noirs étaient destinés aux esprits du « monde inférieur » ou du « monde supérieur ». Selon Anisimov, le *turu* était vu comme la route reliant la terre aux esprits du « monde supérieur ». La perche *turu* avec les mêmes offrandes était également installée dans les habitations où avaient lieu certains rituels avec chamane (Anisimov 1952 : 207-208).

Il ressort de ces matériaux ethnographiques que l'offrande de rubans aux couleurs vives a autrefois fait partie de plusieurs grands rituels collectifs et/ou avec l'intervention du chamane et qu'elle s'y inscrivait en tant qu'offrande aux esprits les plus puissants (esprits du « monde supérieur », « esprit de la terre », « esprit du monde inférieur ») en même temps que les fourrures et les peaux de rennes domestiques sacrifiés.⁴⁸

À travers les descriptions ci-dessus présentées de rituels saisonniers, on voit que ces rubans de couleur sont accrochés sur des mélèzes ou sur des poteaux ou perches symbolisant cet arbre. En contexte rituel, ces axes verticaux (mélèze, perche ou poteau) sont appelés, selon la littérature ethnographique russe, « arbre chamannique des mondes »⁴⁹ et ont pour fonction de relier le « milieu de la terre » (comme disent les Évenks), le « monde du milieu » (selon les termes des ethnographes russes), en somme le monde des vivants et les esprits des mondes « supérieur » et « inférieur ». Nous avons vu que les Évenks de notre région accrochent les rubans en hauteur, principalement sur des mélèzes ou des perches en mélèze.⁵⁰ Il semble donc que les dépôts de ruban chez les Évenks contemporains puissent avoir une symbolique

⁴⁸ À la fin de ce sous-chapitre, j'utiliserai d'autres sources ethnographiques montrant les places et fonctions au sein d'autres rituels collectifs avec et sans chamane, non seulement des rubans de tissus de couleurs, mais aussi de la fumigation au lède avec ou sans ajout de graisse animale.

⁴⁹ « *šamanskoe mirovoe derevo* » en russe.

⁵⁰ Cf. « Des rubans de couleurs pour protéger la vie », « Soins et rituels pour les rennes ».

commune avec ceux ayant eu lieu pendant les rituels avec chamane décrit par la littérature ethnographique.

Dans la mesure où la grande majorité des ouvrages ethnographiques russes consacrés aux Évenks décrivent les rituels indépendamment de la vie quotidienne ou de la culture matérielle, il est difficile de savoir dans quelles autres occasions, plus ordinaires que ces grands rituels collectifs, avaient lieu ces dépôts de rubans offrandes. On peut néanmoins, grâce à la terminologie ci-dessus présentée, supposer qu'ils existaient également autrefois dans la vie quotidienne des Évenks. Cependant, je n'ai pas trouvé mention dans la littérature ethnographique de dépôt de rubans offrandes sur les campements, à côté de chaque tente et dans l'enclos à rennes en contexte ordinaire.⁵¹

Chez les Évenks nomades avec qui j'ai travaillé, le dépôt de rubans offrandes est réalisé dans plusieurs cas de figure et principalement dans l'*espace domestique*. Nous avons vu qu'il était effectué sur le campement, en particulier lorsque les nomades s'installent sur un territoire jusque là vierge de toute habitation humaine et devant les tentes et dans les enclos pour rennes. Une nomade d'une trentaine d'années me dit qu'elle ne pratiquait pas toujours le dépôt de ruban sur ses campements, mais seulement dans certains cas : « Je n'accroche des rubans aux arbres que lorsque je pressens quelque chose de néfaste sur ce territoire, lorsque je ne me sens pas bien dessus. » Nous avons aussi vu que les Évenks déposaient des rubans, accompagnés d'autres offrandes comme du tabac, des balles de fusil et autres nourritures et objets utiles de la vie quotidienne à certains passages difficiles des routes (cols, rivières), mais aussi à certains endroits, dits *ulgani-kit* de l'*espace domestique*, où ils ont noté les manifestations d'esprits de morts.⁵²

Il existe deux autres cas de dépôt de rubans offrandes qui semblent, à première vue, être moins directement liés que les précédentes au but rituel de « protéger la vie contre les esprits de défunts ».

Le premier cas correspond à un type d'*ulgani-kit* (lieu à *ulgani-*) qui se distingue de celui qui vient d'être décrit. Il s'agit des rochers recouverts de peintures rupestres à l'ocre rouge et noir très anciennes qui portent le nom générique évenk *onjor* (dessins).⁵³ Toute

⁵¹ Ce manque est sans doute dû au fait que d'une part, ce groupe régional évenk a été très peu étudié et d'autre part, que les ethnographes avaient à l'époque des rituels bien plus importants et visibles à décrire, plutôt que les petits gestes rituels du quotidien.

⁵² Cf. « Des rubans de couleurs pour protéger la vie »

⁵³ Concernant les datations des peintures rupestres de cette région de Sibérie, voir A.N. Alekseev 1996.

personne qui s'y rend doit déposer des offrandes, principalement des balles de fusil, du tabac, de la nourriture et quelques rubans de tissus.

D'après les Évenks, de tout temps, ces lieux ont été visités par les chamanes, les anciens et par quelques jeunes. Ces lieux sont vus par les Évenks comme l'œuvre de chamanes ou d'esprits. J'ai noté quelques légendes reconstituées à propos de chamanes qui, il y a cinq générations avaient parcouru la taïga avec femme et enfants pendant trois ans pour dessiner à l'ocre différentes figures à des endroits particuliers, selon ce que leur dictaient les esprits. La majorité des Évenks, de quelque génération qu'ils soient, disent que ces dessins sont l'œuvre des esprits, même s'ils ont été réalisés par les chamanes. Selon les informateurs, ces dessins auraient le pouvoir de montrer l'avenir aux Évenks et, pour ce faire, les esprits changeraient les scènes représentées à chaque visite d'un observateur. Aujourd'hui encore, le chamane, de nombreux anciens et certains jeunes visitent ces lieux, parsemés dans toute la taïga, chaque année à la fin du premier printemps. Tous connaissent leur disposition sur un territoire dépassant de plusieurs centaines de kilomètres carrés leurs aires d'évolution nomade habituelle, et ce type de savoir fait partie d'une culture générale que tout Évenk nomade doit posséder et transmettre.

Certains de ces lieux ont été vidés des offrandes (monnaie, figurines en bois, en os, restes animaux) par les archéologues de la région. Depuis, les Évenks ne désignent plus ces lieux aux étrangers, car emporter ces objets est pour eux synonyme de grave transgression envers ces lieux sacrés.⁵⁴ À propos de ces « pillages » (selon les mots des Évenks), j'ai noté plusieurs fois ce type de discours de la part des nomades, comme des chercheurs évenks : « Certains musées ont brûlé, c'est une vengeance de la part des esprits, certains des archéologues qui ont pillé ces sites l'ont payé de leur vie et de toute façon ce type d'objets revient toujours à son lieu d'origine, près des dessins ; ils quittent seuls les musées, ce sont les esprits qui les attirent à eux. ».

Ainsi tous les ans, chacun de leur côté, chamane, anciens et jeunes partent seuls observer quelques peintures rupestres. Rentrant de leur voyage de plusieurs jours, ils racontent : s'ils ont vu des élans et des rennes sauvages, c'est que la chasse sera bonne pour l'année à venir ; si c'étaient des hommes seuls, c'est que l'année sera mauvaise pour la chasse ; si c'étaient des humains avec des lances à la main, c'est qu'une guerre aura lieu, etc. C'est ainsi que notre chamane Savej Vasil'ev avait prédit la guerre opposant Russie et Tchétchénie, où partirent, malgré eux, plusieurs jeunes appelés évenks. Chaque année, les interprétations par le chamane de peintures rupestres passent de bouche à oreille, et en quelques semaines tous les campements de la taïga et les villageois sont au courant de ses prédictions.

⁵⁴ Ils m'ont désigné cependant plusieurs de ces endroits, mais en me faisant promettre que je ne diffuserai pas cette information.

Voilà donc nos rubans de couleurs vives, ainsi que d'autres types d'offrandes, attachés à un rituel de prédiction et aux dessins (*onjor*) des esprits.⁵⁵ En ceci ces dépôts d'offrandes ont une fonction commune avec ceux réalisés sur le *turu* de l'ancien *ikènipkè*, celui de prédire l'année à venir du groupe humain. En russe, les Évenks utilisent le mot russe « *duxi* », « esprits » au pluriel pour désigner les auteurs de ces peintures rupestres, mais en évenk, ils utilisent, dans ce but, le terme *buya* au singulier : *Buya sarèn on odiñan bèjèldu, tadék onjodjoron ičepkadavi èvènkildu*, « *Buya* sait ce qui se passera chez les hommes et dessine pour le montrer aux Évenks ! »⁵⁶

Dans la littérature ethnographique, les mentions de pratiques rituelles envers les peintures rupestres sont extrêmement rares. Mazin (1984 : 23, 94) écrit dans deux paragraphes que, selon ses informateurs, les peintures rupestres *onjon* étaient réalisées de la « main de l'esprit *sèvèki* » qui habitait ces lieux, souvent visités par *ènjèkan buya*.⁵⁷ Selon d'autres informateurs, ces dessins auraient été effectués dans un passé lointain pendant le rituel saisonnier *sèvèkan* ayant lieu au deuxième printemps.⁵⁸ Vasilevič (1930 : 63) évoque succinctement des peintures rupestres le long de l'Olèkma, dites *bira itčïn* (esprit de la rivière). Les Évenks y déposaient des rubans *ulga* pour demander de la chance à la chasse ou à la pêche, ou tout simplement à chacun de leur passage près de ces rochers. Un seul auteur, A.I. Arbatskij (1978 : 177-179), mentionne quelques pratiques divinatoires sur les peintures rupestres, qu'il a observées chez les Évenks du Vitim. Il note qu'avant de partir à la chasse les Évenks de cette région jetaient quelques gouttes de thé sur les peintures pour obtenir du gibier. Chez ces Évenks, ces peintures portent le nom générique *dukuvu-či* (avec de l'écriture). Cet auteur remarque que les détails de ces peintures rupestres ne sont pas

⁵⁵ Dessiner (*onjo-do*) fait partie des actions que couvre le champ sémantique du terme « jouer » (*èvi-/ikè-*).

⁵⁶ Ici *Buya* désigne l'esprit gouvernant l'environnement naturel et les esprits qui le peuplent. Comme dans toutes les phrases en évenk qui ont pour sujet *buya*, le verbe est au singulier. Cf. « *Buya*, la nature qui nourrit », « La nature *Buya* et ses habitants », « Echanges et circulations des principes vitaux entre sphère domestiques et sauvages ».

⁵⁷ Dans le livre de Mazin consacré aux rituels des Évenks-Oročon (1984), *sèvèki* est présenté comme l'un des esprits créateurs de l'univers (ibid : 22), et l'aide de *ènjèkan buya* (ibid : 15-16, 91), littéralement « mère *buya* » qui, selon ses informateurs, est « l'esprit gouvernant la taïga, les animaux sauvages et l'espèce humaine ». On retrouve ce dernier nom d'esprit, dans sa variante *ènikèn buya*, dans les paroles rituelles de la chamane de Iengra M. Kulbertinova notées par G. Varlamova-Kèptukè (Varlamova 2002 : 145). Il semble tout à fait probable que cet esprit corresponde à celui que les Évenks que j'ai rencontrés appellent aujourd'hui *Buya*. À propos des termes *sèvèn*, *sèvèki* et de leurs significations chez les différents groupes évenks, voir la note de bas de page dans le chapitre sur la chasse, « Séparation des sphères sauvage et domestique... ».

⁵⁸ Je décrirai plus loin ce rituel qui semble être un équivalent oročon de l'*ikènipkè* décrit par Vasilevič (1957). Pendant le rituel *sèvèkan*, étaient utilisés des tapis *namu* en marqueterie de peaux et/ou peints à l'ocre représentant des groupes de rennes et d'humains. Selon les informateurs de Mazin, ce n'est qu'à l'arrivée des colons russes que les Évenks auraient cessé de réaliser leurs peintures rituelles sur les rochers, pour appliquer leurs dessins rituels sur des supports mobiles, constitués par ces tapis *namu* (Mazin 1984 : 23).

tous visibles au même moment et que les parties perceptibles varient selon l'inclinaison du soleil ou la lumière du jour. Il y voit la raison pour laquelle les Évenks pensent que ces peintures changent d'une année sur l'autre. Les Évenks de cette région estimaient aussi que ces peintures étaient l'œuvre de chamanes. Il décrit ainsi un rituel de divination sur pétroglyphes : En tout premier, les chasseurs allumaient un feu de camp sur lequel ils préparaient du thé, puis en jetaient quelque gouttes sur le rocher, grimpaient sur ce dernier pour déposer une offrande, et, alors seulement observaient le dessin pour lire l'avenir.⁵⁹ Il précise également que regarder ces peintures rupestres était autorisé uniquement aux hommes et femmes de plus de vingt ans. Un ancien conduisait devant ces peintures les couples après leur mariage pour qu'ils puissent y voir leur avenir. Mais à aucun moment il ne précise quels objets sont déposés en offrandes à ces dessins d'esprits et ne mentionne pas une seule fois les rubans de couleur.

L'autre cas de dépôt de rubans est celui réalisé par les Évenks lorsqu'ils trouvent et ramassent des pierres d'ocre rouge ou noire (*dèvè*) le long des rivières. Ces pierres sont la teinture naturelle principale permettant de créer les motifs évenks récurrents en bandes noires et rouges.⁶⁰ Chaque personne qui ramasse ce genre de pierre, que les Évenks s'attachent à récolter au printemps, après la fonte des neiges, doit déposer des rubans de couleurs sur l'un des arbres alentour. Selon les informateurs, un manquement à cette offrande envers la nature pour ce don de couleurs est suivi, soit de la maladie d'un membre de la famille, soit d'un manque de chance à la chasse. À propos de ces pierres d'ocre, j'ai entendu le même discours qu'à propos des chamanes et des coucoux :

« Avant lorsqu'il y avait beaucoup de chamanes, on trouvait de l'ocre au bord de toutes les rivières. Maintenant qu'il n'y a qu'un seul chamane, il est devenu presque impossible de trouver ces pierres, c'est comme si elles étaient parties avec les chamanes et les coucoux ! Est-ce parce que nous avons longtemps négligé les us et coutumes de nos ancêtres et que nous ne « jouons » pas assez, que *Buya* ne nous donne plus de pierre ocre *dèvè* ?! »

⁵⁹ J'ai eu l'occasion de visiter quelques unes de ces peintures rupestres le long de l'Olëkma avec des archéologues russes. Certaines peintures devaient être aspergées d'eau pour se révéler. C'est peut-être ce que cherchaient à faire les Évenks en jetant du thé sur les rochers.

⁶⁰ J'ai évoqué plusieurs fois ces motifs, Cf. « Chasse » : « *Sijkèn, sijkèlavun, majin...* », « Renniculture » : « Soins et rituels pour les rennes domestiques ».

Peut être mis en parallèle avec ce type de dépôt de rubans celui autrefois opéré par les femmes à l'apparition d'un arc-en-ciel, dans la mesure où il associe les couleurs issues de l'environnement naturel et le dépôt de rubans offrandes.⁶¹

Quel est donc le point commun entre tous ces dépôts de rubans offrandes, des rituels saisonniers décrits dans la littérature ethnographique, aux pratiques rituelles observées entre 1994 et 2002 en milieu nomade ? Plusieurs hypothèses s'offrent à nous, mais il en est une qui me semble particulièrement proche des discours évenks. Nous avons vu à la lumière des derniers exemples de dépôts de rubans, qu'ils sont réalisés en relation avec les couleurs qu'offrent l'environnement naturel : les dessins rupestres à l'ocre censés être l'œuvre de la nature *Buya*, la pierre ocre *dèvè* permettant aux hommes de se décorer, l'apparition d'arc-en-ciel. Pourrait s'ajouter à cette liste le rituel consistant à fumer de lède un renne de chaque robe (de chaque « couleur » comme disent les Évenks), en même temps que l'on renouvelle les rubans de tissus de couleurs (*sèkan*) passés dans leurs oreilles et que l'on accroche les vieux rubans dans les arbres alentour.⁶² Tous les rituels ci-dessus énoncés ont lieu au printemps, à la veille ou au moment de la renaissance de la nature. Nous avons vu en deuxième partie l'importance symbolique de ce moment pour les Évenks :⁶³ c'est le début de l'année, le moment de confirmation ou d'intronisation des chamanes, celui où ces derniers reçoivent nouveaux tambour, pendeloques et objets métalliques pour leur costume ; celui où l'on « joue » à outrance, celui où les chamanes avaient le plus d'activité rituelle ; celui où certaines personnes fragiles comme les *olon* manifestent certains troubles (écholalie) ;⁶⁴ et cette période est marquée par l'émergence d'interdits particuliers, comme ceux concernant la combustion de pin et de sapin, les travaux de forge répétés, le port de cloche en bronze par les rennes, etc. Pour expliquer pourquoi de si nombreux rituels avaient lieu au printemps, l'ancien Kim S. Neustroev fils de chamane, me dit « C'est évident, au printemps la nature se pare de mille couleurs et nous devons faire de même pour l'honorer ! » Je n'ai pu mesurer l'ampleur symbolique de ce phénomène pragmatique qu'après avoir vécu une saison des neiges complète dans la taïga. Les couleurs et les vies que font apparaître la renaissance printanière de la nature semblent relever d'un miracle insensé, au sortir de l'interminable période des neiges de neuf mois, dont le paysage monotone s'ordonne en noir et blanc. Tous ces éléments

⁶¹ Cf. « Calendrier des Évenks nomades », « *Sişkèn, sişkèlavun, majin...* », « Soins et rituels pour les rennes domestiques ».

⁶² Cf. « Soins et rituels pour les rennes domestiques ».

⁶³ Cf. « Calendrier des Évenks nomades », « Chasse », « Renniculture ».

⁶⁴ Cf. « Calendrier des Évenks nomades », « Village » : « Cycle de vie et composantes de la personne humaine »

réunis rendent donc vraisemblable l'interprétation des types de dépôt de rubans évoqués ci-dessus, comme une offrande de couleurs à la nature en échange des couleurs (ocre, peintures rupestres, robes de rennes, etc.) qu'elle montre ou qu'elle donne aux hommes. Ainsi, si cette interprétation est valable, de même que les Évenks rendent de la viande à leurs esprits donneurs de gibier, ils rendent des couleurs aux esprits responsables des renaissances printanières. À propos d'esprit justement, nous avons vu que les Évenks les concevaient ou concevaient leurs actions différemment selon les saisons et selon le type d'esprit. La profusion de rituels, l'apparition de nouveaux interdits au printemps et le fait que les nomades craignent bien moins les esprits des défunts décédés de malemort en été qu'en hiver⁶⁵, laissent penser deux choses ; soit tous les esprits sont vus comme plus actifs en période printanière et estivale, soit les Évenks classent leurs esprits par saisons, où les plus puissants donneurs de vie, porteurs de force vitale vivraient au printemps et en été, tandis qu'ils hiberneraient ou disparaîtraient du « milieu du monde » pendant les long moins d'hiver. Que les Évenks pensent les esprits à l'image de leur environnement naturel, apparaissant ou disparaissant, dormant ou hyperactifs selon les saisons, me semble recevable. Si mon hypothèse est valable, alors les dépôts de rubans de couleurs effectués tout au long de l'année sur les campements (tentes et enclos), dans les cimetières, aux passages difficiles des routes, sur les lieux de manifestation des esprits de morts pourraient être compris de la sorte : déposant ces rubans de couleurs, les Évenks pourraient penser honorer et appeler à l'aide les esprits les plus puissants donneurs de vie, ceux de l'été et du printemps, pour défendre leurs vies contre d'autres esprits, pensés plus actifs en hiver, comme par exemple les esprits des défunts de malemort. Le printemps et l'été sont vus comme des moments où la vie est plus forte que la mort ; en témoigne encore la croyance évenke selon laquelle le tonnerre *agdy*, qui ne se manifeste qu'en été, a le pouvoir de renvoyer dans le monde des morts et donc d'en débarrasser définitivement le monde des vivants, les *bèlbuka* (esprits de défunts décédés de malemort), que les nomades craignent tant en hiver.⁶⁶

⁶⁵ Cf. « Calendrier des Évenks nomades » : « Été », « Hiver », « Cimetières et figures d'esprits sédentaires ». À propos des autres moyens de défense contre les esprits de morts, voir entre autres « Le feu : interdits, pouvoirs et transmission ».

⁶⁶ Chez les Évenks avec qui j'ai travaillé, le tonnerre-foudre *agdy* est invoqué dans plusieurs chants de vœux de vie longue et prospère. Selon les informateurs de Mazin (1984 : 14-15), *agdy* est l'un des principaux esprits auxiliaires du chamane. Représenté sur son costume par une figure semi humaine, semi oiseaux cet esprit est censé jeter des flammes avec ses yeux et tenir dans ses mains des boules de feu. On lui prête le pouvoir de se déplacer dans les trois mondes et d'attaquer tous les esprits ennemis désignés par le chamane (voir photo en annexe). Dans la pensée évenke, les *bèlbuka* ne sont certainement pas les seuls preneurs de vies humaines, mais ils semblent aujourd'hui les plus facilement identifiables et nommables.

Compte tenu de l'importance majeure de la fonction symbolique du geste rituel de dépôt de rubans de tissu aux couleurs vives, celui de défendre la vie contre la mort, on comprend qu'il ait résisté à la politique athéiste et qu'il reste aujourd'hui l'un des gestes rituels récurrents au sein des rituels de renouveau.

Ces rubans de couleur sont particulièrement intéressants pour envisager la notion de « jeu » évenk. Nous venons de voir qu'aux dires des Évenks la nature dessine, représente, met des couleurs sur les rochers, dans le ciel, sur les rennes, sur les animaux sauvages, etc. Pour les Évenks dessiner, colorier est l'une des formes de « jeu » (*èvi-/ikè-*), action rituelle par essence. Ainsi, hommes et esprits de la nature vivraient dans une relation de don et de contre-don de « jeux » en tout genre. Il est d'ailleurs fréquent en milieu nomade d'entendre *Buɣa èvidjèrèn !*, *Buɣa* « joue », ainsi qu'à propos des esprits ou différents éléments de l'environnement de la nature. Le « jeu » évenk apparaîtrait donc comme une forme de combat des hommes et de certains esprits de la nature pour la vie et contre la mort. Cette conception pourrait contribuer à décrypter l'équation contenue dans la phrase des Évenks : « Pour bien vivre, nous devons bien 'jouer' ! »

Il est un autre aspect qui relie le dépôt de rubans de tissus de couleur à la défense de la vie. Ces bandes de tissus sont très souvent tirées des chutes de matériaux utilisés pour la confection de vêtements, de literie et de licou ou brides pour rennes. Ainsi, même si ces rubans sont choisis et assemblés en premier pour leurs vives couleurs, que certains tissus sont achetés uniquement pour composer les bouquets de rubans offrandes, ils sont pour l'essentiel issus de travaux de couture. Pour les Évenks, coudre c'est une manière de fixer l'âme dans le monde des vivants, de protéger la vie ;⁶⁷ coudre des motifs et assembler des peaux de couleurs différentes, c'est « jouer », donc agir rituellement pour le bien être du groupe humain. Voilà donc nos rubans de couleurs intimement liés aux activités de couture, de fixation de l'âme humaine dans le monde des vivants.

Les informations délivrées par la littérature ethnographique à propos des rubans de couleurs et de l'ocre semblent confirmer l'analyse ci-dessus proposée. Concernant l'ocre rouge, nous avons vu dans certains rituels de sacralisation de rennes domestiques, décrits par Vasilevič, que la teinture à l'ocre symbolisait le sang du renne domestique qui n'avait pu être sacrifié, ou celui du renne sauvage qui n'avait pu être tué.⁶⁸ Dans de nombreuses variantes de rituels de sacralisation de rennes décrites par Vasilevič (1957 : 174, 177-178), l'une des

⁶⁷ Cf. « Attachement de l'âme au feu domestique, au monde des vivants (des traces et des fils) »

⁶⁸ Cf. « Deux sortes de rennes sacrés *onɣun* et *akta* »

parties du rituel consiste à enduire le renne d'ocre rouge selon des motifs précis ; et c'est à ce moment particulier que les nomades le considèrent comme investi de la force vitale du « renne sauvage céleste », et donc comme renne sacré susceptible de protéger le troupeau et le groupe humain.⁶⁹

Concernant les rubans de tissu de couleurs, une question persiste : les Évenks ne connaissaient, et ne connaissent toujours pas la fabrication de textile ; alors, que sont venus remplacer ces rubans de couleurs ? La réponse se trouve sans doute dans le fait que dans de nombreux rituels décrits par la littérature ethnographique (ceux que nous avons vus et ceux que je présenterai plus loin), sont accrochés aux mélèzes, aux perches ou poteaux symbolisant cet arbre tant des fourrures que des rubans de couleurs. Que signifient donc les fourrures, dans la pensée évenke ? Avant la colonisation russe et le commerce de gibier à poils, les fourrures des petits animaux étaient utilisées principalement dans trois buts, pour décorer les vêtements, chapeaux et bottes de fêtes, pour orner les tapis (de motifs abstraits ou de figures représentatives) et pour habiller les supports d'esprits. Parlant de l'art de confectionner de bons costumes de fête, ou de bons tapis *kumalan*, les femmes disent : « il faut qu'ils comportent des fourrures de toutes les couleurs ». Pour les Évenks, les fourrures ne seraient donc pas autre chose que les couleurs de la nature *Buya*, au même titre que les rubans de tissus.

Le lien symbolique entre les rubans de couleurs, la nature *Buya*, la conception de cette force de vie particulière émanant de la sphère *sauvage* et l'arbre mélèze comme pont de communication avec les esprits est particulièrement perceptible dans un rituel de sacralisation de renne domestique observé par Vasilevič (1957 : 179) chez les Évenks du clan *buta* (région de l'Učur). Pendant ce rituel, derrière l'espace *malu* de la tente, à l'extérieur, était construit un petit enclos dans lequel on plantait un jeune mélèze.⁷⁰ Le renne à sacraliser était attaché au mélèze sur lequel des rubans de tissus de couleur étaient accrochés. À la fin du rituel, le chamane dessinait avec le sang du renne sacrifié des lignes sur le tronc du mélèze.⁷¹

Chez les Évenks avec qui j'ai travaillé, le dépôt de rubans de couleurs est un type de don particulier aux esprits, qui se distingue des dons de viande ou d'alcool effectués dans le

⁶⁹ Je citerai plus loin d'autres variantes de ces rituels de sacralisation de renne domestique, où interviennent non seulement l'ocre, mais aussi les rubans de couleurs et la fumigation au lède.

⁷⁰ Nous avons vu que cet espace symbolise la nature *sauvage* et que de nombreux rituels y avaient lieu. Cf. « Toutes sortes de gens, avec et sans *malu* » et schéma « La tente : une petite cosmogonie ».

⁷¹ À la fin de ce sous chapitre, nous verrons intervenir ces dépôts de rubans offrandes comme composante d'un rituel oročon, dit *sèvèkan* dont le but est d'obtenir la force de vie *musun* de *ènjèkan buya*, « mère *buya* », pour le groupe humain, les rennes domestiques, le chaman et les animaux sauvages.

feu ou dans la rivière. Même s'il est probable que les rubans symbolisant les bienfaits de la nature symbolisent au passage une offrande de viande, toujours est-il que les Évenks n'accrochent pas des bouts de viande en même temps que les rubans de couleurs.⁷² Les autres éléments d'offrandes associés aux dépôts de rubans sont principalement des objets de la vie quotidienne (balles de fusil, peignes, cigarettes, tabac, etc., et fourrures dans l'ancien *ikènipkè*) et un certain type d'aliment (bonbon, pain, alcool, thé). Que le don de viande soit exclu des offrandes accompagnant les dépôts de rubans de couleurs est sans doute le signe qu'ils sont destinés à d'autres esprits que ceux honorés par les offrandes effectuées par l'intermédiaire du feu.

C'est ici que je voudrais proposer un nouvel angle d'approche des différents dépôts de rubans offrandes. Tous les dépôts de rubans ne sont pas toujours associés à des offrandes supplémentaires, tels ceux opérés sur le campement (tentes, enclos), lors de la récolte d'ocre, ou pour réparer la transgression d'un interdit de piétinement d'ancien campement. Sur les lieux de manifestation des esprits de morts, les dépôts de rubans peuvent se suffire à eux-mêmes. En revanche, aux passages difficiles des routes, sur les lieux de peintures rupestres, comme dans les cimetières, le dépôt de rubans offrandes doit être obligatoirement accompagné d'autres dons constitués d'aliments et d'objets de la vie courante. Mais que peut-on tirer de tout ceci ? J'ai tenté d'envisager ces groupes d'offrandes selon deux critères, pour tenter de trouver ce qui déterminait l'adjonction d'offrandes supplémentaires au dépôt de rubans. Ces deux critères étaient d'une part, si les Évenks avaient d'autres moyens à côté du lieu de dépôt de rubans de pratiquer d'autres offrandes et, d'autre part, si ces différents moments d'offrandes avaient pour but de réparer un mal, ou bien de le prévenir. Mais ces critères n'offrent aucune cohérence avec les choix d'offrandes qui nous intéressent. En revanche, une certaine cohérence apparaît si l'on prend en compte le type d'offrandes ajoutées aux rubans. Il s'agit en effet d'objets et de mets qui sont des plus utiles aux hommes dans leur vie quotidienne et que l'on dépose ordinairement sur les tombes, comme des balles de fusils, des cigarettes, etc. dans l'idée que ces objets leur serviront dans le monde des morts, où ils mènent une vie toute semblable à celle des vivants dans le « milieu du monde ». Ainsi, on peut déduire que là où s'impose l'addition de ces offrandes, les esprits des morts sont, aux yeux des Évenks, les plus présents et actifs. On s'aperçoit en effet que l'ajout d'offrandes au dépôt de rubans a cours sur les lieux de manifestation d'esprits de mort, aux passages

⁷² Le seul dépôt de viande dans les arbres a lieu sur le lieu de chasse, en *espace sauvage* au moment du dépeçage du gibier lorsque le chasseur lance vers un arbre les parties génitales. Il me semble que les dépôts en hauteur, sur un arbre pour les oiseaux et les zibelines, sur la plate forme aérienne *gulik* pour le gros gibier, relève plus d'un rituel funéraire ayant pour but la bonne renaissance de l'animal, que d'un don aux esprits de la nature.

difficiles des routes, dans les cimetières et sur les peintures rupestres. Si ma première hypothèse est bonne, le dépôt de rubans de couleurs serait un moyen pour le groupe humain d'appeler à l'aide les esprits les plus puissants donneurs de vie en leur offrant des couleurs en contre-don (pour leur aide lors de la période estivale passée ou à venir) et en cas de présence d'esprits de morts particuliers, d'autres offrandes seraient déposées pour contenter ces esprits dont on veut se défendre. Voilà donc en un simple geste rituel une belle expression d'une intention rituelle de se battre pour la vie et contre la mort.

Semble abonder en la faveur de mon interprétation, une information de Vasilevič (1930 : 63). Elle écrit que chez les Évenks de la région Olëkma-Vitim, certains lieux (montagnes, lieux, rivière, rochers) étaient appelés *itčïn* (à esprit). Sur ces lieux, les nomades déposaient un peu de tabac, des allumettes, ainsi que des rubans, tout en disant *Aja bidavi ! Bèjunè bukèl !*, « Que nous vivions bien ! », « Donne du renne sauvage ! »

Même si elle me semble personnellement plausible, l'hypothèse ci-dessus présentée n'est sans doute pas la seule à pouvoir être proposée. Si imparfaite soit-elle, elle semble permettre d'entrevoir qu'en un même geste se mêlent deux types de relations hommes-esprits, l'une étant l'**éviction** des esprits potentiellement néfastes en faisant appel aux plus forts des esprits donneurs de vie et, l'autre, le **nourrissage** des esprits dont on veut se défendre. En deuxième partie, nous avons vu un geste rituel qui relève de la même double relation hommes-esprits. Les piques *silavun* trempées dans le sang frais du gibier et plantées sur l'amas de neige qui recouvre la bête dépecée ont la fonction de présenter une offrande au grand-corbeau (*o:ly*, allié du chasseur), tout en l'éloignant de la carcasse.⁷³

Le dépôt de ruban est donc très nettement une offrande, qu'elle ait pour but de faire venir ou de repousser, et le fait qu'il soit désigné par le même terme que celui désignant la fumigation au lède (*ulgani-da*), m'amène à continuer sur la problématique suivante : la fumigation au lède a-t-elle pour fonction aussi d'être une offrande ? C'est donc entre autre ce que je vais m'attacher à comprendre maintenant à la lumière de différents exemples. Ceci a son importance dans la mesure où, au sein des rituels de renouveau, certains discours explicatifs accompagnent ces deux gestes rituels.

Dans le langage courant, les Évenks ne distinguent aucunement, comme je l'ai fait, les *ulgani-da* « ruban » et les *ulgani-da* « fumée de lède ». Il n'y a bien qu'un ethnologue pour

⁷³ Cf. « Les signes de chance à la chasse »

demander de préciser de quel type d'*ulgani-da* il s'agit. Les Évenks se contentent donc de dire, quels que soient les cas, *ulgani-da nada*, « il faut *ulgani-da* ». Autre précision terminologique, les Évenks distinguent ce type d'offrande des autres opérés dans la bouche du poêle (ou dans les autres feux) qu'ils désignent par les verbes *njèyu-da* ou *bory-da*.⁷⁴ Ainsi, *ulgani-da* désigne tous les autres dons, y compris les offrandes de nourriture (excepter la viande et la graisse), d'alcool, de tabac ou d'objets déposées sur les tombes.

Chez les Évenks nomades avec qui j'ai travaillé, la fumigation au lède intervient dans plusieurs cas de figures sur lesquels je reviendrai. Dans la terminologie évenke, la fumée de lède (*ulgani*) est très nettement distinguée des autres types de fumée. *Nuny* désigne la fumée de bois, celle qui sort du poêle, des incendies de forêt et de ce mot viennent *nunypka* le sceau de fumée de copeaux de bois et brindilles servant à éloigner les moustiques des tentes et *nutynèk*, le fumoir à peaux où l'on brûle du mélèze décomposé.⁷⁵ *Imty* désigne la fumée qui émane d'un morceau de graisse que l'on brûle. De ce terme, vient le verbe *imty-da* désignant l'action rituelle de baigner dans la fumée de graisse une zibeline morte ou une figure d'esprit.⁷⁶ Dans certains rituels seulement, fumée de lède et fumée de graisse vont de pair.

La fumigation au lède est pratiquée seule (sans ajout de graisse) dans différents cas comme dans la fumigation de filets, de fusils et autres armes de chasse ayant appartenu à un défunt « lourd »⁷⁷, ou n'atteignant plus leurs cibles pour des raisons obscures ; la fumigation d'objets de chasse et de pêche enjambés ou piétinés par un homme ou une femme ; la fumigation d'individus en état de maladie ou de dépression ; lorsqu'un groupe de personnes quitte le cimetière après un enterrement ; la fumigation d'un berceau qui n'a pas été utilisé pendant longtemps ; la fumigation d'une caravane de rennes bâtés avant une nomadisation, ou d'un renne de chaque robe au printemps. Tous ces cas de figure semblent montrer plus qu'autre chose, une intention d'éloigner quelques facteurs ou esprits néfastes.

Si telle est l'intention rituelle de ce geste, la fumigation au lède des rennes au printemps pourrait avoir pour but de repousser ces esprits de morts si présents en hiver (si mon interprétation de la répartition des esprits par saison est bonne). Ceci expliquerait que rennes domestiques et humains aient besoin par la fumigation au lède d'éloigner les esprits de

⁷⁴ Cf. « Terminologie de chasse », « Entre chance et non chance : aucune place pour le hasard ».

⁷⁵ Cf. « Calendrier des Évenks nomades ».

⁷⁶ Cf. « Les rituels de chasse ». Le verbe « brûler » se dit en évenk *kotorol-do*.

⁷⁷ Cf. « *Sijkèn, sijkèlavun, majin...* », « Dans les objets de chasse : esprits et empreintes humaines »

mort ayant pu s'attacher à eux pendant l'hiver, et de prendre des forces nouvelles issues de la nature en renaissance afin d'entamer la nouvelle année.

Suivant l'hypothèse selon laquelle les Évenks imaginaient les esprits à l'image de leur environnement naturel, on peut mettre en parallèle deux types de faits, l'un biologique, l'autre symbolique. L'hiver est une longue période de laquelle tous, hommes et animaux (sauvages et domestiques) sortent amaigris, épuisés et affamés ; le début du premier printemps est marqué (chose inexistante dans les autres périodes de l'année) par l'infection des moindres blessures et écorchures chez les hommes comme chez les rennes.⁷⁸ Tous ont épuisé pendant l'hiver leurs ressources vitales et n'ont qu'un mois et demi de printemps et d'été pour reprendre des forces. Si cette lecture est valable, les Évenks pourraient effectivement imaginer que l'hiver, les esprits des morts prennent le dessus, tandis qu'en été, les esprits donneurs de vie sont les plus forts. Ceci pourrait expliquer la profusion de rituels comportant la fumigation au lède au sortir de l'hiver et pendant l'été.

Le lède et sa fumée sont également utilisés dans certaines techniques de conservation des peaux et en médecine traditionnelle. Les nomades enfument les peaux trop humides pour éviter qu'elles pourrissent ou que des insectes s'y logent. Au village, les Évenks mettent des branches de lède dans tous leurs objets en fourrures pour éloigner les mites. Dans la taïga, les Évenks utilisent fréquemment la décoction de lède comme boisson remède contre diverses infections en particulier des systèmes digestif et respiratoire ou comme compresses antiseptiques sur les plaies infectées. Les nomades affirment qu'à forte dose, le lède peut s'avérer un poison mortel pour l'homme. On trouve des buissons de lède en grande quantité à peu près partout dans la taïga, majoritairement au pied des mélèzes. Malgré cela, les maîtresses de foyer (nomades ou villageois) conservent dans des sacs spéciaux des bouquets de lède qu'elles destinent aux rituels comme aux autres emplois.⁷⁹

Toujours à la recherche du sens symbolique des gestes rituels que les Évenks regroupent sous l'unique terme *ulgani-da*, voyons maintenant quels autres gestes rituels sont ajoutés à la fumée de lède et dans quelles occasions. J'utiliserai tant mes matériaux de terrain que la littérature ethnographique.

⁷⁸ D'après les Évenks que j'ai rencontrés, tous les maux (infections, maladies, troubles et infortunes diverses) sont provoqués par des esprits (cf. « Des rubans de couleurs pour protéger la vie » : emploi du verbe *maja-da* dans un rituel pour soigner les furoncles, « Entre chance et non-chance : aucune place pour le hasard »).

⁷⁹ Vasilevič (1957 : 181) cite le lède dans la liste des objets transportés par les rennes sacrés (cf. « Deux sortes de rennes sacrés *onjun* et *akta* »).

Selon mes observations, la fumigation au lède avec ajout de graisse animale est pratiquée dans plusieurs cas comme la fumigation de la figurine d'esprit donneur de gibier *baraljak*,⁸⁰ lors de la transmission du feu domestique de la mère à la fille le jour du mariage, lors du rituel des premières menstruations⁸¹ et lors de la fumigation des costumes et attributs du chamane avant son rituel. Nous avons vu en deuxième partie que la fumée de graisse *imty* avait très nettement pour fonction de nourrir.⁸² Le fait qu'elle soit couplée à la fumée de lède, laisse penser qu'il y a dans ces cas une double intention de nourrir les esprits donneurs de gibier, les protecteurs de foyer, les auxiliaires du chamane, tout en chassant d'autres esprits indésirables.

Dans les sources ethnographiques, il est malheureusement assez rarement précisé de quel type de fumée il s'agit, ce qui empêche une analyse précise et exhaustive. Néanmoins, voici ce que j'ai pu trouver. Selon Vasilevič (1957 : 181), la fumigation au lède est pratiquée par le chamane pendant les rituels de sacralisation de rennes domestiques (protecteur de troupeau ou d'individu appartenant au campement), soit sur le renne directement, soit sur le « malade » dont il faut sauver l'âme *omi*. Cet auteur propose quelques significations symboliques des différentes fumées. Précisant qu'avant chaque nomadisation, les **rennes domestiques** sacrés devaient être fumigés à la graisse animale et/ou au lède (une fois bâté et avant que la caravane ne se mette en route), elle émet l'hypothèse que ces fumées très odorantes pourraient avoir pour but de faire disparaître l'odeur humaine et favoriseraient ainsi la chance à la chasse (1930 : 64).⁸³ Vasilevič fait aussi un rapprochement entre le sang, la fumée de lède et l'ocre : « Le sang est pour les Évenks une source de force particulière qui a le pouvoir de « chasser tous les maux » et dans certains rituels, il est remplacé par l'ocre rouge. Autrefois, les femmes venant juste **d'accoucher** s'enduisaient de sang pour se « purifier », rituel qui a été remplacé récemment par la fumigation au lède » (1969 : 223, 167). V. A. Tugolukov décrivant un **rituel de mariage** et plus précisément celui de la première installation de la fiancée dans sa nouvelle tente, précise que la tâche du chamane était de veiller à ce qu'aucun esprit néfaste ne s'introduise dans ce nouvel habitat. Pour ce faire, il devait enfumer la tente avant que quiconque n'y rentre. Selon Lindenau cité par Tugolukov, le chamane jetait pour ce faire un morceau de graisse dans le feu (1980 : 58).

⁸⁰ Dans la majeure partie des cas, cette représentation d'esprit est fumigée à la seule fumée de graisse animale, mais j'ai observé plusieurs fois, en particulier chez les chamanes M. Kulbertinova et S. Vasil'ev, le cumul du lède et de la graisse.

⁸¹ Cf. « La femme plus « lourde » que l'homme »

⁸² Cf. « Rituels de chasse »

⁸³ Néanmoins aucune fumigation au lède ou à la graisse n'est pratiquée sur les pièges ou collets. Les chasseurs se contentent de ne jamais les toucher à mains nues ou se frottent vigoureusement les mains avec des herbes odorantes pour ne pas communiquer leur odeur à ces pièges.

Selon Mazin, la fumée de lède intervient à maintes reprises dans tous les rituels avec chamanes des Évenks-oročon, quels qu'en soient les but et importance. Au tout début, le chamane jette un bouquet de lède dans le feu tout juste allumé, il baigne de cette fumée tout d'abord ceux qui lui ont demandé cette séance, puis, tous les participants, avant d'enfumer ses tambour, costume et autres attributs. Et c'est seulement après qu'il commence à « jouer ». Au cours du rituel, le chamane jette de temps à autre des morceaux de graisse animale dans le feu (1984 : 82-83, 87).

Il semble que l'on retrouve dans les rituels contemporains des nomades et dans les données proposées par la littérature ethnographique concernant l'usage couplé de la fumée de lède et de graisse animale, sensiblement les mêmes domaines symboliques (rituels avec chamane, nourrissage des esprits de chasse, création d'un nouveau foyer domestique, rennes sacrés protecteurs du groupe humain et du troupeau, apparition d'une nouvelle vie humaine). On entrevoit également cette même double intention rituelle d'évincer quelques esprits indésirables pour faire place nette aux esprits indispensables à la survie du groupe.

Ayant sommairement identifié les intentions rituelles des dépôts de rubans et de la fumée de lède et/ou de graisse, voyons maintenant dans quelles occasions ces gestes rituels *ulgani-da* s'ordonnent ensemble et avec quels autres gestes rituels ils s'accordent. C'est justement en les analysant lorsqu'ils sont réalisés ensemble que l'on peut en comprendre l'importance et tenter d'en déduire le sens symbolique commun des gestes rituels *ulgani-da*.

Selon mes observations, dans certains rituels, dépôt de rubans, fumigation au lède et/ou de graisse ont lieu au sein d'un même rituel. Il s'agit du rituel de renniculture consistant à enfumer de lède un renne de chaque robe et changer les rubans des oreilles des rennes (*sèkan*), tandis que les anciens rubans sont accrochés aux arbres. Au cours du rituel de mariage, nous avons vu que la transmission du feu cumulait fumée de lède et fumée de graisse, et que des rubans de couleurs étaient également accrochés en hauteur. En 1994, j'ai eu la chance d'assister en milieu nomade à un rituel de la chamane Matriona Kulbertinova, alors âgée d'une centaine d'années.⁸⁴ Pendant la majeure partie du rituel, qui commença avant le lever du soleil, elle se trouvait sur l'espace *malu* de l'habitat. Sur le pan *malu* de la tente, elle avait fait accrocher un tapis en marqueterie de peaux (*kumalan*) qui était rangé dans le sac de transport réservé aux attributs chamaniques. Avant que le rituel ne commence, les

⁸⁴ Personne sur le campement ne pouvait donner sa date de naissance, mais tous disaient qu'elle avait plus de cent ans. D'après son histoire de vie et les événements historiques qu'elle a traversés, elle devait avoir près de 90 ans.

costumes et attributs de la chamane avaient été baignés dans la fumée de lède avec ajout de graisse. En début de séance, M. Kulbertinova avait déposé un charbon ardent devant son poêle, sur lequel elle avait déposé un morceau de gras et un bouquet de lède. Lorsque la fumée s'en dégagait, elle enduisait de graisse la bouche de son support d'esprit *baraljak*, et le fit tourner au-dessus de la fumée en le faisant danser. Avant que le rituel ne commence, selon ses indications, ses aides et petits-fils avaient installé derrière la tente (espace *malu* à l'extérieur) une rangée de trois jeunes mélèzes. Pendant le rituel, elle avait baigné de fumée de lède et de graisse une ficelle à laquelle étaient attachés des rubans de couleurs. Vers le milieu du rituel, elle sortit de la tente accompagnée des assistants en direction des jeunes mélèzes pour y accrocher la ficelle ornée de rubans. Par l'intermédiaire d'un traducteur, la chamane expliqua que les arbres étaient la « route de certains de ses esprits auxiliaires : 9 jeunes filles-oiseaux » qui se poseraient sur la ficelle et qui prendraient en offrandes les rubans. De la manière dont elles apprécieraient les offrandes, dépendait la « route » (la vie) de ceux qui avaient demandé ce rituel. Puis, suivie des participants, la chamane rentra en chantant dans la tente pour continuer à « jouer ».

Si l'on examine les rituels funéraires contemporains chez les Évenks de notre région, on retrouve au cours des 40 jours de leur déroulement tous les gestes rituels désignés par le terme *ulgani-da*. Dans les cimetières, des rubans de couleurs sont accrochés dans les arbres, des objets de la vie quotidienne (cigarettes, nourriture, alcool, balles de fusil, etc.) sont déposés sur les tombes et le jour de l'enterrement, aux 9^e et 40^e jours, lorsque que les proches reviennent du cimetière, ils doivent être baignés de fumée de lède avant de réintégrer les habitations.

Dans la littérature ethnographique, on trouve les gestes rituels que nos Évenks appellent *ulgani-da* réunis dans différents rituels à côté d'autres types de gestes. Dans son article sur les esprits « protecteurs » de la famille, Anisimov décrit les gestes d'offrande effectués envers la figure d'esprit protecteur du « clan » (selon ses termes) par le chamane ou par les membres de la famille nucléaire en cas de maladie, de pertes importantes subies par le troupeau ou de malchance persistante à la chasse (1950 : 30-32).⁸⁵ Cet esprit porte le nom *èkšèn*, qui selon l'auteur vient de *èkšèin* signifiant « bonheur », « prospérité ».⁸⁶ Il est

⁸⁵ En deuxième partie, nous avons vu que la malchance persistante à la chasse était comprise par les Évenks de tous les groupes régionaux, comme le signe de la mort prochaine du chasseur concerné ; les esprits donneurs de gibier refusant ses offrandes et exigeant son âme en échange des bêtes déjà offertes (cf. « Aspects et composantes de la chance à la chasse »).

⁸⁶ Ce nom d'esprit noté chez les Évenks du nord du Iénisséï, rappelle celui relevé par Vasilevič chez les Évenks du sud de ce fleuve (1957 : 155-157), *èkšèri* à qui sont offerts, présentés sur le poteau *туру* symbolisant le

représenté, selon les groupes nomades, par une figurine en bois tantôt anthropomorphe, tantôt sous la forme d'un cervidé. Chamanes ou gens ordinaires enfument cette représentation de graisse, lui accrochent des fils ou colliers de perles de toutes les couleurs, des bandes de tissus de couleurs, ainsi que des fourrures de petits animaux. Ce faisant, on lui demande « **son intercession auprès des esprits responsables des maux subis, son aide et sa protection** » (selon les termes des informateurs de l'auteur). Dans des occasions plus ordinaires, précise Anisimov, les Évenks demandent conseil à cet esprit, qui répond la plupart du temps par les crépitements et autres bruits produits par le foyer domestique, que chacun sait interpréter.⁸⁷ Vasilevič (1957 : 177) décrit un rituel de sacralisation de renne domestique protecteur du troupeau chez les Évenks du clan *njurmanjan* des sources de l'Aldan : au cours de la troisième étape de ce rituel, le chaman baigne de fumée de lède le renne à sacraliser. Puis, avec le sang d'une renne sauvage ou de l'ocre rouge, il dessine sur le renne domestique trois lignes croisées (l'une le long de sa colonne vertébrale, les deux autres en travers des omoplates et du bassin) et accroche aux oreilles et à la queue du renne des rubans de couleurs. Dans la même région, plus près de la rivière Timplon, chez les Évenks du clan *bulljot*, Vasilevič a observé un autre rituel de sacralisation de renne domestique. Dans l'espace *malu*, à l'extérieur de la tente, les hommes avaient construit un petit enclos spécialement pour le rituel. Au sein de cet enclos étaient posé une petite table, une tasse de lait de renne et un tapis en marqueterie de peaux, sur lequel on plaçait des brides pour rennes. À droite de cet enclos, on avait planté 9 jeunes mélèzes, unis par une ficelle à laquelle étaient accrochés des rubans de tissus de couleurs. Au sommet du mélèze le plus éloigné de la tente, on avait fixé une représentation de coucou en bois. À l'intérieur de la tente, à l'endroit du *malu* on avait suspendu une représentation en bois du soleil et de la lune. Le long des pans de l'habitat, était accrochée une ficelle avec dix représentations de rennes en écorce de bouleau. Pendant le rituel, on faisait rentrer dans l'enclos rituel les rennes à consacrer. Le chamane les aspergeait de lait et les marquait à l'ocre rouge. Puis les rennes étaient relâchés, tandis que le rituel du chamane se poursuivait.

mélèze, rubans de tissus de couleurs et fourrures de petits animaux pendant l'*ikènipkè* (cf. début de ce sous-chapitre).

⁸⁷ Au cours de mes années de terrain en milieu nomade j'ai maintes fois observé les Évenks faire très attention aux différents bruits émis par le poêle. Chacun sait interpréter ces « paroles » du foyer domestique et prend en conséquence des décisions concernant la chasse, la nomadisation, la vie familiale ou se sent prévenu d'un événement à venir.

On retrouve également les gestes rituels unis sous le terme *ulgani-da* (dépôt de tissus de couleurs, de fourrures, fumigation au lède) dans plusieurs variantes du rituel de passage sous l'arc en bois *čičipkan* ; rituel dit « de purification » par les ethnologues russes.⁸⁸

Voici enfin la description d'un rituel oročon où l'intention rituelle des gestes *ulgani-da* semble plus clairement qu'ailleurs se révéler et montrer son importance. Ce rituel porte le nom de *sèvèkan*, et semble être l'équivalent oročon de l'*ikènipkè* décrit par Vasilevič (1957). Selon les informateurs de Mazin (1984 : 91-94) ce rituel avait lieu au printemps, après la fonte des neiges, dès l'apparition des premières herbes vertes, des nouvelles aiguilles de mélèze et après le premier chant du coucou. Il réunissait pendant plusieurs jours les représentants de divers clans, rassemblés pour la nomadisation estivale. Les détails de son déroulement variaient d'un groupe nomade à l'autre, principalement selon ce que les esprits dictaient au chamane. D'après les informateurs de Mazin, le but de ce rituel collectif saisonnier était chaque fois de « **recevoir la force sacrée *musun* de la part de *ènjèkan buya* et de son aide *sèvèki*** ». Voici la description de l'un de ces rituels pratiqué par les Évenks de Njukža, consistant en quatre séances avec chamane :⁸⁹

Pour la première séance, les hommes avaient installé à l'intérieur de la tente, au quatre coins, quatre **représentations de *mèntèja***⁹⁰ et planté au centre de l'habitation un *tagu* (jeune mélèze dont le tronc est dénudé à l'exception de sa cime). À l'extérieur de la tente, **derrière le *malu***, en direction de Vénus (étoile du berger)⁹¹ était installée une **lignée d'oiseaux en bois** (aigle, grues, grèbes, 9 courlis, 9 sarcelles) et 9 mélèzes *tagu*. Pendant la séance, le chamane raconte son voyage vers le « monde supérieur », sa rencontre avec ses esprits auxiliaires à qui il demande d'ouvrir la route vers *ènjèkan buya*. Le lendemain, pendant qu'il joue, le chamane dit aux hommes du campement quelles constructions rituelles sont nécessaires et en quels matériaux. D'après les indications du chamane, les hommes suspendent dans la tente, au dessus du *malu*, les représentations d'esprits *sèvèkičan* (cf dessin de Mazin en annexe)⁹², au dessus desquelles, ils accrochent des représentations en écorce de bouleau du **soleil**, de la **lune** et de l'étoile **Vénus**. Sur les pans intérieurs de la tente, ils accrochent 4 groupes de 9 rennes en écorce de bouleau de tous âges et sexes. Le long des pans de la tente, à l'intérieur et à l'extérieur, ils suspendent des **rubans de tissus** de toutes les couleurs. Derrière la tente, en direction de l'étoile Vénus, ils plantent deux « **poteaux chamaniques *sèrgè*** » auxquels ils suspendent **un tapis en marqueterie de peaux et/ou dessiné à l'ocre (*namu*) représentant hommes et rennes**. Devant le

⁸⁸ Pour éviter les répétitions, je décrirai ce type de rituel dans le sous-chapitre « Anatomie des reconstructions ».

⁸⁹ Afin de permettre une lecture rapide et de faciliter le suivi de l'argumentation, j'ai souligné en gras certains passages importants de la description.

⁹⁰ J'ai évoqué ces représentations d'esprits dans le chapitre sur la chasse (cf. « Rituels de chasse à la viande »). Tout au long de son ouvrage, Mazin (1984) présente les représentations d'esprits *mèntèja* comme ayant un rôle protecteur dans différents rituels de renniculture, de chasse, mais aussi du foyer domestique.

⁹¹ Vénus, l'étoile du berger semble suivre le parcours du soleil, puisqu'elle apparaît le matin à l'est et le soir à l'ouest.

⁹² Selon mes informateurs, les *sèvèkičan* étaient exclusivement attachés à la sphère domestique et devaient protéger le couple et sa descendance (cf. « Séparation entre sphère domestique et sphère sauvage... »).

tapis, on pose une petite table avec deux tasses remplies de **sang**. On entoure le tout de représentations d'esprits *mèntèja*. Un peu plus loin, on installe un petit enclos à quatre angles, à l'intérieur duquel deux rennes blancs sont attachés chacun à un poteau *sèrgè*. À la lignée d'oiseaux (derrière le *malu*), on ajoute une représentation en bois de **coucou**. Autour de la tente chamanique, les hommes plantent plusieurs jeunes mélèzes non élagués représentant « **l'épaisse forêt** », dans laquelle ils installent des représentations en bois d'animaux sauvages de tous âges et sexes. Alors seulement peut commencer le troisième rituel chamanique, pendant lequel le **chamane doit atteindre le lieu de vie de *ènjèkan buya* pour en rapporter des âmes *omi* de rennes domestiques et d'animaux sauvages**. Cette séance commence à la nuit tombante. Après avoir réuni ses esprits auxiliaires, le chamane, suivi des participants sort de la tente, rentre dans l'enclos, enfume les rennes blancs (l'auteur ne précise pas de quelle fumée il s'agit) et demande par ses chants la bonne reproduction des rennes domestiques et sauvages. Il fait alors trois fois le tour des constructions rituelles et s'éloigne en chantant vers le lever du soleil. Par son chant le chamane raconte comment il se rend chez *ènjèkan buya*, les difficultés qu'il rencontre en chemin. Ayant atteint le lieu de vie de cet esprit « maîtresse de l'univers » (selon les termes de l'auteur), **le chamane demande à *ènjèkan buya* « de la force *musun* », des âmes de rennes domestiques et d'animaux sauvages**. **Cet esprit sort alors de son sac de transport *čempuljè* des âmes de rennes domestiques et d'animaux sauvages sous forme de poils, qu'elle saupoudre dans le tambour du chamane et par ce dernier geste, donne la « force *musun* » à ces âmes.**⁹³ Ayant ramassé et rassemblé avec précaution les « poils-âmes », le chamane revient vers les siens dans le « milieu du monde ». Avant d'arriver parmi les siens, le chamane libère les âmes d'animaux sauvages (sans doute dans l'espace *sauvage*) et garde précieusement avec lui celles des rennes domestiques. Pendant qu'il raconte en chantant sa route vers le « milieu du monde » (selon l'expression évenke), le chamane fait mine par ses mouvements corporels de retenir des rennes, il produit les bruits émis ordinairement par les bergers conduisant un troupeau de rennes et montre qu'il en attrape certains au lasso. Les participants expriment par leurs gestes qu'ils l'aident à attraper des rennes, qu'ils retiennent avec difficulté. Ce faisant, le chamane et les hommes sortent de la tente. Pendant ce temps, les femmes ouvrent la porte de l'enclos rituel derrière le *malu*, secouent leurs sacs à sel pour appeler les rennes imaginaires, puis referment l'enclos sur ce troupeau fictif. Enfin, chamane et participants rentrent dans la tente ; assis sur son tapis, le chamane s'ébroue tel un renne et de son costume tombent des poils (âmes des rennes), que les participants ramassent avec attention et cousent dans un petit sac spécialement préparé *omi-ruk* (récipient à âmes *omi*). Durant le quatrième rituel chamanique, selon les informateurs de l'auteur, le chamane doit « transmettre la force sacrée *musun* donnée par « la maîtresse de l'univers » ». Après avoir appelé ses esprits auxiliaires, le chamane demande à *ènjèkan buya* qu'elle ait de bonnes intentions envers son groupe humain, que **la part de « force *musun* » se transmette et donne vie à l'environnement naturel afin que les animaux sauvages se multiplient, que le troupeau domestique devienne nombreux, que le groupe humain s'agrandisse de nouvelles naissances et soit en bonne santé.**⁹⁴ **Pour transmettre cette « force *musun* », le chamane touche avec son battoir tous**

⁹³ Le terme *čempuljè* appartient au vocabulaire courant et désigne les sacs de transport souples. À propos des différents sacs de transport, voir sur le site www.necep.net et photos en annexe.

⁹⁴ On retrouve ici les buts rituels de l'*ikènipkè* décrit par Vasilevič (1957), que j'ai évoqué précédemment (cf. « Des âmes humaines logées dans le corps des animaux sauvages »)

les participants, les représentations d'esprits *sèvèkičan* et les rennes en écorce de bouleau à l'intérieur de la tente. Sorti de la tente, il fait trois fois le tour des constructions rituelles, se dirige en direction des rennes blancs attachés dans l'enclos rituel, **les enfume de lède**, tout en demandant la bonne reproduction du troupeau. Se mettant à genoux, il caresse les rennes de son battoir leur transmettant ainsi la force *musun*. À partir de ce moment, les rennes blancs sont considérés comme sacrés et protecteurs du troupeau. Sortant de l'enclos rituel, le chamane touche de son battoir les représentations d'animaux sauvages installées dans ce qui symbolise « l'épaisse forêt ». Après avoir de nouveau réalisé trois fois le tour des constructions rituelles, le chamane rentre dans la tente, renvoie ses esprits auxiliaires et met fin à la séance. Selon les informateurs de Mazin, **après ce rituel, les rennes sacrés, les tapis *namu* et les représentations d'esprits *sèvèkičan* étaient chargés de cette « force sacrée *musun* » et pouvaient remplir leur fonction de « protecteurs » du groupe humain.** D'après d'autres informateurs de l'auteur, jusqu'au XVII^e siècle, les Évenks effectuaient pendant ce rituel *sèvèkan* leurs peintures rituelles à l'ocre représentant groupes d'humains et de rennes sur les rochers, au lieu de les faire sur les tapis *namu*.

Ce dernier rituel printanier oročon rassemble à lui seul, fumigation au lède (des tentes où se déroulent les rituels avec chamane, des participants, du chamane et de ses attributs, des rennes à consacrer), rubans de couleurs (pourtour intérieur et extérieur de la tente), peintures à l'ocre (sur les tapis *malu* ou sur les rochers), sang, défense du lieu rituel par les figures d'esprits *mèntèja*, un chemin d'esprits précédé par le coucou (l'oiseau-chamane), les esprits protecteurs du foyer domestique *sèvèkičan*, etc. Il a pour but de protéger la vie du groupe humain en transmettant la force vitale *musun* donnée par l'esprit gouvernant l'environnement naturel (*ènjèkan buya*, « mère nature ») aux figures d'esprits domestiques *sèvèkičan*, aux tapis rituels *namu* et aux rennes sacrés (protecteurs du troupeau et double paratonnerre d'individus). Ce rituel a aussi pour fonction d'assurer la reproduction et survie du groupe humain par l'intermédiaire du chamane qui obtient de *ènjèkan buya* des âmes *omi* de rennes domestiques (promesse d'un grand troupeau), d'animaux sauvages (promesse de gibiers) et d'humains (promesse de naissances). Ce rituel dont dépend la vie humaine a lieu dès les premières manifestations de la renaissance printanière, à l'apparition des premières herbes vertes, des jeunes aiguilles de mélèze, au premier chant du coucou. Voilà donc qui semble abonder dans le sens des hypothèses proposées ci-dessus, concernant le lien symbolique entre les gestes dit *ulgani-da* et la conception d'esprits particulièrement puissants au printemps, dont les Évenks veulent utiliser la force pour assurer leur survie.

À travers ce rituel oročon et des autres que j'évoquerai, on retrouve quelques particularités du système de représentations des Évenks avec qui j'ai travaillé. On voit plus qu'ailleurs, l'importance des rubans de tissus de couleurs et de la fumigation au lède. Le coucou y est une figure d'esprit majeure, puis qu'il préside le chemin

d'esprits et est l'annonciateur de la renaissance printanière. Pour nos Évenks il est en plus « l'oiseau-chaman » ou son double (« moins il y a de chamanes, moins il y a de coucous » dit-on), les fleurs et les végétaux sont ses habits et attributs⁹⁵, il a le pouvoir d'annoncer l'avenir des hommes et les événements météorologiques. On retrouve aussi cet esprit ou principe gouvernant ou régissant l'environnement naturel, que les informateurs de Mazin appellent *ènjèkan buya* et que les Évenks que j'ai rencontrés nomment *Buya*. Cet esprit est considéré comme l'auteur de peintures rupestres, donneur d'ocre, d'arcs-en-ciel, distributeur de force vitale *musun*, organise la régénérescence de l'environnement naturel, donnant aux humains toutes les âmes dont ils ont besoin, pour leur propre groupe, pour leur troupeau et pour leurs chasses. Tout ceci ne fait pas de *Buga* un Dieu, ni un esprit unique et supérieur aux autres, mais un principe ou un esprit particulièrement puissant, intrinsèquement lié à l'environnement naturel, que l'homme tient à s'allier.

À l'examen des rituels décrits par la littérature ethnographique, où interviennent les gestes rituels réunis par notre groupe sous le terme *ulgani-da*, on retrouve quelques intentions rituelles semblables à celles que j'ai hypothétiquement trouvées à l'analyse de mes matériaux de terrain.⁹⁶ Tous les rituels présentés ci-dessus semblent avoir pour but d'appeler à l'aide les esprits donneurs de vie, responsables du miracle printanier. Les gestes *ulgani-da* interviennent souvent dans ces parties de rituel où les Évenks semblent vouloir établir un pont de communication avec les esprits les plus puissants (du « monde supérieur », « de la terre », *ènjèkan buya*, etc., selon les sources ou *Buya*, selon mon matériel) à qui ils demandent de protéger et assurer la vie du groupe humain.

Ces esprits protègent les humains de différentes manières : en montrant l'avenir (durant les rituels chamaniques de divination pour le groupe, lors des interprétations des peintures rupestres) ; en détruisant les esprits de défunts tant craints, avec l'aide de *agdy* le tonnerre-

⁹⁵ Cf. « Calendrier des Évenks nomades »

⁹⁶ Pour analyser mes matériaux de terrain, afin de laisser tant que possible mon matériel se révéler de lui-même, je me suis volontairement prêtée à un petit jeu de logique, celui de ne pas lire ou relire les descriptions de rituels où intervenaient les gestes *ulgani-da*. Le but était d'une part, de ne pas se laisser influencer par les pratiques des autres groupes régionaux, (toujours dans le but de saisir les représentations des Évenks contemporains avec qui j'ai travaillé comme un système propre) et d'autre part, d'éviter de me laisser influencer par les interprétations précédentes, afin d'être la plus fidèle possible au système de pensée de ces Évenks. À la lecture des sources ethnographiques, quelle ne fut pas ma surprise de voir se révéler, avec encore plus de vigueur et de précision le sens rituel que j'avais entrevu. Néanmoins aucune analyse de matériaux n'est tout à fait dénuée d'une certaine forme d'interprétation personnelle inconsciemment orientée et la mienne ne prétend pas être la seule possible.

foudre, en effrayant *va:la* le mangeur d'âmes humaines, en faisant partir un esprit de mort décédé de malemort attaché à une personne ayant transgressé un interdit ; en éloignant les esprits de défunts décédés de malemort responsables d'accidents ou de décès le long des routes difficiles, en évinçant quelques esprits ou facteurs indésirables d'un jeune couple et de son nouveau foyer, d'un berceau devant accueillir une jeune vie fragile, d'une femme venant de donner vie, d'une jeune fille devenue fertile, des foyers où les enfants meurent souvent en bas âge, d'un premier campement en territoire vierge, d'une caravane ou d'un voyageur avant un long voyage ; d'un instrument de chasse ayant appartenu à un défunt (« lourd » ou « léger »); d'une personne déprimée ou malade, du costume du chamane avant qu'il fasse venir ses esprits auxiliaires, du groupe humain et des rennes au sortir de l'hiver, etc.

De surcroît ces esprits donnent aussi la vie au groupe humain, assurent la reproduction en donnant des âmes à naître humaines, des âmes de rennes domestiques et d'animaux sauvages ; en redonnant chaque printemps une nouvelle part de force vitale *musun* au groupe humain, à son futur gibier, à son troupeau domestique, à ses esprits protecteurs de foyer (ou à leurs supports), aux rennes qui protègent les individus ou le troupeau, à ses chamanes, à l'environnement naturel dont les humains se nourrissent. Ces esprits offrent aussi aux humains ce qu'il faut pour « jouer » : ils élisent parmi ces derniers des chamanes, leur attribuent des esprits auxiliaires ; aux gens ordinaires, ils proposent des couleurs pour décorer (fourrures des petits animaux, robes des rennes, ocre rouge et noire, etc.), ainsi que différents talents pour « jouer ». ⁹⁷ Et c'est bien au printemps que les Évenks « jouent » le plus. Voilà que la boucle se boucle, que les esprits donnent aux hommes la vie et ce qu'il faut pour « jouer », et que les hommes « jouent » pour obtenir et conserver la vie.

En somme, le sens commun de tous les gestes rituels *ulgani-da*, serait donc ici, dans cet enjeu essentiel de la défense de la vie humaine et de son renouvellement en faisant appel aux esprits les plus puissants de l'environnement naturel. On entrevoit également comme point commun, cette double intention d'à la fois évincer quelques esprits indésirables (preneurs de vies humaines), tout en faisant appel à d'autres (donneurs d'âmes et/ou de force pour les animer). Les catégories d'esprits impliqués dans les gestes *ulgani-da* sont tels des ensembles flous pouvant parfois interférer. Les preneurs de vies humaines les plus identifiables semblent être les esprits de défunts décédés de malemort et les esprits donneurs

⁹⁷ Nous verrons dans les pages suivantes la relation entre la notion de « jeu » évenke, celle de « talent » personnel que les Évenks veulent révéler et enrichir par les « jeux » et celle d'empreinte humaine *onnir*.

de gibier ; quant aux esprits défenseurs et donneurs de vies humaines, ils sont tous regroupés sous *Buya*, principe gouvernant le monde naturel.

Les gestes *ulgani-da* semblent relever principalement de la sphère domestique en ceci qu'ils sont réalisés en espace *domestique* et qu'ils ont pour but de protéger la vie humaine. Dans les rituels de chasse, les Évenks donnent aux esprits donneurs de gibier pour en recevoir de la viande, mais pensent aussi risquer de devoir un jour rendre leur propre vie en échange. Ainsi, les gestes *ulgani-da* appartenant au domaine de compétence rituelle domestique apparaîtraient complémentaires des rites de chasse : comme si, entre autres fonctions, ils donnaient une chance de plus au chasseur de ne pas avoir à rendre sa vie en échange du gibier reçu.⁹⁸ Je reprendrai cette hypothèse plus loin dans le chapitre « Rituels des nomades, rituels des sédentaires : questions d'esprits ? ».

On comprend l'importance cruciale, vitale de ces gestes rituels *ulgani-da*, cachés derrière ces gestes simples de dépôt de rubans de couleurs et de fumigation au lède. Il n'est donc pas étonnant que ces gestes aient perduré et constituent aujourd'hui une action rituelle essentielle que les Évenks des trois types sociaux pratiquent spontanément dans leurs rituels collectifs ou individuels.

Le fait que ces gestes *ulgani-da* restent un geste rituel spontané chez les Évenks sédentaires (qui ne vivent pourtant plus ni de chasse, ni des produits de l'environnement naturel), semble confirmer qu'ils relèvent bien de la sphère symbolique domestique, plus que de celui de la chasse.⁹⁹

⁹⁸ À propos de la prise de vies humaines par les esprits en contre partie des gibiers donnés, cf. « La chasse », « Aspects et composantes de la chance à la chasse ».

⁹⁹ Néanmoins nous verrons que pour appeler la chance à la vie (réussite professionnelle, universitaire, prospérité familiale, etc.) les sédentaires réalisent certains rituels de chasse.

1.3.1.2 Ulgani-da chez les sédentaires

En deuxième partie, nous avons vu que les gestes rituels *ulgani-da* étaient aussi pratiqués par les Évenks des types sociaux villageois et citadin, mais avec certaines variations que j'ai en partie exprimées dans le tableau proposé au début de ce sous-chapitre.¹⁰⁰

Les villageois réalisent le dépôt de rubans de couleurs lors de plusieurs rituels collectifs : -au pourtour de leur tente lors de la fête des éleveurs de renne (*uktèvun*) ; -sur les mélèzes pendant l'*ikènipkè* ; -sur des arbres des cimetières lors des enterrements ; -au dessus de la porte d'entrée de la maison où se déroule le rituel de transmission du feu lors des mariages. Dans certains rituels collectifs, ils pratiquent la fumigation au lède : -pendant l'*ikènipkè* lors du passage sous l'arc *čičipkan* ; -pendant le rituel chamanique sur les attributs et costume du chamane ; -pendant les rituels funéraires, quand le groupe revient du cimetière ; -et, pendant les mariages lors de la transmission du feu domestique. Dans leurs rituels individuels, les villageois pratiquent le dépôt de ruban le long des routes aux passages dangereux. La fumigation au lède constitue un rituel individuel dans plusieurs cas de figure : - sur un voyageur et ses effets avant un long trajet ; -sur une personne déprimée ou malade ; - dans une maison où les habitants et particulièrement les enfants sont souvent malades ; -dans les habitations laissées longtemps inhabitées ; -sur les berceaux, poussettes et landaus longtemps inutilisés ou avant un long voyage.¹⁰¹

Les citadins réalisent le dépôt de rubans dans les rituels collectifs *ikènipkè* et *sinilgèn*, mais aussi lors de toutes leurs rencontres collectives dans la portion de forêt *bakaldyn*, y compris lors de rituels exceptionnels que j'ai cités en deuxième partie, comme le rituel du chamane Savej Vasil'ev ou celui de consécration de renne domestique. La fumigation au lède intervient aussi dans les rituels collectifs, pendant l'*ikènipkè* et le *sinilgèn* lors du passage sous l'arc *čičipkan*, pendant le rituel de sacralisation de renne domestique. Ils déposent individuellement des rubans de tissus le long des routes aux passages difficiles ; et si l'on considère valable l'association entre rubans de couleurs, perles de couleurs et fourrures comme symbolisant les couleurs de la nature, on peut voir les costumes traditionnels des citadins comme faisant symboliquement partie de la même intention rituelle que le dépôt de rubans. Quelques rares Évenks des villes pratiquent individuellement la fumigation au lède sur les individus déprimés ou malades, sur un voyageur et ses effets avant un long départ.

¹⁰⁰ Cf. tableau « Cadres de réalisation des gestes rituels *ulgani-da* »

¹⁰¹ Cf. « Village » : « Activités rituelles »

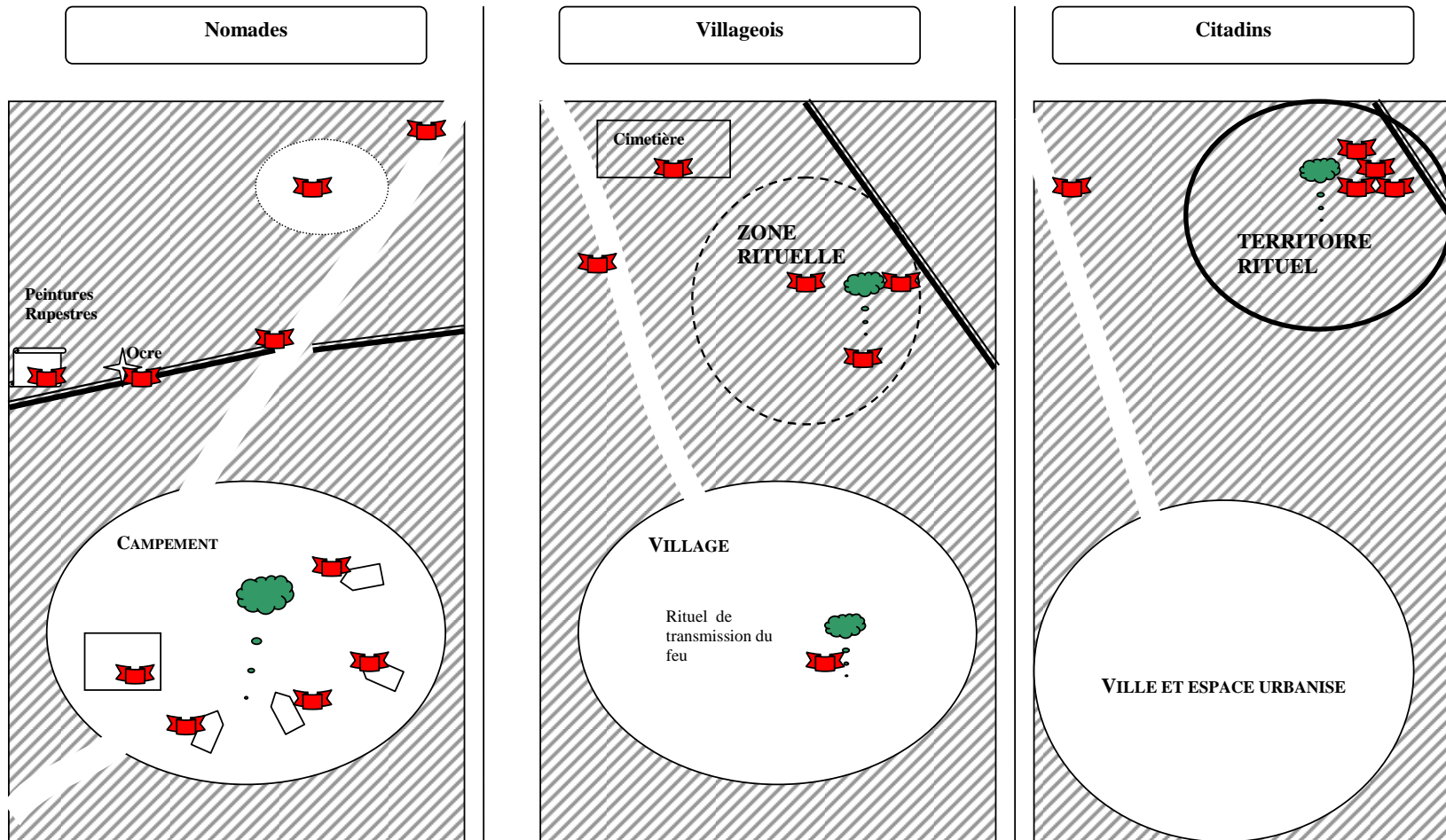
En deuxième partie, j'avais émis quelques questions quant aux transformations potentielles de la fonction symbolique des gestes *ulgani-da*, du milieu nomade aux milieux sédentaires. Ces questions étaient apparues lors de la constatation suivante : Les nomades réalisent la très grande majorité des gestes *ulgani-da* dans l'espace *domestique* de la taïga (campement, routes habituelles), tandis qu'à l'inverse, les sédentaires pratiquent la très grande majorité des gestes rituels *ulgani-da* dans ce qu'ils considèrent comme *espace naturel* (portion d'environnement naturel entourant le village ou en marge de la ville). Or les Évenks conçoivent leurs espaces *domestiques* (campements, village, ville), comme lieux attirant, à des degrés divers, les esprits de morts. Cette dernière conception se base sur la représentation nomade selon laquelle, plus les hommes occupent et piétinent un territoire, plus ils font périr la végétation, fuir le gibier, et plus le territoire est peuplé d'esprits de défunts et devient synonyme de morts, de maladies et d'infortunes.¹⁰² Les nomades craignent tant les esprits de défunts décédés de malemort, qu'ils font des kilomètres supplémentaires pour éviter les lieux habités par ces esprits. Nous avons vu que l'une des fonctions des actes *ulgani-da* en milieu nomade était de se défendre des esprits de défunts décédés de malemort. Les villageois, réalisant de moins en moins de gestes *ulgani-da* dans l'espace *domestique* semblent ainsi ne plus craindre ces esprits jugés très nombreux au village. Quant aux citadins, ils n'évoquent même pas ce type d'esprits. Pratiquant majoritairement leurs gestes *ulgani-da* dans l'espace *naturel* (dépourvu en principe d'esprit de défunts et peuplé d'esprits puissants de la nature), comment les sédentaires pourraient-ils défendre la vie de leur groupe ? Une double question en ressortait : les sédentaires n'auraient-ils plus peur de leurs esprits de défunts ? Leurs rituels collectifs ayant majoritairement lieu en espace *naturel*, la nature étant érigée en cathédrale, le territoire si piétiné des villages et villes serait-il vu par les sédentaires comme *profane* ?¹⁰³

À la lumière de ce qu'a révélé l'analyse des gestes *ulgani-da* chez les nomades (selon les sources ethnographiques et mes observations de terrain), voyons maintenant en quoi divergent, ou en quoi se rejoignent les intentions rituelles de ces gestes rituels des sédentaires avec celles des nomades. Commençons par localiser les lieux de pratique des gestes *ulgani-da*, chez les Évenks des trois types sociaux :

¹⁰² Cf. « Territoire domestiqué et piétiné : disparition des esprits donneurs de vie et venue des preneurs de vie », « Les esprits de défunts, morts de malemort », « Cimetières et figures d'esprits sédentaires ».

¹⁰³ Cf. Deuxième partie : « Village » : « Rituels individuels », « Ville » : « Pratiques rituelles » et Troisième partie : « Séparation progressive des pratiques rituelles de la vie économique », « La nature pour cathédrale ». Nous avons vu également que les rituels de chasse n'étaient pas pratiqués au village ou en ville, territoires jugés « dépourvus d'esprits de la nature ».

Fig. Localisation dans l'espace sauvage/naturel et domestique des rituels ulgani-da
Les zones grisées représentent les espaces sauvage des nomades, naturel des sédentaires. Les zones blanches (cercles et lignes) figurent les espaces domestiques (lieux d'habitation, routes). Dans l'espace domestique des nomades, j'ai représenté un campement ancien et un autre, habité avec des tentes et un enclos. Les droites noires en gras représentent les rivières. Les cercles noirs sur la zone grisée figurent les lieux de réalisations rituelles des sédentaires. Le lieu de réalisations rituelles des citadins relève plus d'un territoire dans la mesure où il est une propriété privée gardée, tandis que celui des villageois constitue simplement une portion de forêt pouvant changer d'une année sur l'autre. Le dépôt de ruban est représenté en rouge, la fumée de lède par les nuages verts.



À regarder ce schéma il apparaît nettement ce que j'ai évoqué au début de cette partie : plus les Évenks s'urbanisent, plus l'espace *domestique* se vide de pratiques rituelles et plus les rituels se voient enfermés dans un espace clos ayant valeur de territoire. Les Évenks des trois types sociaux pratiquent tous le dépôt de rubans le long des routes difficiles.

Chez les nomades les seuls dépôts de rubans de couleur en espace *sauvage* ont lieu aux endroits où les Évenks pensent que *Buya* leur montre l'avenir (les peintures rupestres), ou qu'elle leur offre de l'ocre utilisée pour décorer les vêtements et dans plusieurs rituels comme symbole de sang ou de force vitale. Chez les nomades, ces offrandes de rubans en espace *sauvage* ont lieu au printemps, moment de renaissance de la nature. C'est justement au printemps lors de l'*ikènipkè* (rituel de renouvellement de la vie) que les villageois réalisent en espace *sauvage* la majorité de leur dépôt de ruban et fumigation au lède. Il en va de même chez les urbains, pour qui ce rituel collectif est pour l'instant le plus important. Les Évenks des trois types sociaux partagent donc le fait de déposer des rubans de couleurs en espace *sauvage* au printemps, moment de renouvellement de la vie. On pourrait donc voir ici une intention rituelle commune au trois types sociaux, et qui semble d'une certaine manière s'accorder avec celle des gestes rituels *ulgani-da* que j'ai proposée dans les pages précédentes : appeler à l'aide les esprits donneurs de vie responsables du miracle printanier, pour en obtenir âmes à naître et force vitale, tout en chassant les esprits indésirables. Ainsi, les Évenks nomades et sédentaires partageraient cette même représentation de l'environnement naturel comme le lieu de vie des esprits les plus puissants donneurs de vie et susceptibles de protéger le groupe humain. Ce serait donc pour cela qu'ils jugeraient tous nécessaire d'aller au printemps dans l'espace *sauvage* (ou *naturel*) pour rentrer en communication avec ces esprits si nécessaires au groupe.

Parallèlement, on constate sur le schéma que la fumigation au lède, exclusivement réalisée en espace *domestique* chez les nomades, disparaît peu à peu totalement des espaces *domestiques* des sédentaires, pour être, comme chez les urbains, confinée à l'espace *naturel* rituel. Plusieurs déductions peuvent être tirées de cette constatation, outre bien sûr l'apparition d'une conception spatiale opposant lieu *sacré* à lieu *profane*, déjà évoquée ci-dessus :

1) Comparant les sections « nomades » et « citadins » du schéma, on peut avoir l'impression que les gestes *ulgani-da* réalisés dans l'espace *domestique* des nomades ont été totalement transposés dans le territoire rituel des urbains. Est-ce alors que les urbains auraient voulu, dans leur territoire rituel, reproduire un campement nomade, le campement de leurs proches ascendants et de leurs ancêtres ? Est-ce que leurs rituels n'auraient pas aussi pour but de représenter (« jouer ») la vie de leurs ancêtres ainsi que les rituels que ces derniers

pratiquaient dans leur espace *domestique* ? Les urbains ont effectivement tenu à avoir un troupeau de renne et à faire renaître les rites d'antan. Ainsi le territoire rituel des urbains serait comme une copie de l'espace *domestique* de leurs ancêtres, mais qui ferait partie, dans la pensée urbaine de l'espace *naturel* et qui ferait ainsi figure, à double titre (présence de la nature *Buya* et lieu à ancêtres) d'autel rituel. Cette hypothèse semble apporter des éléments de réponse à la disparition, dans la pensée des Évenks urbains, des esprits de mauvais morts (esprits de défunts décédés de malemort). Ces esprits indésirables de défunts ne seraient-ils pas devenus pour les urbains des figures positives d'ancêtres à vénérer ? Y aurait-il eu encore fusion entre esprits de la nature et ces nouvelles figures d'esprits d'ancêtres ; puis que les urbains ne peuvent concevoir leurs ascendants sans la nature ?

2) La fumigation au lède seul a, chez les nomades, pour fonction majeure de faire partir quelques esprits ou facteurs indésirables. Que veulent donc évincer les sédentaires en pratiquant la fumigation au lède en espace *naturel*, jugé (par les nomades) dépourvu d'esprit de défunts décédés de malemort ? Pendant leurs rituels collectifs, les sédentaires pratiquent la fumée de lède sur tous les participants pendant leur passage sous l'arc *čičipkan* avant qu'ils n'entrent dans l'espace rituel. Le but de ce geste serait-il de rentrer « pur » sur ce territoire rituel ? Serait-ce encore pour ne pas « souiller » cet espace ? Y aurait-il transformation dans la conception des esprits ? Serait-ce pour mieux recevoir cette force vitale printanière ? Les discours explicatifs attachés à ce rituel varient comme nous le verrons dans le sous chapitre suivant, mais peuvent se résumer de la sorte : « se purifier », « s'alléger d'un 'poids' accumulé l'année passée ». Similaire à l'intention rituelle de la fumigation au lède chez les nomades est cette volonté d'évincer quelques esprits indésirables. Mais justement quels sont ces « indésirables » chez les sédentaires ? Leur identité semble varier que l'on soit chez les villageois ou chez les urbains. Les villageois en effet conçoivent encore l'existence de ces esprits indésirables de mauvais morts dans le village, bien qu'ils semblent moins les craindre que les nomades. Il est possible que les villageois ne concevant pas comme les nomades leur environnement proche comme un espace *sauvage* (car trop habité, trop construit), ressentent le besoin d'aller chercher plus loin de leurs habitations (en espace *naturel* rituel), les forces de la nature printanière pour défendre leur vie. Les villageois justifient bien l'efficacité des nouveaux rituels collectifs en affirmant que depuis leur réalisation « le nombre de suicides a fortement diminué ». Or, une partie des suicides et morts tragiques est vue comme le résultat de l'action des esprits de mauvais morts. La fumigation au lède pourrait alors avoir pour but de se débarrasser des esprits de défunts décédés de malemort s'étant attachés aux individus vivant dans le village. Si les urbains ne pensent plus les esprits de défunts comme

indésirables, alors de quoi veulent-ils se débarrasser ? L'analyse des discours attachés au rituel de l'arc *čičipkan* pourra peut-être nous orienter.¹⁰⁴

Les discours attachés aux dépôts de rubans ne sont pas les mêmes chez les villageois et chez les urbains. Les villageois disent que les rubans de couleurs sont destinés à la « nature *Buya* », « aux esprits de la nature ». On leur demande tant un grand troupeau de renne et une bonne chasse pour les siens de la taïga, que la réussite aux examens, dans la vie professionnelle, et que le groupe de parenté s'agrandisse de nouvelles naissances. En déposant des rubans, on dit aussi *Buya bëlètdjan* « *Buya* aidera ! » Chez les citadins, les discours changent quelque peu et contiennent des noms d'esprits précis dont les urbains ont eu connaissance dans la littérature ethnographique ou par leurs informateurs : « Nous déposons ces rubans en offrande à la déesse *ain majin* qui, dans le monde supérieur, tient par des fils rouges les âmes *omi* de tous les Évenks, afin qu'elle conserve bien nos vies et protège nos destins ». ¹⁰⁵ Voilà donc les esprits de la nature nommés différemment, perçus par les villageois comme indissociables de l'environnement naturel, tandis que les urbains aiment lui donner un nom précis et la qualifier de « déesse ». Les villageois demandent des vies nouvelles, autant que la réussite dans la vie, les urbains parlent avant tout de « destin », de réussite professionnelle.

Qu'en est-il alors des variations de sens des gestes *ulgani-da* chez les Évenks des trois types sociaux ? Nous avons vu qu'ils semblaient avoir le même but, celui de faire appel aux esprits donneurs de vie responsables du miracle printanier pour assurer la vie et la reproduction du groupe humain et que tous les Évenks partageaient cette conception de l'environnement naturel comme source de force vitale. Ces gestes ont aussi semble-t-il la même double intention rituelle, celle d'évincer certains et de faire venir d'autres.

Mais il y a bien aussi changements. Ces gestes ne sont pas pratiqués dans les mêmes espaces, passant de l'espace *domestique* à l'espace *naturel*. Ces gestes *ulgani-da* sont progressivement exclus de la vie quotidienne, pour n'avoir lieu que dans cet espace *sacré* du territoire rituel des urbains. Il semble que l'on puisse en déduire quelques transformations du système de représentations liées aux figures d'esprits. Nous avons entrevu la disparition progressive des esprits indésirables de défunts décédés de malemort et l'apparition d'esprits d'ancêtres à vénérer sur cet autel que constitue le territoire rituel *naturel*. L'entité spirituelle

¹⁰⁴ Cf. « Anatomie des reconstructions »

¹⁰⁵ À propos du terme *majin*, voir « *Sijkèn, sijkèlavun, majin...* »

invoquée passe de *Buya*, conceptualisation globale de l'environnement naturel, les esprits qui le peuplent et celui qui les ordonne, à une « déesse maîtresse des âmes *omi* des Évenks ». Le principe est le même, un esprit (ou plusieurs) qui protège la vie des humains, mais la différence tient surtout dans les termes choisis (« déesse », « destin », etc.) qui semblent tirés des religions instituées. Les demandes changent aussi, s'urbanisant, les Évenks demandent moins de nouvelles âmes *omi* pour le groupe humain, que de réussir leur destinée. Enfin et en conséquence la vision de l'environnement et de la « nature » semble se modifier : les nomades se conçoivent englobés dans la nature, univers où ils percent le plus discrètement et furtivement possible quelques zones *domestiques*. Ils voient leur espace *domestique* comme peuplé d'humains bien sûr, mais aussi d'esprits de défunts, tandis que l'espace *sauvage* est le lieu de vie des esprits donneurs de gibier, donneurs de force vitale les plus puissants, etc. Les citadins se perçoivent comme englobés par l'urbanisation, éloignés de la nature, qu'ils perçoivent non plus comme un « environnement », mais comme un espace lointain, isolé et fermé, qui est semble-t-il pour eux le lieu de vie des ancêtres et des esprits les plus puissants donneurs de vie. Cette conception de l'environnement semble rejoindre celle des Occidentaux opposant Nature à Culture, ou plus précisément chez nos Évenks urbains, « nature ancestrale *sauvage* » à « civilisation moderne ».

Les hypothèses et interprétations que j'ai proposées ne sont sans doute pas les seules valables et je continuerai cette problématique lors de mes recherches post-doctorales. Néanmoins, elles semblent expliquer l'importance cruciale de ces gestes rituels *ulgani-da* ; importance prouvée par sa persistance au travers des changements sociaux et réinventions de rituels, par le fait qu'au sein des rituels relevant de la réinvention de la tradition ce sont justement ces gestes qui sont suivis et réalisés avec le plus d'attention et de manière spontanée par tous les Évenks ; importance qui dévoile la persistance de la conception d'une nature-source de vie et de force vitale. L'analyse a permis de montrer la constance d'une conception essentielle partagée par les Évenks des trois types sociaux, tout en dévoilant certaines transformations ; et ceci semble rendre hommage à la phrase de Pouillon « plus c'est la même chose, plus ça change ».

1.3.2 ANATOMIE DES RECONSTRUCTIONS

Les nouveaux rituels collectifs des sédentaires *ikènipkè* et *sinilgèn* sont constitués de gestes rituels appartenant à différentes catégories de traditions. Nous avons vu que plusieurs gestes s'inscrivaient dans une certaine continuité, comme les dépôts de rubans et la fumigation au lède *ulgani-da*, comme les offrandes au feu et à la rivière ou le partage collectif de collations.¹⁰⁶ Nous avons vu au début de cette partie que les Évenks attendaient aussi une certaine efficacité rituelle de pratiques dont le mode représentatif était en partie hérité de la tradition soviétique : les représentations théâtrales de scènes de la vie nomade et de rituels d'antan.¹⁰⁷ Ces nouveaux rituels collectifs sont aussi constitués de rites sortis tout droit des descriptions ethnographiques, et qui ne semblent pas vraiment correspondre aux souvenirs des anciens (le poteau *sèvèk-moo* en particulier).¹⁰⁸ Etant aujourd'hui considéré comme « traditionnel » par les sédentaires, puisque l'*ikènipkè* a lieu chaque année depuis déjà dix ans, ce poteau « représentant les trois mondes » fait donc partie de ce que l'on pourrait nommer « la tradition reconstruite ». Il y a enfin une quatrième catégorie, celle que l'on pourrait appeler « la tradition retrouvée ».¹⁰⁹ Fait partie de cette dernière catégorie, le rite de l'arc *čičipkan*.

Ce rituel n'est plus pratiqué en milieu nomade depuis les années 1960-1970, mais les anciens se souviennent de ce passage sous un arc en bois lors des rituels de chasse, de renniculture et lors des rituels chamaniques ayant pour but de « soigner » un individu. Lorsque le nouvel *ikènipkè* fut réalisé pour la première fois, les villageois et particulièrement les anciens ont tout de suite reconnu ce rite du passage sous un arc, et celui-ci fait aujourd'hui partie des gestes du nouvel *ikènipkè* réalisés et suivis avec le plus d'attention par tous les participants. J'ai dit précédemment que cet arc *čičipkan* était lié à la fumée de lède. Pour ces deux dernières raisons, il est particulièrement important pour nous.

La littérature ethnographique décrit plusieurs rituels où interviennent cet arc. Son nom est retranscrit différemment et varie selon les groupes régionaux. Il est tantôt *sičupkèn*

¹⁰⁶ Cf. « Rituels collectifs » dans « Village » et « ville », troisième partie : « Variation de deux gestes rituels... »

¹⁰⁷ Cf. « Rituels collectifs » dans « Village » et « ville », « Rituel collectifs : récupérés et reconstruits », « Quatre catégories de gestes rituels : ce qu'ils représentent », « Une hiérarchisation de charge symbolique ».

¹⁰⁸ Je ne parlerai pas ici du poteau *sèvèk-moo*. Les intellectuels en ont trouvé chez Mazin une représentation ainsi que quelques informations sur ses fonctions symboliques (1984 : 7, 92-93). Ce *sèvèk-moo* pourrait aussi être rapproché des différents poteaux ou perches (*turu*, *sèrgè*) intervenant dans divers rituels évenks. On en trouve des descriptions ethnographiques, (en plus des rituels que j'ai déjà évoqués, et entre autres), chez Vasilevič (1957 : 172, 174) et chez Anisimov (1958 entre autres), etc.

¹⁰⁹ Ces catégories de tradition que je propose n'ont pas valeur de typologie. Elles ont simplement l'intention de souligner que les gestes qui composent les nouveaux rituels collectifs des sédentaires appartiennent à différents modes ou « canaux » de transmission d'une génération sur l'autre.

(Vasilevič 1957 : 179), tantôt *čyčipkan*, *hicüpkon*, *sicüpkan* ou *ugdukhan*, *čičipkan* pour désigner l'arc utilisé dans les rituels chamaniques de cure (Vasilevič 1930 : 60).

Le *čičipkan* est souvent constitué d'un tronc séparé en deux à la base, et au sommet duquel sont gravés des yeux, un nez et une bouche. Parfois, il s'agit de deux perches de mélèze attachées entre elles au sommet. Dans la grande majorité des rituels où intervient un arc de ce genre, on rajoute une perche horizontale pour figurer les bras du *čičipkan*. Quel que soit le rituel dans lequel il intervient, il est toujours fermé au moment du passage du dernier renne ou de la dernière personne, ses pieds sont solidement attachés, souvent sur une représentation de renne ou d'être humain censée attirer sur elle les esprits responsables des maux, dont on veut se débarrasser par l'intermédiaire du rituel. L'arc est ensuite, selon les buts rituels et les groupes régionaux évenks, soit brûlé, soit emporté loin dans l'espace *sauvage* de la taïga avec interdiction formelle faite à quiconque de retourner dans ces lieux. Le passage sous l'arc est souvent accompagné de fumée de graisse (Gurvič 1948 : 79) ou de lède (Vasilevič 1957, 1930 ; Mazin 1984). De plus, des fourrures, des rubans de tissus, des fichus de couleurs, ainsi que les peaux des rennes sacrifiés sont souvent accrochés aux bras de l'arc (Gurvič 1948 : 78-79 ; Mazin 1984 : 42-43, 53, 90). En ceci, comme dans son intention symbolique, ce rituel semble rejoindre les gestes *ulgani-da*.

Selon Vasilevič, le terme *čičipkan* viendrait de *siču-* signifiant « passer par un petit trou » (1969 : 239). Plusieurs auteurs considèrent comme similaires les rituels avec l'arc *čičipkan* et ceux consistant à passer par différents « trous » et à les fermer après. Vasilevič écrit que ces rituels étaient très fréquemment pratiqués par les chamanes de tous les groupes régionaux évenks et dans différents rituels de « cure » ou d'obtention de la chance à la chasse. Ces « trous » étaient constitués de représentations en bois de différentes formes : une figure anthropomorphe aux jambes écartées portant le nom de *salgat*, un cadre portant le nom de *ugdupkan*, un anneau portant le nom de *solipkan*, une grande bouche de poisson avec des dents portant le nom de *sakanan* (1969 : 239). Gurvič qui a travaillé chez les Évenks de l'Olenëk décrit une autre variante. Lors d'un rituel de chasse ayant lieu en automne, les chasseurs sacrifiaient un renne et lui enlevaient la peau du corps entière tel un bas que l'on retire. Cette peau, formant ainsi une sorte de tunnel était immédiatement placée sous l'arc en bois *čičipkan* et tous les chasseurs devaient passer dans ce tunnel en peau avec leurs instruments de chasse (1948 : 82). L'arc ou le « trou » qu'il symbolise peut être aussi constitué par un être humain. En effet, une fille de chamane me raconta un rituel de cure pratiqué par son père. Le « malade » était couché sur le sol, le chamane se mettait debout au pied de la personne couchée et écartait les jambes (réalisant ainsi la même figure que l'arc

čičipkan). Un pied de chaque côté du malade, le chamane remontait ainsi petit à petit jusqu'à la tête de ce dernier. D'après les dires de ce chamane, en réalisant ce geste, « il prenait sur lui les esprits responsables de la maladie » de la personne.

Le passage sous l'arc *čičipkan* était souvent pratiqué comme rite de chasse, en automne, avant la période cynégétique et faisait partie du fameux rituel *siḡkèlavun* (Anisimov 1958, 1949 ; Vasilevič 1930 : 60). Selon Gurvič (1948 : 78-79), l'arc intervenait dans différents rituels de chasse saisonniers ou ponctuels, avec ou sans chamane. Lorsqu'un chasseur manquait de chance à la chasse, ce qui pour les Évenks « venait d'une transgression d'interdit ou du non respect d'un précepte » (selon l'auteur), il fallait réaliser ce rituel de « purification » (selon les termes de l'auteur). Selon Gurvič (ibid : 83) cet arc n'était pas vu comme un esprit, mais comme un instrument destiné à se débarrasser de « saletés » empêchant la chance à la chasse. Pendant tous ces rituels de chasse, ponctuels ou saisonniers, avec ou sans chamane, les hommes devaient passer sous l'arc avec leurs armes de chasse.

Cet arc intervient aussi dans d'autres rituels, notamment dans ceux liés à l'élevage. Vasilevič (1957 : 179) décrit un rituel de sacralisation de renne protecteur de troupeau où intervenait cet arc qu'elle a observé chez les Évenks du clan *bujagir* de la région de l'Amour. Le renne à consacrer était conduit sous l'arc avec tous ces harnachements, et chargements, afin, écrit l'auteur, de purifier ce renne et tout le troupeau. Puis l'arc était fermé, ses jambes attachées, puis, posé au sol, avant d'être recouvert de branches.

Chez les Évenks oročon, il semble que cet arc ait été particulièrement souvent utilisé dans toutes sortes de rituels. Mazin décrit deux rituels réalisés en cas d'épidémie du troupeau de rennes ou du groupe humain.

Ce rituel avait lieu avec ou sans chamane. Une maquette de renne sauvage était réalisée en branchages et brindilles. Tous les membres du campement, tous les rennes bâtés devaient passer sous l'arc, en même temps qu'on les fumigeait de lède. Devait passer en dernier sous l'arc l'aîné du groupe ou le chamane (s'il était présent) tenant dans ses mains la maquette de renne sauvage. Au moment de passer sous l'arc, il devait laisser cette maquette derrière le *čičipkan*. Les participants au rituel s'empressaient alors de fermer les jambes de l'arc sur la maquette abandonnée et d'attacher le tout solidement. L'arc et la maquette attachée entre ses jambes étaient ensuite brûlés ou emportés loin dans la forêt. Plus personne ne devait jamais revenir sur les lieux de ce rituel (Mazin 1984 : 42).

Mazin eut l'occasion d'assister à un rituel de ce type dans un campement dont le troupeau était touché par une épidémie. Le troupeau avait été conduit dans un enclos spécialement construit à la sortie duquel se tenait un arc *čičipkan*. Une maquette grandeur nature de renne sauvage avait été réalisée en branchage. Le troupeau, les rennes bâtés et les habitants du campement devaient tous sortir de l'enclos en passant sous l'arc, tout en étant baigné de fumée de lède. Dernier à passer, le chamane ferma

rapidement les jambes du *čičipkan* sur la maquette de renne sauvage et attacha l'ensemble avec une large lanière de cuir.

Durant ces deux rituels, le chamane (ou l'aîné) devait allumer un feu, y jeter des morceaux de viande et de graisse. Ce faisant, il tentait de « convaincre » les esprits responsables des maux « de se déloger des rennes du troupeau ou des individus qu'ils rongeaient de l'intérieur pour prendre place dans le « renne sauvage » (la maquette) où ils vivraient bien mieux » (selon les informateurs de Mazin) (Mazin 1984 : 43).

Mazin décrit encore un rituel de chasse avec l'arc *čičipkan*. Il s'agit d'un rituel sans chamane, dont le but était de retrouver la chance à la chasse.

Deux maquettes étaient fabriquées, l'une représentant un chien, l'autre un humain. Le chasseur concerné devait passer trois fois sous l'arc avec ses vêtements et habits de chasse en tenant les deux maquettes. Lors du troisième passage, il laissait tomber les maquettes derrière lui, les jambes de l'arc étaient fermées sur les deux maquettes et attachées solidement. Avait ensuite lieu une fumigation au lède de l'habitat du chasseur, de tous ses objets sacrés, de lui-même et de sa famille (Mazin 1984 : 53).

Enfin, Mazin décrit un rituel réalisé en cas de maladie. Souvent accompli par les « malades » eux-mêmes, cet ensemble de gestes rituels autour de l'arc *čičipkan* faisait aussi partie de nombreux rituels chamaniques de « cure » chez les Évenks oročon.

On allumait un feu, on réalisait une maquette en branchage représentant un humain et on mettait en place un arc *čičipkan*. Nourrissant le feu, on demandait aux esprits responsables de la maladie de « prendre place dans la maquette où ils seraient bien mieux ». Le malade devait passer sous l'arc tenant la maquette dans ses mains et la laissant derrière lui. Ici encore les jambes du *čičipkan* étaient refermées et attachées sur la représentation en branchage (Mazin 1984 : 90).

Ce rite de l'arc *čičipkan* a donc été chez les Évenks oročon, chez les Évenks de notre groupe un geste rituel fréquemment pratiqué par les chamanes comme par les gens ordinaires dans le cadre de rituels de chasse, de renniculture et de soin. L'intention rituelle du passage sous l'arc en bois (ou dans les différents « trous ») était de se débarrasser d'esprits responsables des maladies du troupeau, des individus ou de la malchance à la chasse.¹¹⁰ Par le passage du chamane au dessus du malade, du malade ou du renne sous l'arc et par la fumigation au lède, les esprits responsables des troubles sont délogés et sont censés rester sur le chamane, l'arc et/ou sur la maquette et le tout est emporté au loin ou détruit ; quant au chamane on peut supposer qu'il lutte avec ces esprits. Semblent intimement liés à ce rituel, nos gestes *ulgani-da* de fumigation au lède et de dépôt de rubans de couleurs. On retrouve

¹¹⁰ Nous avons vu en deuxième partie que pour les Évenks la malchance persistante à la chasse est le signe de l'éventualité de la mort prochaine du chasseur concerné.

d'ailleurs plusieurs points communs entre les descriptions ethnographiques de ces rituels avec l'arc en bois et la fumigation au lède seule, telle que je l'ai observée chez les nomades ou les villageois. En effet, les rennes domestiques, les instruments de chasse, les individus malades, les habitations, sont baignés dans la fumée de lède (selon mes observations) ou passés sous l'arc *čičipkan*, avec ou sans ajout de lède (selon les sources).

Il n'est donc pas étonnant que le rite du *čičipkan* soit suivi avec autant d'attention par nos Évenks lors des nouveaux rituels collectifs des sédentaires. Cet arc fait en effet partie des rituels de leurs proches ascendants, il est assimilable aux rituels individuels de fumigation (pratiqués par les nomades ou les villageois) et par conséquent, semble à priori correspondre au système de représentation des Évenks des trois types sociaux. Mais, n'y a-t-il pas ici aussi quelques transformations en cours entre représentation nomade et représentation sédentaire ?

1.4 RITUELS DES NOMADES, RITUELS DES SEDENTAIRES : QUESTIONS D'ESPRITS ?

Tentons de répondre aux questions du sous-chapitre précédent grâce au discours des sédentaires concernant le passage sous le *čičipkan* lors des nouveaux rituels.

Dans les villages, lors de *l'ikènipkè*, une intellectuelle explique souvent micro à la main que le passage sous l'arc avec fumigation au lède a pour but de se « purifier des fautes de l'année passées ». Le mot « péché » est parfois même utilisé. Mais rares sont ceux parmi les villageois, hormis certains jeunes déracinés, qui écoutent vraiment ou reproduisent ce discours. Les anciens disent que ce rituel a pour but de « s'alléger d'un poids accumulé l'année précédente », « poids » qu'ils mettent parfois en relation avec la transgression d'interdits ou le non respect de préceptes.¹¹¹ D'autres anciens disent aussi que grâce à ce rituel on « s'allège du poids accumulé l'année précédente, avant de commencer à 'jouer' pour reprendre des forces, afin que l'année soit bonne ! ». La double intention de se débarrasser d'un principe indésirable pour mieux recevoir ce qu'il faut pour bien vivre, transparait aussi dans les paroles que prononcent les anciennes qui tiennent les bouquets de lède. À chaque fois qu'elles enfument un participant passant sous le *čičipkan*, elles disent : *Ènèl bumurè !* « Ne tombez pas malade ! », *Ojumkukan okèllju !* « Devenez légers ! », *Ajamat bikèllju !* « Vivez bien ! » *Kètè kujakar !* « Ayez beaucoup d'enfants ! ». Parlant de ce rituel *čičipkan* les anciens du village disent aussi qu'il faut commencer la nouvelle année « en devenant propre, léger et neuf », comme s'il s'agissait d'une nouvelle naissance.

¹¹¹ Selon Gurvič que je viens de citer, les Évenks considèrent que la malchance à la chasse, qui doit être retrouvée grâce au rituel avec *čičipkan*, est supposée provenir de la transgression d'interdits ou de non respect de préceptes.

Les intellectuels des villes emploient un autre vocabulaire pour expliquer ce rituel :¹¹²
« Passant sous cet arc, vous laissez vos péchés derrière vous, pour entamer purs et neufs une nouvelle année ! ». L'usage des mots « péché » et « pur » rappelle les terminologies des religions instituées, tout comme celui de « déesse » invoquée lors du dépôt de rubans de couleurs en territoire rituel des citadins.¹¹³

Quels sont donc les points communs et les différences entre ces deux discours ? Peuvent-ils permettre de comprendre les intentions rituelles du passage sous le *čičipkan* chez les villageois et chez les urbains ?

Les anciens des villages précisent que le passage sous le *čičipkan* est particulièrement nécessaire aux villageois, car, expliquent-ils, ils évoluent sur un espace « par trop piétiné » et sont donc bien plus « lourds » que les nomades. Nous avons vu que cette notion de « poids », avait un rapport avec la conception d'empreinte humaine *onnir* que j'avais commencé à évoquer dans la chapitre sur la chasse.¹¹⁴ Cette conception de « poids » et d'*onnir* en relation avec le passage sous le *čičipkan* est plus clairement présente dans la pensée des Évenks nomades et villageois que dans celle des citadins. Mais je reviendrai plus loin sur ce concept d'*onnir* que les Évenks des trois types sociaux semblent tous partager.

D'après les discours des villageois, il semble vraisemblable que ce *čičipkan* ait, à leurs yeux, pour fonction de se débarrasser des esprits de mauvais morts s'étant attachés à eux pendant une année passée au village, territoire dit « par trop piétiné », et par conséquent « habité d'esprits de défunts décédés de malemort ». Néanmoins ceci n'explique pas pourquoi les villageois ont visiblement moins peur des esprits de mauvais morts que les nomades.

Chez les villageois, comme chez les citadins on entrevoit à nouveau cette même double intention, que j'avais évoquée lors de l'analyse transversale des gestes *ulgani-da*, d'à la fois, en un même moment rituel, faire partir quelques esprits ou facteurs indésirables (mauvais défunts, « poids », « péchés »), pour être « propre » « neuf » (termes que les sédentaires

¹¹² Ces explications ont lieu presque uniquement en russe, où existe le mot « péché » (« *grex* »), car, je l'ai dit, la très grande majorité des Évenks de Yakoutsk ne connaissent pas l'évenk. En évenk, le mot « péché » n'existe pas. Dans la vie courante des nomades et villageois, on entend *Dalymo* ! qui désigne l'interdit, mais aussi l'effroi. Dans leurs écrits, les intellectuels donnent le mot évenk *odjo* pour traduire « péché », mais selon Vasilevič (1969 : 167), ce terme signifie tout simplement « interdit » au même titre que *ŋalymo*.

¹¹³ Cf. « *Ulgani-da* chez les sédentaires »

¹¹⁴ La fumigation au lède est utilisée aussi pour « alléger » les armes et instruments de chasse de défunts « lourds » ou « légers » chez notre groupe. La littérature ethnographique décrit aussi qu'en même temps que les rennes et les hommes, les objets de renniculture, les armes, vêtements et instruments de chasse devaient aussi être passés sous l'arc *čičipkan*.

partagent) afin de pouvoir réaliser le grand rituel collectif printanier, dont le but est de s'assurer une bonne année à venir.

Prêtons maintenant attention aux choix opérés par les intellectuels « constructeurs » de nouveaux rituels collectifs. Les différences entre un même geste rituel, tel qu'il est décrit par la littérature ethnographique (source d'inspiration de ces intellectuels), tel qu'il est pratiqué par les nomades et tel qu'il est réalisé dans les nouveaux rituels collectifs des sédentaires peuvent dévoiler quelques transformations en cours du système de pensée évenk, chez les sédentaires. Je continuerai cette étude pendant mes recherches post-doctorales, mais voici ce que je peux proposer maintenant, à la lumière de ce qui a été écrit plus haut.

Dans les nouveaux rituels collectifs des sédentaires, les arcs en bois ne sont pas détruits, ni emportés dans la forêt, comme c'était le cas dans les anciens rituels avec *čičipkan* (selon la littérature ethnographique et mes informateurs). Aujourd'hui, les villageois se contentent de démonter leur *čičipkan* pour le conserver dans un bâtiment au centre du village. Les urbains, quant à eux le laissent en place, sur le lieu rituel, tout au long de l'année. Cela traduit-il un changement de la vision des esprits, un changement dans la représentation du monde ? Est-ce que les sédentaires auraient oublié que l'on peut « jeter » un support d'esprit, comme le faisaient leurs ancêtres ?¹¹⁵ Est-ce que leur vision de la relation hommes-esprits se transformerait ? Il semble évident que la conception de territoire *sacré*, donc « fixe » des citadins y soit aussi pour quelque chose et puisse confirmer ce changement de la relation hommes-esprits.

Dans plusieurs rituels où intervient cet arc (Vasilevič 1930 : 60 ; Gurvič 1948 : 78-79 ; Mazin 1984) la bouche du *čičipkan* était enduite du sang d'un renne domestique sacrifié ou d'un renne sauvage tué à la chasse. Il est sans doute significatif que les intellectuels auteurs des reconstructions rituelles, qui pourtant connaissent bien ces sources ethnographiques, aient choisi de ne pas reproduire cette offrande de sang.

Lors du nouveau rituel collectif des citadins *sinilgèn*, nommé « fête de la neige » ou encore « fête des Évenks avant la chasse », un rituel de chasse est réalisé par les participants. Le nom de ce rituel est *sinkalavun* et fait donc référence au rituel évenk le plus connu le

¹¹⁵ Le *čičipkan* était autrefois détruit ou « jeté » dans la forêt et, bien que cela ne relève pas de la même intention, les figures d'esprits qui ne donnaient pas satisfaction pouvaient aussi être abandonnées dans un coin de forêt (cf. Chapitre sur la chasse : « Dresser les esprits »)

siḱkèlavun.¹¹⁶ Ce rituel de chasse des citadins consiste à tirer à l'arc sur une figurine en branchage de renne ou d'élan. Ce sont trois hommes, des intellectuels de Iakoutsk, habillés de fourrure de pied en cap, armés d'arc et de flèches qui ont effectué ce rituel (voir photo en annexe). Se distinguant de ce que décrivent les sources ethnographiques, de ce que les anciens m'ont raconté, les intellectuels des villes n'avaient pas enduit de sang et de graisse cette figurine de gibier. Dans ce rituel de chasse citadin, comme dans le nourrissage du feu sous la tente conique, aucune offrande de viande ou de graisse n'est faite pendant le *sinilgèn*. Une nouvelle fois, les intellectuels « constructeurs » de rituels, avaient choisi de ne pas reproduire les offrandes de sang, de graisse ou de viande, pourtant si présentes dans les rituels de chasse des nomades, ainsi que dans ceux décrits par la littérature ethnographique. Ceci relève bien d'un choix puisque, lors du *sinilgèn*, le festin collectif était constitué de viande de renne achetée au marché de Iakoutsk.

L'absence dans les nouveaux rituels des sédentaires des offrandes de matières d'origine animale, comme le choix de reproduire des rituels de chasse où n'intervient pas ce type d'offrande peut avoir différentes raisons d'être.

On pourrait y voir le résultat logique d'une société qui ne vit plus de chasse et qui, par conséquent, évince inconsciemment et automatiquement tout ce qui relève de ce domaine symbolique de la relation de don et contre-don de viande avec les esprits.

Il pourrait aussi y avoir d'autres raisons plus complémentaires qu'exclusives les unes des autres.

Les intellectuels Évenks, qui ont tous grandi avec les considérations méprisantes des allochtones envers leur peuple chasseurs de tradition. Petits, ils ont tous entendu leurs parents nomades être traités de « primitifs », ou de « sauvages, mangeurs de sang et de viande crue ». Aujourd'hui, nombre d'entre eux se sentent humiliés lorsqu'on montre à la télévision les leurs nomades en train de manger de la viande crue, ou les mains en sang en dépeçant une carcasse de gibier. Donc pour eux, vision héritée des allochtones, le sang est en quelque sorte devenu synonyme de « primitifs ». Ils auraient donc pu vouloir oublier ces offrandes de matières animales afin de ne pas donner aux autres une image dont ils ont appris à avoir honte.

Enfin, il y a une autre raison qui fait référence à une proposition avancée au début de cette partie. Nous avons vu que pour les Évenks nomades les figures d'esprits ne devenaient rituellement efficaces que si le chamane ou un ancien les avait nourries au préalable de graisse ou de sang. De plus chaque fois que les nomades veulent (ou voulaient) demander quelque

¹¹⁶ J'ai donné quelques indications sur les différentes variantes de ce rituel chez les différents groupes évenks dans le chapitre sur la chasse, cf. « *Siḱkèn, siḱkèlavun, majin...* »

chose à un esprit, ils devaient le nourrir. Ainsi on pourrait voir le nourrissage d'une figuration d'esprit comme une manière de l'animer ou de communiquer avec lui. Nous avons aussi vu que les intellectuels évenks mettaient certaines limites à leurs réinventions de rituel et qu'ils préféraient confier à des chamanes ou à des anciens des villages ou de la taïga les rituels jugés les plus délicats (rituel chamanique de cure, consécration de renne). Ces limites posées par les intellectuels pourraient révéler qu'ils font une différence entre « réaliser des rituels », ce qu'ils confient aux spécialistes (chamanes, anciens) et « représenter des rituels », ce qu'ils font eux-mêmes.¹¹⁷ « Réaliser des rituels », comme « représenter des rituels » relèvent dans le langage évenk du même terme « jouer », action rituelle par excellence. Mais il y a semble-t-il bien une différence. Les intellectuels partageraient donc peut-être les peurs des nomades, quant à établir des contacts avec des esprits avec qui ils ne sauraient traiter. Nous avons vu que frapper trop souvent du tambour sur une scène de spectacle était pour tous les Évenks « prendre le risque de faire des esprits avec qui seul le chamane peut converser » et que certaines morts tragiques y étaient associées. Il se pourrait donc que les sédentaires évitent les offrandes de viande ou de graisse pour éviter de rentrer en relation avec certains esprits.

Semble se rapprocher de cette hypothèse, un « accident rituel » ayant eu lieu au village de Iengra en 1994, lors du premier nouvel *ikènikè*. L'ancienne qui devait nourrir le poteau *sèvèk-moo* avait enduit de graisse d'ours la partie représentant le « monde supérieur », le « monde du milieu », et le « monde inférieur », celui des morts. Un mois après, le jeune leader et chanteur évenk Vladimir Kolesov, aimé de tous, périt dans un accident tragique. La réaction du village fut immédiate : ce décès avait été provoqué par les esprits à cause de l'ancienne qui avait nourri le monde des morts, ce qu'elle n'aurait pas dû faire. Ce geste rituel fut modifié dès l'année suivante.

Il est encore un autre choix que j'avais évoqué en fin de deuxième partie concernant les types de « jeux » que les intellectuels urbains pratiquent dans leurs rituels réinventés. En sont pratiquement absents les « jeux » exogènes (compétitions sportives concerts ou spectacles allochtones). La diminution du nombre de ces « jeux » spontanés est à l'origine d'un autre phénomène. Si dans les nouveaux rituels des villageois tous participent (compétitions sportives, concerts, rondes chantées, actes rituels, collations collectives), dans ceux des citadins, une part importante de participants se voit reléguée au rang de spectateurs passifs. Visiblement conscient de ce phénomène, mais aussi mal à l'aise, l'un de ces créateurs de rituels, directeur de l'Association des Évenks de Iakoutie, B. Nikolaev écrit dans un article décrivant le *sinilgèn* : « Dans les rituels collectifs évenks, il n'est pas de 'simples spectateurs',

¹¹⁷ Cf. « ville » : « Rituels collectifs » ; troisième partie : « Une hiérarchisation de charge symbolique »

tous participent aux rituels et doivent prendre une part active. Mais on peut aussi prendre une part active ‘mentalement’, et ainsi il est toujours possible de recevoir une satisfaction spirituelle qui donne confiance dans la vie, et ainsi elle sera pleine de bonheur ».¹¹⁸

Tout ceci nous montre plusieurs courants majeurs dans les transformations en cours du système de représentation évenk chez les sédentaires.

Tous d’abord, au cours des pages précédentes, nous avons vu disparaître peu à peu le domaine de la chasse, par la diminution, voire disparition des offrandes de viandes, de graisse et de sang, par la profusion des gestes *ulgani-da* et celle des rituels relevant de la magie sympathique ou de la représentation de rituel.

Nous avons vu que chez les nomades, les gestes rituels *ulgani-da* s’inscrivent symboliquement en complémentarité des rituels de chasse.¹¹⁹ Dans le quotidien nomade, le dépôt de ruban et la fumée de lède sont aussi nombreux, sinon moins, que les rituels de chasse. Chez les sédentaires, la grande majorité des offrandes au feu domestique est constituée d’alcool et bien moins de viande et de graisse. Les gestes *ulgani-da* deviennent au sein des rituels collectifs bien plus nombreux, voire supplantent les dons de viande ou de graisse. C’est ainsi que l’on voit disparaître peu à peu des rituels des sédentaires un certain aspect du domaine symbolique de la chasse.

Néanmoins, dans leurs réinventions de rituels comme dans leurs discours, les sédentaires n’évincent pas complètement la chasse, il serait plus juste de dire qu’ils l’adaptent à leur nouveau mode de vie. Plusieurs éléments permettent d’avancer ceci. Nous avons vu que pour les sédentaires, *siḡkèn*¹²⁰ désignait autant la « chance à la chasse », que la « chance à la vie ». Une intellectuelle urbaine, G. Kèptukè (1996 : 26a) écrit effectivement : « Les Évenks urbains ont ravivé depuis quelques années des rituels de chasse, où ils ne cherchent plus la chance à la chasse, mais la chance à la vie, et c’est bien le vrai sens de *siḡkèn* ». Lors du nouvel *ikènipkè* des villageois, les enfants de l’ensemble folklorique miment lors des spectacles des scènes de chasse chanceuse. Nous avons vu aussi qu’au village, la logique du partage rituel des produits de chasse (*nimat*) servait de base logique à la construction de réseaux pour les commerces naissants.¹²¹ Voici enfin un discours qui montre bien l’association des sédentaires entre « chasse chanceuse » et vie moderne. L’intellectuel urbain

¹¹⁸ *Ilkèn*, n°11, 15/11/2001.

¹¹⁹ Cf. « *Ulgani-da* chez les nomades »

¹²⁰ Cf. « *Siḡkèn, siḡkèlavun, majin...* »

¹²¹ Cf. « Village » : « La nature à la rescousse »

B. Nikolaev écrit : « Le principe du rituel de chasse *sinkalavun* était que le chasseur, avant même de partir à la chasse, obtenait mentalement son gibier en tirant sur la figurine de renne. Il en va de même pour nous aujourd'hui, quel que soit notre objet de 'chasse', si nous faisons tomber la figurine, la saison à venir sera bonne pour nous ».

Ainsi, si la partie « nourrissage » avec matières animales tend à disparaître des quelques rituels de chasse conservés (ou choisis) par les sédentaires, des rituels de chasse sont utilisés pour figurer la « chance à la vie ». Un autre aspect du domaine symbolique de la chasse perdure donc, celui d'une vie dont la raison d'être serait « d'obtention de la chance ». Perdurerait ainsi une sorte de « logique de vie » cynégétique. Les urbains expriment souvent au quotidien ce parallèle entre « logique » de chasse et vie urbaine. Pour ce faire, ils ont recours, comme je l'ai dit en fin de deuxième partie, à des qualificatifs dithyrambiques sur les savoirs et la « psychologie » de leurs ancêtres chasseurs, qualités dont ils se sentent héritiers. Certains mêmes affirment que les ruses de chasse leur sont utiles dans leur vie professionnelle de commerçant ou de directeur d'entreprise.

Selon ma tentative de classification des rituels ci-dessus proposée,¹²² il semble donc que les nouveaux rituels collectifs des sédentaires soient constitués d'une majorité de « rituels qui représentent des rituels », et de ceux « relevant de la magie sympathique » (on mime une chasse chanceuse pour avoir de la chance dans la vie), tandis que les « rituels représentant le nourrissage » tendent à disparaître. À l'inverse, chez les Évenks nomades contemporains l'essentiel des gestes rituels est constitué par « les rituels qui représentent le nourrissage » (des gibiers, du foyer, etc.) et de ceux qui relèvent de la « magie sympathique » (dépôt en hauteur des restes animaux pour assurer leur renaissance), tandis que la catégorie des « rituels qui représentent les rituels » semble exclue par les nomades (ils se refusent à réaliser des rituels dont ils ne sont pas tout à fait sûrs du déroulement).

Transparaît tout au long de ce travail (du chapitre sur la chasse à ceux traitant des nouveaux rituels des sédentaires) un phénomène parallèle à ce qui précède. On y voit en effet peu à peu s'estomper (particulièrement chez les citadins), la vision d'une relation hommes-esprits centrée sur la logique de don et de contre-don (omniprésente dans les rituels de chasse) ; logique de relation hommes-esprits, qui est progressivement supplantée (à mesure que l'on passe des rituels de renniculture aux nouveaux rituels des citadins) par celle pouvant se résumer ainsi : « repousser certains esprits pour en faire venir d'autres ». Nous avons vu

¹²² Cf. « Quatre catégories de gestes rituels : ce qu'ils représentent »

apparaître très nettement cette dernière logique de relation hommes-esprits au cours de l'analyse transversale des gestes *ulgani-da*. « Repousser certains esprits pour en faire venir d'autres » ne révèle-t-il pas une conception des esprits en opposition binaire, en « bons » qu'il faudrait faire venir, en « mauvais » qu'il faudrait faire partir ? Cette vision des esprits en « bons » ou « mauvais », en « positifs » ou « négatifs » est pratiquement absente du domaine de la chasse, où on l'a vu, il n'y a ni bons, ni mauvais esprits, mais plutôt des esprits à qui il faut « donner pour recevoir ». L'équation anthropologique semble aller de soi, mais l'extraordinaire champ d'investigation comparative qu'offre le terrain évenk contemporain (chasse, élevage, sédentarisation, modernisation) permet de l'observer directement et simultanément. Cette proposition est bien sûr un peu schématique et parle plus d'une émergence que de quelque chose d'établi, mais elle semble bien se confirmer au fur et à mesure que les Évenks s'urbanisent. Pour rappeler la création du monde lors des nouveaux rituels des sédentaires, les intellectuels urbains ont bien choisi parmi les mythes de création, ceux opposant *Sèvèki* le créateur des bonnes choses pour l'homme à *Xargi*, le créateur de tous les maux.

Il y a encore un autre signe de variation dans la vision de la relation hommes-esprits chez les sédentaires. Les nomades évitent de réaliser les rituels dont ils ne sont pas sûrs de la procédure, exprimant la peur d'envoyer leur âme *omi* (principe vital) « hors du monde des vivants ». En revanche, les intellectuels sédentaires n'hésitent pas à réinventer les rituels et se justifient en affirmant que, « même si les nouveaux rituels ne sont pas pratiqués comme autrefois, les esprits doivent bien 'ressentir nos bonnes intentions' à leur égard, sauront 'pardonner' les erreurs et ils 'remercieront' le groupe humain pour ces gestes ». ¹²³

Autre transformation de la vision des esprits, nous avons vu que chez les citadins, les figures d'esprits de mauvais morts disparaissaient pour être remplacées par celles « d'ancêtre » à vénérer et qui l'on construit des autels (territoire sacré des urbains).

Parallèlement à ces transformations, il y a persistance de certaines choses essentielles que nous avons commencé à identifier. Il s'agit principalement de certaines symboliques portées ou exprimées au cours des rituels, telles la vision de la nature comme source de vie et de force vitale, la vision du printemps comme début de l'année, où tous doivent devenir « neufs », « légers », « purs » pour mieux se ressourcer, et de certains « pôles » symboliques communs comme le coucou l'oiseau chamane, et d'autres que nous allons voir.

¹²³ J'ai évoqué ces thématiques dans quelques articles (Lavrillier 2001, 2003 ; Lavrillier A. & Vaté V. 2003, 2004).

Sans vouloir rentrer dans le débat anthropologique sur la notion de tradition voici quelques remarques à son propos.

Les intellectuels ont opéré plusieurs choix lors de la « construction » des nouveaux rituels se laissant ainsi une large marge de liberté entre ce que leur transmettaient les sources ethnographiques ou leurs informateurs et les rituels qu'ils ont construisaient. L'idée de faire renaître la tradition en « reproduisant à l'identique » leur est donc étrangère. Les intellectuels urbains auteurs de ces rituels, mais aussi les villageois qui instaurent chez eux ces rituels, tiennent tous à réactiver la tradition chacun à leur manière. Au début de cette partie, j'ai proposé une raison sociale à cet état de fait : la tradition conservée de société sans chef, le fait de tenir à ses différences et d'ignorer l'idée de canon rituel. Mais ceci peut aussi montrer un autre aspect, celui d'une certaine vivacité de la conception qu'ont les Évenks de la tradition, que les Évenks acceptent et veulent adapter à leurs nouveaux mondes et modes de vie, sans tenir à une forme rigoureusement fidèle à un canon. Cette forme de liberté n'est-elle pas une preuve que les Évenks se sentent « maîtres » de leur propre tradition et « libres » par rapport à elle ? Cette certaine liberté quant à l'exécution des rituels transparaît aussi dans la littérature ethnographique, où l'on voit qu'un même rituel connaît de multiples variantes, que chaque chamane a ses propres esprits, que chaque chasseur préfère tel ou tel rituel de chasse, ou telle ou telle parole. Mazin nous informe par exemple que le rituel *sèvèkan*, équivalent de l'*ikènipkè* était organisé différemment d'un groupe nomade à l'autre et d'une année sur l'autre selon ce que leur dictaient les chamanes (1984 : 91).

Voilà donc les nouveaux rituels des Évenks sédentaires, que j'avais présentés tantôt de sous le signe de « retour à la tradition », tantôt sous celui de « réinvention de la tradition », constitués de gestes rituels appartenant : -à la tradition (ceux qui se sont transmis oralement de génération en génération, malgré tous les changements sociaux, politiques et politique anti-religieuses) ; -à une « tradition exogène », soviétique en l'occurrence (ceux, imposés, puis récupérés) ; -à la tradition d'antan (ceux, oubliés et puis retrouvés) ; -à une « tradition réinventée », (ceux, tirés des choix opérés dans la littérature ethnographique). Ainsi se mêlent tradition (évenke et exogène, mais historique), « retour à la tradition » et « réinvention de la tradition ». De la « réinvention de tradition », il y en a aussi dans les choix opérés quant à la manière de retrouver les gestes rituels, comme par exemple le fait que l'on n'enduisse plus de sang ou de graisse les figures d'esprit, que l'on fasse un tri dans les « jeux » pratiqués.

Les modes de transmission de ces « traditions » sont de tout ordre : la transmission orale qui prend son origine dans la nuit des temps ; la transmission visuelle, issues de la propagande soviétique ; et la transmission écrite issue de ce véhicule de tradition que constitue la littérature ethnographique. Ce mode écrit de transmission saute plusieurs générations et/ou spécificités régionales évenkes. Mais aujourd'hui, tous ces gestes rituels, quel que soit le type de tradition auquel ils ont appartenu, sont considérés par les Évenks comme « traditionnels » (selon leurs propres dires), puisqu'ils sont maintenant rentrés dans les us et coutumes. Voilà donc l'extraordinaire vivacité qu'ont les Évenks à conserver, retrouver, créer et digérer de la tradition. Le terrain évenk contemporain apporte donc une nouvelle illustration des mécanismes si bien mis en lumière par Hobsbawm à propos d'autres « traditions ». C'est aussi ce qu'exprime le discours d'une Évenke de 60 ans : « Les traditions sont comme un groupe humain, à chaque génération depuis toujours, quelque chose s'en va et quelque chose apparaît, mais l'essence même reste et continue de vivre ! »

2 Les principes essentiels de l'action rituelle évenke : « Jouer » et *onnir*

Nous avons vu ce qui a changé, ce qui se transforme, ainsi que quelques éléments communs aux trois types sociaux. Attachons nous maintenant à deux concepts symboliques que les Évenks nomades et sédentaires semblent partager. Ces concepts, le « jeu » et l'empreinte humaine *onnir* ont été omniprésents tout au long de ce travail et constituent à mon avis cet « essentiel » persistant qui permet aux Évenks de continuer, de transformer et d'adapter leurs pratiques rituelles quels que soient les événements historiques, les politiques religieuses et les changements sociaux.

2.2 « JOUER »

« Si nous voulons bien vivre, nous devons bien 'jouer' ! », disent fréquemment les Évenks nomades ou sédentaires avec qui j'ai travaillé. « 'Jouons' les 'jeux' de nos ancêtres pour prolonger la vie de nos cadets ! », expriment plus que souvent les paroles des rondes chantées, réalisées lors des rituels collectifs (*uktèvun, ikènipkè*), et de nombreux chants de vœux.¹²⁴ Dans les années 1920, les Évenks de la Sym exprimaient sensiblement la même chose en qualifiant l'*ikènipkè* (rituel de renouvellement de la vie), de « moment le plus joyeux de l'année » (Vasilevič 1957 : 151). Cette représentation évenke du « jeu » comme synonyme de

¹²⁴ Cf. « Village » : « Rituels collectifs ».

« vie » est aussi présente dans d'autres langues toungouso-mandchoues. Mais comment comprendre le concept contenu dans cette phrase clé des Évenks ?¹²⁵

Pour dire « jouer », les Évenks disent *èvi-da* ou *ikè-da*. Les racines *Èvi-* et *ikè-*, ainsi que leurs significations sont communes à toutes les langues toungouso-mandchoues (y compris au mandchou). Dans ces langues, *èvi-* signifie : « jouer », « jouer à des jeux de compétition », « jouer comme un enfant », « jouer d'un instrument de musique », « réaliser des rituels », « plaisanter » (Cincius 1977 : 434-435). Quant à *ikè-*, le sens commun qu'on lui trouve dans toutes les langues toungouso-mandchoues est « chanter » (Cincius 1975 : 301). Mais c'est en évène et en évenk que l'on possède les informations les plus détaillées sur les sens des dérivés nominaux ou verbaux de ces racines, qui sont partagés par les deux langues. Je ne présenterai donc que les terminologies évenkes.

En évenk, selon les dictionnaires, les dérivés de la racine *ikè-* signifient : « chanter », « réaliser une ronde chanter à répons », « se réjouir », « réaliser des chants de gorge en état d'ivresse » ; « conteur chantant un mythe », « chants improvisés », « faire des compétitions de force, de vitesse et d'agilité », « esplanades pour les danses et compétitions sportives », « chants de chamane », « rituel de printemps *ikènipkè* » et « chamaniser au printemps » (Cincius 1975 : 301). Les dérivés de la racine *èvi-* signifient : « jouer », « faire la fête », « se réjouir », « réaliser des rondes chantées à répons », « réaliser des compétitions sportives », « jouer d'un instrument de musique », « représenter quelque chose sur une scène », « plaisanter », « jouet », « taquiner », « avoir de la chance au jeu », « esplanade pour les rondes chantées et les compétitions sportives », « jouer avec des jouets », « jouer d'un instrument de musique », « jouer à des jeux du quotidien », « personne particulièrement talentueuse en matière de chant et de danse », « acteur », « artiste » ; et, pour le coq de bruyère, « réaliser les chants et danses de la période de reproduction », pour l'écureuil « réaliser des danses nuptiales » (Cincius 1975 : 434).

On voit que dans les dictionnaires les significations « chamane », « chamaniser » sont peu présentes autour de ces racines. Ce n'est que dans son article de 1957, en note de bas de page, que Vasilevič affirme que *èvi-n* et *ikè-n* désignent tous deux, en dehors des autres sens ci-dessus présentés, « les chants et danses rituels, y compris ceux du chamane ». Enfin, Vasilevič traduit le terme *ikènipkè* de la façon suivante : « *i-* vient de la racine *in-* qui signifie

¹²⁵ Ce chapitre voudrait rendre un hommage tout spécial à Roberte Hamayon et à ses travaux (1990, 1992, 1992b, 1993c, 1995, 1999-2000) sur la notion de jeu dans la chamanisme et chez les peuples sibériens. C'est sans aucun doute grâce à ses écrits et à ses séminaires à l'EPHE « Chamanismes comparés », que j'ai su, dès mon premier terrain prêter attention à la notion de « jeu » chez les Évenks. Je la remercie aussi tout particulièrement de la confiance qu'elle a su m'accorder dès le début de mes études, ainsi que de son amitié.

la vie, le suffixe *-kèn-* signifie « imitation de... » et *-pkè*, « rituel de... ». En somme, le nom lui-même signifie « rituel d'imitation de la vie » (Vasilevič G.M., 1957 : 152). Nous avons déjà rencontré cette racine *in-* « la vie » dans le chant cité en exergue au début de la thèse, au travers du mot *in-djanèl*, « ceux qui sont nés », « les vivants ». Dans ce chant comme dans bien d'autres, « la vie », « la survie » sont mis en relation directe avec le « jeu » *èvi-* : *bidjèrè sivun ηaryndun...*, « Vivent dans la lumière du soleil... », *ηènèdjènèl indjanèl...* « Vont ceux qui sont nés », *Ajamamat ηènèdjaktyn djulaski...*, « Qu'ils aillent (vivent) de l'avant (qu'ils survivent) pour le meilleur... », *Èvèηkil èvinmatyn èvidjènèl* « jouez les jeux des Évenks », etc.¹²⁶

Les informations que j'ai obtenues sur le terrain nomade et sédentaire sont bien moins timides quant à la relation entre *èvi-* / *ikè-* et les formes d'actions rituelles avec et sans chamane ; elles offrent de plus amples éléments de réflexion pour comprendre ce concept évenk de « jeu ». Les Évenks avec qui j'ai travaillé, ceux des autres groupes régionaux que j'ai rencontrés brièvement, ainsi que les Évènes que je connais m'ont permis de compléter les significations données par les dictionnaires autour de ces racines. Si, dans le langage courant de nos Évenks, *ikè-* est plus précisément utilisé pour désigner les actions de chanter et danser, il est également employé dans le même sens générique que *èvi-*.

Outre les significations ci-dessus proposées, les mots dérivés de ces racines désignent :

- Toutes les représentations d'esprits : celle de *baraljak* (l'esprit donneurs de gibier), celle des *sèvèkičan* (protecteurs du foyer domestique), tous les autres objets et figurines (anthropomorphe ou zoomorphe) réalisés ou nourris par le chamane pendant ou après ses rituels.

- Les jouets des enfants : les petits rennes en bois, les os d'animaux terrestres ou de poissons utilisés par exemple pour figurer un renne et son cavalier, les petits traîneaux, les fusils en bois, les poupées modernes ou en osselets de renne, les petits berceaux, etc.

Jouets d'enfant et figures d'esprits se désignent par le même terme *èvikan* (*èvikar* au pluriel).

¹²⁶ À propos de la racine *in-*, « la vie », voir « Les villages évenks de notre région : variations des adaptations ». On pourrait aussi penser que le verbe « rire », « se réjouir » *injè-da* vient de cette même racine. Si c'était le cas, on pourrait le décrypter ainsi : *in-jè-* et, par conséquent traduire littéralement l'expression *injè-mo* (« c'est très drôle ! », « c'est très amusant ! ») de la façon suivante : « cela donne envie de vivre », puisque le suffixe *-mo* désigne l'envie de quelque chose : *u:-mo* (envie de boire de l'eau), *djè-mo* (envie de manger), etc.

Voici une histoire de terrain très révélatrice quant à la signification de la racine *èvi-*. Vivant dans un campement nomade, j'avais accroché au dessus de ma couche, sur le pan de la tente, une peluche que mon père m'avait offerte. Cette petite peluche de couleur rouge et noire représentait une coccinelle. Entrant dans ma tente pour la première fois, deux anciens s'arrêtèrent net en apercevant la peluche. « Qu'est-ce que c'est ? », m'ont-ils brusquement demandé. Je répondis en évenk de manière anodine qu'il s'agissait d'un simple jouet d'enfant offert par mon père, sans savoir que le mot « jouet », *evikan* désignait aussi les figures d'esprits : *tar èvikan aminmi mindu buča*. Suivit une demi-heure de discussion autour de cette peluche, les anciens demandaient qui l'avait faite, pourquoi elle avait été faite, pourquoi je l'avais, etc. À la suite de cette discussion, malgré mon insistance pour dire qu'il ne s'agissait que d'un jouet d'enfant, les anciens se sont mis à soupçonner mon père d'être un « assimilé » chamane, et ils se mirent à me raconter en détail les rituels complexes d'antan, les constructions rituelles et figures d'esprits qui y intervenaient.

Nous verrons plus loin encore d'autres informations montrant le parallèle entre jeux d'enfants et actions rituelles avec ou sans chamane, mais continuons la liste des significations des termes dérivés des racines qui nous intéressent :

- Les dessins et motifs ou les actions de dessiner, orner les objets ou vêtements de motifs en fourrures, en bandes de tissus de couleurs ; en gravant le bois, le métal, l'écorce de bouleau ; en utilisant la teinture à l'ocre rouge et noire, etc. Nous avons vu en deuxième partie que les motifs présents sur les objets et figures d'esprits de chasse et de renniculture étaient considérés comme ayant une efficacité symbolique.¹²⁷
- Les contes, légendes, récits ou les actions de conter mythes, légendes et épisodes de chasse chanceuses ou drôles lors des palabres nocturnes entre chasseurs.
- Les premières luttes des rennes domestiques et sauvages juste avant la période de reproduction. Lorsqu'il s'agit des vrais combats pendant le rut, les Évenks utilisent le verbe *kuhi-da* (se battre, lutter).
- Les sauts, les glissades des tous jeunes bébés rennes sur les dernières neiges et glace, ainsi que les sauts et courses folles des rennes adultes en hiver, les jours de grands froids.
- Les jeux de cartes (avec ou sans mise), d'osselets, de ficelles, etc.
- Le gain au jeu : par exemple, pour dire qu'un joueur de carte a gagné un certain nombre de points, on dit *ady-vè èvičas* ? Combien [à l'Accusatif] as-tu « joué ».
- Un téléviseur ou une radio allumée

¹²⁷ Cf. Chapitre sur la chasse : « *Sijkèn, sijkèlavun, majin...* », chapitre sur la renniculture : « Soins et rituels pour les rennes domestiques ». Voir aussi en troisième partie : « Variation de deux gestes rituels... », « *Ulgani-da* chez les nomades » et en particulier l'intervention des tapis *namu* dans le rituel collectif printanier *sèvèkan*.

- Ce que j'ai appelé les « soûleries raisonnées » ayant lieu lors du rituel collectif de la fête des éleveurs de rennes (*uktèvun*), mimant une chasse collective chanceuse.¹²⁸ Sont également considérés comme « jeu », les dons d'alcool au foyer domestique. En revanche les autres consommations d'alcool, ayant lieu dans un cadre plus ordinaire ou relevant de l'autodestruction ne sont pas du tout considérées comme « jeux » et sont mal vues.

Chacune de ces actions, objets ou personnages désignés par les dérivés de la racine *èvi-* (et – *ikè*) peuvent être exprimés par un ou plusieurs termes particuliers.

Pour désigner précisément le chant, ou l'action de chanter, on peut dire *ikè-da*, *èγè-da* ou préciser encore de quel chant il s'agit, comme par exemple *dèvjèdè-da* : « réaliser la ronde chantée à répons dont le refrain est *dèvjèdè* ».

Si *èvi-* désigne les actions du chamane, son rituel, ses chants, danses et mouvements, comme les objets qu'il fabrique ou qu'il anime en les nourrissant, il existe aussi d'autres termes.

Les Évenks avec qui j'ai travaillé utilisent aussi :

-le verbe *sama-da*, venant du mot *saman* (« le chamane ») pour désigner les actes rituels du chamane.¹²⁹

-le verbe *nimja-da*, qui dans certains contextes d'énonciation désigne tantôt le rituel chamannique dans son ensemble, tantôt uniquement la partie contée du rituel (celle où le chamane relate sa route, sa rencontre avec les esprits et raconte aux participants ce qu'il en a obtenu). Issu de la même racine, le mot *nimja-kan* sert tantôt à désigner la partie contée du rituel, tantôt les anciens lieux de rites collectifs chamaniques avec constructions rituelles massives qui sont restés dans la taïga.¹³⁰ Ces lieux rituels portent encore le nom de *èvikit* (lieu à « jeux »).

Dans la littérature ethnographique, on trouve, entre autres sources :

-Pour « chamane », les mots *jajan*, *samaldy*, *saman*, *ičèrimni*, *xiruri*. Les deux derniers termes signifieraient « devin » (Vasilevič 1969 : 244 ; 1959 : 158).

-Pour « chamaniser » Vasilevič donne les verbes : *jaja-* (d'où viendrait *jandy* « chamaniser auprès d'un feu de camp »), *nimjan-* (désignant plus particulièrement la partie contée du rituel), *sèvèncè-* (désignant le moment où le chamane appelle ses esprits auxiliaires ou converse avec eux), *saman-* (désignant plus particulièrement les mouvements corporels du spécialiste rituel) (Vasilevič 1969 : 244 ; 1959 : 158). Mazin donne exactement les mêmes termes, mais apporte quelques précisions quant au sens de certains d'entre eux : *jaja-* désignerait précisément « la demande de « prospérité » faite envers le feu par le chamane », *sèvèncè-* serait le dépôt de graisse dans le feu et les fumigations de graisse, *saman-*

¹²⁸ Cf. « Village » : « Rituels collectifs ».

¹²⁹ Dans la première partie (« Les autres peuples toungouso-mandchous ») énumérant les points culturels communs entre les Évenks et les autres Toungouso-mandchous, j'avais précisé que le spécialiste rituel et le terme *saman* se retrouve dans toutes les langues de ces peuples (y compris en solon et en mandchou), le plus souvent sous la forme *sama(n)*, et plus rarement, sous ses variantes *šama(n)* ou *hama(n)* (Cincius 1977 : 59).

¹³⁰ J'ai évoqué l'importance de ces lieux de rituels pour les Évenks contemporains en deuxième partie. (Cf. « Calendrier des Évenks nomades » : « l'été », en note).

signalerait tous les mouvements corporels du chamane pendant le rituel, ou serait en fait composé de la racine *sa-*, « savoir » et du suffixe *-man* « prédisposé à agir » (Mazin 1984 : 103).¹³¹

Éveline Lot-Falck fut la première ethnologue française à étudier le terme *saman* et sa racine *sam-* et à en proposer une analyse sémantique dans les langues altaïques (Lot-Falck 1977).

L'analogie entre le jeu et l'action rituelle n'est pas le monopole des Évenks, loin s'en faut. R. Hamayon s'intéresse depuis longtemps à ce phénomène chez les peuples de Sibérie et a consacré plusieurs articles et chapitres aux relations entre la notion de jeu et le chamanisme (Hamayon 1990, 1992, 1992b, 1993c, 1995, 1999-2000). Cette analogie existe dans de nombreuses langues sibériennes. En iakoute par exemple, on trouve, autour d'une même racine *oj-* (semble-t-il commune à la plupart des langues turques), le terme « chamane » *ojuun*, « sauter, galoper » *ojut*, « dessins » *ojui*, « vif, fougueux » *ojunjax*.¹³² Chez les Tchouktches, d'après Virginie Vaté, la notion de jeu importe tant dans les techniques d'apprentissage que dans les rituels (A. Lavrillier & V. Vaté 2004). On retrouve aussi cette analogie chez des peuples d'autres régions du monde. Par exemple, S.J. Tambiah cite un terme indien qui signifie à la fois « rituel » et « jeux festifs », tandis qu'un autre terme désigne les jeux du quotidien (Tambiah 1981 : 117). En plus des articles déjà publiés dans des volumes antérieurs, les *Études mongoles et sibériennes* ont consacré un numéro spécial aux « jeux rituels ».¹³³

Mais revenons à notre sujet, le concept de « jeu » chez les Évenks. Je n'aurai pas ici recours aux typologies de R. Caillois (1958), ou de J. Huizinga (1951), car mon but n'est pas de distinguer ces « jeux » entre eux, mais au contraire de comprendre ce qui, dans la pensée évenke, les unit et en quoi ils constitueraient tous une action rituelle. De plus, les objets, personnages ou actions que les Évenks considèrent comme relevant du « jeu » dépassent de beaucoup les champs d'action des typologies de ces deux chercheurs. Je me contenterai donc ici de rassembler les données évenkes et d'en proposer une première analyse dans l'espoir d'approcher le plus possible ce concept évenk. Je laisse à mes recherches post-doctorales la restitution anthropologique de cette problématique chez les Évenks.

¹³¹ À propos des terminologies évenkes liées au chamane et à ses attributs, voir entre autres : -Vasilevič (1957 : 152-153 nbp) qui donne les noms des différentes pièces du costume, ainsi que les détails de sa coupe, et (1957 : 156 nbp) les termes et usages des attributs ; -Vasilevič (1969 : 244-245), à propos des noms des différents rituels chamaniques, et Mazin (1984 : 113-200) qui offre une riche analyse détaillée et commentée de plusieurs costumes et attributs de chamanes évenks-oročon. En français, voir aussi les riches travaux de L. Delaby (1976, 1978, 1980, 1998) et R. Hamayon (1990).

¹³² Ces informations sont issues d'un devoir réalisé en maîtrise pour le séminaire de R. Hamayon. R. Hamayon donne de plus amples détails sur la terminologie iakoute (1999-2000 : 22-24).

¹³³ *Études mongoles et sibériennes*, cahiers 30-31 (1999-2000), 438 p.

Voici un nouveau lien entre jeu et chamane. Selon mes informateurs, et selon un article de Vasilevič (1927), autrefois, encouragés et soutenus par les adultes les enfants « jouaient » au chamane. Ce jeu n'avait d'autre nom que celui de *šuoŋčukol* ou *šamaldirän*, signifiant « chamane », « chamaniser ». Pour ce « jeu », les adultes devaient obligatoirement fabriquer à la taille des enfants, costumes, tambour et autres attributs chamaniques nécessaires, en tous points semblables à ceux d'un chamane adulte (voir photo en annexe). Ils fabriquaient aussi des représentations en bois anthropomorphes (« ancêtres de chamane »), zoomorphes (oiseaux, élans, rennes, ainsi que quelques constructions rituelles avec perches et oiseaux). Vasilevič note que ces séances consistant à « jouer au chamane » avaient souvent lieu lorsqu'un adulte ou un adolescent « ne pouvait se rendre à la chasse, pour une raison ou pour une autre ». Pour ce jeu, les enfants installaient une petite tente autour de laquelle ils plantaient des représentations d'oiseaux et accrochaient des rubans de couleurs. Sous la tente à différents endroits, ils installaient des poupées en osselets de cervidés, habillées de tissus, représentant des « enfants ». Les enfants s'asseyaient en demi-cercle autour de celui qui allait faire le chamane. L'enfant-chamane, qui devait avoir entre 7 et 10 ans mettait son costume de chamane, se couvrait la tête d'un fichu, dont l'un des angles devait lui tomber sur les yeux. Un autre enfant faisant « l'aide du chamane » chauffait le tambour au dessus du feu. Les enfants (chamane, aide et assistants) mimaient alors avec précisions toutes les étapes des rituels chamaniques (des mouvements du chamane au lancer de battoir, en passant par l'appel des esprits auxiliaires). Vasilevič donne même un extrait des chants de l'un de ces enfants-chamanes et précise qu'elle n'a pu en retranscrire complètement le texte, car les enfants reproduisaient exactement la langue des esprits utilisée par le chamane adulte qu'ils voyaient souvent chamaniser. Pendant ce jeu, comme de coutume dans les rituels des grands, les enfants répétaient certaines phrases du chamane, souvent soutenus par les adultes présents sur le campement. Tous les gestes des rituels chamaniques des grands étaient ainsi reproduits par les enfants, y compris le don de graisse dans le feu, le lancer de flèche vers les esprits néfastes, la consommation de tabac par le chamane et les assistants. Vasilevič remarque que les enfants aimaient particulièrement ces jeux de chamane et conservaient précieusement dans des sacs fermés les costumes et attributs fabriqués. Dans certains campements, précise l'auteur, le tambour était remplacé par une poêle à frire et les figures d'esprits, par des copeaux de bois. Les enfants, volontiers soutenus par leurs parents, jouaient à ce jeu en été comme en hiver. De ces rituels chamaniques réalisés par les enfants les adultes attendaient une efficacité rituelle (Vasilevič 1927 : 30-32).

Parmi les autres imitations de rituels, les enfants jouaient aux rondes chantées à répons qu'ils devaient effectuer absolument en été, à la nuit tombée et jusque tard dans la nuit. Grâce aux extraits des chants improvisés des enfants que Vasilevič a notés, on comprend que les enfants appelaient des esprits à l'aide : « une grand-mère défunte », « une mère défunte » (ibid : 33-34). Reprenant entre autres cet article de Vasilevič, N.E. Ermolova ne niant par pour autant les aspects « imitatif » et « éducatif » de cette façon de jouer au chamane des enfants, souligne néanmoins que le chant de l'enfant-chamane reproduit le langage chamanique du spécialiste rituel adulte. Or, ce type de langage sert au chamane à appeler les esprits. Dans le chant de l'enfant chamane, les esprits sont appelés « grand-père élan », « oncle grand-corbeau », « père arbre », etc. Elle remarque aussi que les parents prêtent une attention toute particulière à ces jeux chamaniques d'enfants et y prennent une part active. Elle précise enfin que, pour les Évenks, les enfants se trouvent à la frontière entre les trois mondes, celui des vivants, celui où résident les âmes à naître et celui des morts, et que, par conséquent on leur prête des pouvoirs particuliers, comme par exemple, celui de prédire l'avenir. Ainsi, conclut-elle, les faire jouer au chamane serait aussi une manière d'agir rituellement (Ermolova 1996 : 38-41). Sur le terrain, j'ai noté les mêmes représentations concernant les pouvoirs particuliers des enfants. Tous les gestes des petits enfants sont guettés, observés et interprétés comme des signes de chance à la chasse, de la venue d'un invité lointain, d'un mauvais présage, etc.¹³⁴

Il n'y a pas que les enfants et les adultes qui « jouent », il y a aussi les personnages des mythes et légendes. Les exemples sont plus que nombreux, mais voici quelques extraits : « Il y a fort longtemps, quand la terre n'était qu'un tapis en peaux, quand le ciel était grand comme un œil d'écureuil, vivaient deux gars, *Torganèj*, l'aîné et *Čanikèj*, le cadet. Les jours duraient une minute, les nuits une année. Ayant grandi, l'un d'eux se fabriqua des 'jouets' (*èvikar*) et un arc, et c'est ainsi qu'il devint un chasseur chanceux et pu nourrir son frère. » (Vasilevič 1966 : 111-263)

« Le fils de *Torganèj* et d'une jeune fille-cygne *Čirkimaj*, grandissait chaque nuit. Pour qu'il devienne chasseur, *Torganèj* lui fabriqua des 'jouets' (*èvikar*) et un arc. C'est depuis ce temps que l'enfant ne laisse plus aucun oiseau voler au dessus de sa tête et qu'il est devenu un chasseur chanceux avec toutes les espèces de gibier » (Vasilevič : 114-266).

G. Kèptukè cite plusieurs extraits de mythes de création au début desquels les héros féminins ou masculins se rendent dans le « monde supérieur » pour y apprendre « toutes sortes de 'jeux' » (matériaux de Vasilevič 1966 : 47, 205) ou pour y « réaliser des 'jeux' » avec les

¹³⁴ J'ai donné quelques exemples montrant l'association symbolique entre petits enfants et chance à la chasse, dans le chapitre sur la chasse, cf. « Les signes de chance à la chasse ».

personnages vivant dans le monde supérieur (matériaux de Vasilevič 1966 : 49, 206-207) (Kèptukè1996 : 69-70). Malheureusement, il est rarement précisé de quels « jeux » il s'agit, puisque les termes utilisés dérivent tous de la racine *èvi-*.

À la lumière des exemples ci-dessus exposés, on voit bien à quel point, sémantiquement et formellement le « jeu » est analogue au rituel dans la pensée évenke.

Mais qu'est-ce qui, pour les Évenks unit toutes ces formes de « jeu » et qui pourrait nous permettre de comprendre ce concept ?

Il semble que l'on puisse réunir ces formes de « jeu » évenk sous une série de verbes : « imiter », « figurer », « représenter », « symboliser », ce que je vais essayer de montrer.

Les chants, les danses et les rituels expriment les sentiments, les souhaits et les espoirs avec des mots, des gestes et des sons. Il n'est sans doute pas innocent qu'en un même verbe les Évenks désignent à la fois les chants et les danses. Les textes des chants, par essence rituels, sont littéralement truffés de termes dérivés des racines *èvi-* et *ikè-*.

Ceci nous amène à prêter attention à cette représentation qu'ont les Évenks des mots et paroles prononcées, comme ayant un pouvoir incontestable. Pour eux semble-t-il, il n'y a pas de doute que « dire, c'est faire », selon l'expression de J.L. Austin (1962). Cette croyance dans le pouvoir des mots prononcés est particulièrement présente chez tous les peuples de Sibérie, en réfèrent, entre autres les travaux de D. Zelenin (1930, 1930*b*). Chez les Évenks avec qui j'ai travaillé, à la fin de chaque chant ou ronde chantée à répons (qui contiennent tous des vœux de bonne vie et de procréation du groupe humain et du troupeau), l'assistance se doit de dire *O tèdjè tèdjè !* « En vérité c'est vrai ! » ou *Èlèkin èlèkinayanda tèdjèmè !* « C'est bien ainsi, il en sera ainsi en vérité ! ». Témoigne encore de la force de cette croyance, l'habitude qu'ont les Évenks de faire attention aux mots qu'ils prononcent : les promesses doivent être obligatoirement tenues ; et, on ne doit pas se souvenir à voix haute des maladies, des infortunes, des siennes comme de celles des autres, ni souhaiter malheur à quelqu'un à voix haute, etc., sous peine de les voir prendre forme dans la vie.

Ainsi, pourrait on en déduire que « représenter, c'est faire » ou encore « représenter, c'est suggérer pour provoquer ». Ceci se ressent dans un petit rituel évenk et évène où interviennent sautellement d'un enfant, chants de la mère, divination et appel de la chance à la chasse. Lorsqu'une femme reste seule sur le campement avec un petit enfant, pendant qu'un homme est à la chasse, elle se prête souvent au « jeu » suivant : elle saisit l'enfant sous les

aisselles et le maintient ainsi en l'air à bout de bras devant elle. Les pointes des pieds de l'enfant doivent effleurer les genoux de la femme. Elle se met alors à chanter : *Čulugdu ! čulugdukèl ! Amas bèjunè va:rèkin, omunna djabdiŋap, čulugdukèl !*, « *Čulugdu* [esprit à un œil, une jambe et un bras ; sautiller d'une jambe sur l'autre] ! Sautille d'une jambe sur l'autre ! Si ton père tue du gibier, nous en mangerons un ! Sautille ! » Si l'enfant saute avec empressement d'une jambe sur l'autre, c'est que la chance sera au rendez-vous. Selon les Évenks, ce petit rituel a une double fonction « On fait ça pour que le père de l'enfant ait de la chance à la chasse et aussi pour savoir s'il a tué ou non »¹³⁵ Ainsi, dansant, comme les Évenks font parfois danser leurs représentations d'esprits donneurs de gibier, l'enfant se réjouissant appelle la chance à la chasse pour son père. Si au contraire l'enfant ne danse pas, le chasseur reviendra bredouille.

Il n'est sans doute pas nécessaire d'insister sur le fait que les rituels représentent des relations, des rapports de force avec les esprits, ainsi que des victoires sur eux, etc.¹³⁶

Jouer comme des enfants, c'est représenter tous les aspects de la vie des adultes et exclusivement son côté positif : une chasse chanceuse avec une caravane de rennes en bois, chargés de boîte d'allumettes coupées en deux et remplies de mousse rouge représentant la viande ; une nomadisation ; un troupeau de nombreux petits rennes en bois de tous âges et les sexes ; un repas collectif copieux ; un petit berceau avec des poupées pour représenter les futurs membres de la famille ; et, on l'a vu, autrefois, les rituels du chamane pour la survie de la société. Je me souviens d'une année particulièrement difficile en milieu nomade où la disette régnait, aucun gibier ni poisson ne voulait se laisser prendre. J'ai entendu souvent les adultes dire aux enfants sur un ton mi-plaisant, mi-sérieux : « Allez-donc jouer à la chasse, que la chance nous revienne ! »¹³⁷ Un autre détail confirme encore l'analogie évenke entre « jouer d'enfant » et « rituel » : le suffixe *-kan* désigne aussi bien les jouets des enfants (*bèjè-kan*, *oro-kon*, poupées humaines et petits rennes en bois), que les rituels (*sèvè-kan*, le rituel collectif printanier décrit par Mazin, *bèju(t)-kan*, les deux rituels de chasse, etc.), ainsi que les représentations d'esprits (*èvi-kan*, « représentation d'esprit »).¹³⁸

Jouer à des jeux : c'est mettre en scène des situations appelant des choix stratégiques familiers aux nomades, et des rapports de force entre les participants. Ils sont aussi l'occasion

¹³⁵ J'ai déjà évoqué ce rituel dans « Signes de chance à la chasse ». Il serait tentant de faire le parallèle entre le nom de cet esprit *čulugdu* et celui des motifs en noir et blanc, -(dont j'ai parlé dans « *Sijkèn, sinkèlavun, majin...* » et « Soins et rituels pour les rennes domestiques »)-, *čutulè/čulèktè/sjurèktè* et qui désigne aussi la végétation printanière.

¹³⁶ Voir aussi « Quatre catégories de gestes rituels : ce qu'ils représentent »

¹³⁷ J'ai donné plusieurs exemples de ces jeux d'enfant porteurs de chance à la chasse dans « Rituels pour faire venir et revenir la chance à la chasse »

¹³⁸ Cf. « *Ulgani-da* chez les nomades », « Rituels pour faire venir et revenir la chance à la chasse ».

de représenter la joie, les rires et autres effusions de bonheur, y compris l'idée de prospérité contenue dans la victoire ou le gain de quelque chose. Les jeux de cartes, servent aussi on l'a vu de pratiques divinatoires avant le départ pour la chasse. Les chasseurs choisissent pour ce faire des patiences à fort taux de réussite. N'est-ce pas ici aussi une manière de « représenter » l'obtention de la chance, dans le but de l'obtenir dans la chasse ?!¹³⁹

Jouer d'un instrument, pour les Évenks, c'est principalement imiter des bruits connus. Traditionnellement les Évenks n'ont d'autres instruments que le tambour du chamane, les appeaux et quelques objets à sonnailles dont la plupart ont une fonction dans la vie courante (sabot de rennes fixés sur le sac à sel, servant à appeler le troupeau dans l'enclos, ou attachés sur le bâton du berger pour guider le troupeau). Ainsi, les instruments de musique des Évenks imitent les animaux sauvages pour les faire venir et permettent ainsi la chasse, les bruits d'un troupeau de renne au gallop pour faire rentrer les rennes dans l'enclos. Au dire des anciens, les battements de tambour du chamane produisent des sons qui « attirent les esprits auxiliaires du chamane ». Pendant le rituel, les battements représentent les différentes étapes du voyage du chamane. Parallèlement, le tambour représente tantôt la barque, tantôt la monture du chamane, etc. Je me rappelle une discussion entre le chamane Savej Vasil'ev et le jeune chanteur évenk Evgenij Markov. Après avoir écouté les chants modernes évenks à la guitare, le chamane dit au chanteur : « Continue de chanter, ne cesse jamais de 'jouer', les nôtres vivront bien grâce à tes chants. Quand tu chantes, cela me rappelle une rivière et le chant des oiseaux, tes paroles sont bonnes. Toi et moi nous sommes pareils. Continuons à 'jouer' ».

Chamaniser, c'est représenter un voyage dans les différents « mondes » de l'univers et des rencontres avec différents esprits. On a vu aussi dans les descriptions des rituels d'antan (*ikènipkè* ancien et *sèvèkan*) que chamane et participants représentaient par leurs chants, danses et mouvements, la poursuite et l'obtention de gibier, l'obtention d'un troupeau de rennes imaginaire et d'âmes à naître sous forme de poils, etc. Chamaniser, c'est aussi représenter avec les mots, et dans un double sens. En effet, la langue rituelle des chamanes doit être constituée principalement de métaphores, où par exemple, au lieu de dire « filles », on dit « ciseaux », et « couteaux » au lieu de « garçons ». D'après les informateurs de G. Kèptukè, plus les paroles du chamane sont remplies de métaphores, plus ses paroles produisent une harmonie sonore, plus le rituel est censé être efficace (Kèptukè 1996 : 20).

¹³⁹ Cf. « Les signes de chance à la chasse »

Dessiner, orner de motifs, c'est représenter différentes choses. Selon les couturières, chaque motif représente quelque chose de précis, comme un troupeau de rennes, des soleils, des jours et des nuits, des gibiers petits et grands, des araignées protectrices de foyer domestique, des couleurs vives figurant la vie, etc. Représenter tout ceci sur ses costumes, vêtements, chapeaux et bottes, affirment les couturières et les hommes, « c'est faire en sorte d'avoir des rennes, de vivre longtemps, d'avoir de la chance à la chasse, d'avoir une famille en bonne santé et d'avoir tout ce qu'il faut pour bien vivre ! » Je rappelle ici ce discours des Évenks nomades et sédentaires en relation avec leur vie jugée plus difficile aujourd'hui qu'autrefois : « Nos ancêtres vivaient bien, toutes leurs affaires, de leurs couche à leur chapeaux, en passant par leur sacs de transport étaient décorés de mille couleurs et motifs. Ils vivaient dans les couleurs et la beauté. Aujourd'hui, nous ne nous décorons presque plus, c'est pour cela aussi que nous vivons mal ! » Ce n'est sans doute pas par hasard qu'aujourd'hui au village ou dans la taïga les petits enfants portent les habits les plus décorés. En évenk, il est un seul mot pour dire la « beauté » des choses et le « bon », « le bien » de la vie, c'est *aja-*. De plus, c'est bien souvent à la naissance d'un enfant, ou lorsqu'un couple se marie, que les anciennes leur offrent un ou plusieurs tapis en marqueterie de peaux richement décorés (*kumalan*). Enfin, nous avons vu en fin de deuxième partie que les intellectuels des villes tenaient tout particulièrement à avoir de riches costumes à qui ils prêtent une certaine efficacité rituelle.¹⁴⁰ Ici encore, je rappelle le rôle symbolique du motif *čutulè* cité plus haut, porté par le chamane (sur ses costume et coiffe), par les jeunes fiancées d'autrefois, par les rennes sacrés et présents sur de nombreux objets de la vie courante.¹⁴¹

Conter des mythes, des légendes et des récits de vie, c'est représenter avec des mots et des chants la vie des héros, en imitant leur voix et le début de la vie des humains. Les mythes et légendes *nimjakan* ne sont pas, loin s'en faut, dépourvus d'efficacité rituelle aux yeux des Évenks. En témoigne le fait que les intellectuels laissent aux spécialistes le rôle de conter.¹⁴² G. Kèptukè (1996) mentionne plusieurs informations prouvant l'efficacité rituelle attendues des contes et légendes. L'un des conteurs avec qui elle a travaillé avait pour habitude, lorsqu'il était sur le front pendant la deuxième guerre mondiale, de se lancer dans le récit du plus long mythe qu'il connaissait, à chaque montée à l'attaque de son régiment et pendant les bombardements, se sentant ainsi protégé. Il dit même que l'un de ses esprits lui a

¹⁴⁰ Cf. « Ville » : « Gestes rituels et rites individuels »

¹⁴¹ À propos des aspects rituels du « coudre » et de l'ornementation chez un autre peuple toungouso-mandchou, les Nanaïs, et chez leurs voisins les Nivkhs, voir, L. Delaby (1998b).

¹⁴² Cf. « Ville » : « Gestes rituels et rites individuels »; troisième partie : « Une hiérarchie de charge symbolique parmi les rituels »

sauvé la vie en faisant tomber son casque pendant une attaque. Voulant aller le chercher, le conteur évita de justesse un tir de mortier. Enfin, j'ai dit que les palabres nocturnes relatant les chasses chanceuses ou drôles étaient considérées par les chasseurs comme permettant d'obtenir la chance à la chasse.¹⁴³

Faire des compétitions sportives, c'est représenter les danses et luttes nuptiales des animaux sauvages et domestiques, peut-être dans l'idée de provoquer leur reproduction et celle du groupe humain. Dans la taïga, les jeunes garçons aiment, à la veille de la période de reproduction de rennes, mimer l'encornement nuptial, en luttant avec les jeunes mâles (voir photo en annexe). De nombreux jeux évenks de compétitions sportives sont désignés par des termes qui ont pour racine des noms d'animaux et parmi eux de nombreux annonceurs de printemps.

Les sauts et courses folles des animaux sont des mouvements extraordinairement vifs et fougueux qui pourraient représenter la renaissance de la nature au printemps ou la force *sauvage* de la nature. Il est intéressant de remarquer que les danses en discothèques sont aussi appelées « jeux » (*èvi-*). Quelle que soit son appartenance culturelle, plus la musique émise en discothèque ou sur les scènes de spectacle des nouveaux rituels collectifs a un rythme rapide, plus elle plait aux anciens. C'est ainsi qu'à l'arrivée de la musique techno, les nomades et les anciens s'étaient écriés : « ce sont de bons 'jeux' ! ».

La nature *buγa* « joue » : c'est ce que disent les Évenks parlant des peintures rupestres à l'ocre, des arcs-en-ciels, des lieux particulièrement beaux, etc.¹⁴⁴ Nous avons vu que selon les Évenks, ces peintures rupestres montrent l'avenir. Pour les Évenks, la nature « représente » donc aussi. Peuvent également se rapprocher de ceci certains jeux avec les insectes que j'ai cités dans la description du calendrier des nomades, en particulier, celui avec la coccinelle, l'insecte chamane.

Semble alors parfaitement s'intégrer à cette liste des « jeux », « **les jouer** » des **Évenks sédentaires**. Ils sont constitués de toutes les formes de « jeux » évenks et en particulier de ceux qui constituent ma quatrième catégorie « des rituels qui représentent les rituels ».¹⁴⁵ Même si le fait de 'représenter des rituels' en soi et de 'représenter des rituels au sein des rituels' est présent chez les nomades, par exemple dans le jeu des enfants-chamanes,

¹⁴³ Cf. « Calendrier des Évenks nomades », « Notion de « tuer » ou l'expression de la chasse chanceuse »

¹⁴⁴ Cf. « *Ulgani-da* chez les nomades »

¹⁴⁵ Cf. « Une hiérarchie de charge symbolique parmi les rituels », « Quatre catégories de gestes rituels : ce qu'ils représentent », « Rituels des nomades, rituels des sédentaires : questions d'esprits ? »

dans l'*ikènipkè* ou dans le rituel *bèjutkan*¹⁴⁶ que l'on m'a raconté (où tous les rituels post-mortem du gibier et ceux de son partage sont mimés), il n'en reste pas moins qu'aujourd'hui 'représenter les rituels d'antan' semble constituer l'essentiel des rites des sédentaires. Au sein d'un même rituel collectif, les sédentaires multiplient différents modes représentatifs : les rituels traditionnels, les mises en scène théâtrales de chamanes ou de rituels oubliés (comme la fête de l'ours) et parfois même des documents audiovisuels montrant des rituels. Même si, plus les Évenks s'urbanisent, on l'a vu, plus ils préfèrent à toutes les formes de « jeux », celles appartenant à la « tradition des ancêtres » (selon leur expression) et excluent les « jeux » hérités des allochtones (musiques et concerts modernes, volley-ball, etc.), les modes représentatifs qu'ils utilisent dans leurs rituels relèvent tous de la logique évenke du « jeu ».¹⁴⁷ Nous verrons que cette profusion de modes représentatifs, en somme de « jeux », semble être en rapport avec la diminution, voire la disparition des chamanes.¹⁴⁸

En somme, « jouer » pour les Évenks ne serait autre que « représenter » ? Mais pour eux « représenter », « jouer », ne peut être futile ou anodin, ils en attendent toujours une certaine efficacité rituelle. Ainsi pour les Évenks, de même que « dire, c'est faire », « représenter », c'est « rendre présent », c'est « animer » (imiter la vie) et, ainsi, pour eux, « jouer », c'est somme « faire, créer ».

« Créer », « faire », semblent justement nous renvoyer à l'autre concept essentiel chez les Évenks, dont nous verrons qu'il est intrinsèquement lié à la notion de « jeu ». *O-da* est un verbe évenk qui signifie « faire », « créer », « agir », « devenir » et le concept qui nous intéresse se dit *onnir*. Ce concept permettra d'envisager les « jeux » évenks sous un autre angle d'approche et de proposer un lien encore plus fort entre « jeux » et « perpétuation de la vie »

On retrouve de manière éparse, dans les différentes formes de « jeux » des Évenks, les intentions rituelles que Roberte Hamayon dégage de ses données dans ses travaux sur la notion de « jeu » (cités ci-dessus), comme par exemple « réjouir les esprits », « se donner une chance d'être le plus fort », « exprimer un optimisme volontaire », « jouer

¹⁴⁶ Cf. « Rituels pour faire venir et revenir la chance à la chasse »

¹⁴⁷ Cf. Deuxième partie, « Ville » : « Rituels collectifs », troisième partie : « La nature pour cathédrale », « Rituels des nomades, rituels des sédentaires : questions d'esprits ? »

¹⁴⁸ J'ai développé cette idée dans lors du séminaire « Pratiques rituelles contemporaines en Sibérie » (Lavrillier A. & Vaté V. 2004).

pour faire jouer les esprits » et bien sûr, « le jeu de la vie et de la mort », ainsi que l'expression de « vivacité » par les sauts, les bonds et autres mouvements saccadés. Le matériel évenk semble montrer particulièrement bien l'équation contenue dans l'analogie entre « jeu » et « rituel ». Ce matériel répond aussi à la question, sur laquelle R. Hamayon termine son article de 1999-2000, où elle propose déjà « représenter » comme sens commun des « jeux » dans le monde altaïque : « Qu'en est-il des autres modes de représentation symbolique que sont les discours, la peinture, la sculpture, etc., dans ces régions ? Une parole rituelle, une peinture rituelle, peut être performative, elle peut valoir une action. Sera-t-elle pour autant qualifiée de 'jeu' ? » (1999-2000 : 39). Eh bien, oui, chez les Évenks, c'est effectivement le cas, c'est ce que nous avons vu et c'est ce que nous verrons aussi à travers le concept d'*onnir*.

Il y a encore beaucoup à dire sur le « jeu » chez les Évenks, mais je réserve cette question aux recherches post-doctorales.

2.3 « *ONNIR* » : EMPREINTE HUMAINE ET PRESENCE D'ESPRITS

Je ne maîtrise pas encore complètement ce concept d'*onnir* omniprésent chez tous les Évenks. Dans ce travail, on l'a vu apparaître à plusieurs reprises, chez les Évenks nomades, villageois et urbains. Chez les nomades, ce concept se dévoile dans les rituels, croyances et interdits de chasse, de renniculture et de la vie domestique. Chez les villageois, ce concept est présent dans les rituels collectifs et individuels, tandis que chez les citadins, il transparait dans les rituels collectifs.

Cet *onnir* apparaît telle une empreinte humaine, que toute personne (et ou animal) laisse sur ce qu'elle touche, chasse, revête, utilise, élève, consomme, piétine, enjambe, etc. ; « empreinte » qui agit de manière bienfaisante ou au contraire malfaisante, et qui perdure même après la mort de cette personne. Chaque personne a son *onnir* particulier, en fonction de son âge, de son sexe, de sa capacité à procréer, de ses pouvoirs et talents particuliers. Ces *onnir* sont qualifiés tantôt de « lourd », tantôt de « léger », tantôt de « bienfaisant », etc., mais les qualificatifs « lourds » et « léger » ne sont pas équivalents à une opposition « mauvais » et « bon », « positif » et « négatif ». En effet, « lourds » sont le chamane et la femme fertile, qui pourtant ont respectivement pour fonction d'agir pour le bien de la société et d'assurer la reproduction humaine, « lourds » aussi sont les individus à qui l'on prête des pouvoirs néfastes. L'*onnir* serait en fait une sorte de « charge » d'esprits (ou de principes) plus ou

moins puissants, pouvant agir positivement ou ayant un potentiel néfaste et qui serait propre à chaque individu.

Dans le domaine de la chasse, ce concept apparaît :

–comme empreinte humaine laissée sur les armes et vêtements de chasse par son utilisateur. C'est à cause de cette empreinte *onnir* que, récupérant une nouvelle arme, les Évenks s'enquière de suite de l'*onnir* de son précédent propriétaire : *on-kè tar bèjè onnir-i-či ?*, « Quel est l'*onnir* de cette personne ? » (littéralement : avec quel *onnir* est cet individu) S'ils apprennent que l'arme appartenait à un défunt mort tragiquement, ou que son ancien propriétaire avait des pouvoirs particuliers, ils la refuseront.¹⁴⁹

–comme empreinte sur la viande du gibier de chaque chasseur. Pour les Évenks, c'est de l'individu chasseur que dépendent la qualité, le goût et la tendreté de la viande.¹⁵⁰

–dans les interdits d'enjambement ou de piétinement des objets de chasse, de la viande et du sang. Selon les Évenks, les individus ont des *onnir* plus ou moins « lourds » selon leurs âges et sexes. Schématiquement, les plus « légers » de tous sont les enfants qui ne marchent pas encore, et parmi les plus « lourds », on trouve la femme en général et la femme fertile en particulier, les anciens et le chamane. C'est pourquoi l'enjambement des objets ou produits de chasse par une femme est considéré comme plus dangereux que celui d'un homme.¹⁵¹

–dans l'idée que se font les Évenks des individus animaux sauvages et domestiques. De ces derniers, ils disent « Parmi les animaux, il y a «des individus de toutes sortes ». Par ces mots, ils désignent tant le renne domestique que les animaux sauvages qui rendent à l'homme ou à sa descendance directe (fœtus en particulier) les altérations corporelles (coups, yeux crevés, dépeçage maladroit, etc.) qu'il lui a fait subir de leur vivant ou de leur mort. Les Évenks précisent que « ces individus » animaux aux pouvoirs particuliers sont particulièrement nombreux et puissants chez les sauvages et surtout chez le gros gibier (élan, ours). Ces animaux sauvages aux pouvoirs particuliers se reconnaissent parfois aux os de formes étranges ou aux poches ovoïdes « contenant des poils de tous les animaux de la forêt » que l'on trouve dans leur carcasse. Posséder de telles amulettes, c'est s'assurer que tous les animaux de son espèce viendront à soi, car ils sont vus comme « maître » de leur espèce.¹⁵²

Dans le domaine de la renniculture, ce concept apparaît :

–comme une empreinte humaine agissant sur le troupeau de renne domestique. Voyant un troupeau maigre et malade, les Évenks disent que l'*onnir* de son propriétaire ou de celui qui s'en occupe est « lourd ». À ce genre de personne, ils refusent de prêter leurs rennes (en particulier de monte), persuadés de les récupérer malades, amaigris ou blessés. La qualité de l'*onnir* peut changer au cours de la vie ou des événements qui la constituent. J'ai cité un exemple où depuis la mort de leur père, - chasseur à la chance exceptionnelle et considéré comme chamane potentiel -, des fils étaient considérés

¹⁴⁹ Cf. « Dans les objets de chasse : esprits et empreintes humaines (*onnir*) »

¹⁵⁰ Cf. « Une empreinte humaine (*onnir*) sur la viande »

¹⁵¹ Cf. « La femme plus 'lourde' que l'homme »

¹⁵² Cf. « Des individus de toutes sortes chez les gibiers et les rennes domestiques »

« à *onnir* lourd », puisque que leur troupeau s'était mis à dépérir à vue d'œil et que tous les rennes qu'ils utilisaient se mettaient à maigrir ou étaient blessés.¹⁵³

–comme un principe se communiquant du soigneur aux rennes. Pour effectuer le soin printanier des rennes consistant à enfoncer une aiguille entre les côtes, les Évenks choisissent de préférence quelqu'un à corpulence grasse, « afin que les rennes qu'il soigne deviennent gras comme lui ».¹⁵⁴

–comme empreinte bienfaisante et contagieuse. Les Évenks estiment qu'un renne offert par certaines personnes connues pour les qualités exceptionnelles de leur *onnir*, et intégré au nouveau troupeau, apportera à ce dernier, santé et prospérité. C'est ainsi que offrant un renne, certains anciens disent « de nous à toi, par ce renne, ton troupeau sera grand et en bonne santé pour longtemps », transmettant ce faisant la bride de ce renne au destinataire du présent.¹⁵⁵

Ainsi de la qualité de l'*onnir* des gens qui s'occupent du troupeau dépend la santé des rennes domestiques.

Dans les interdits et rituels de l'espace domestique (milieu nomade ou villageois) ce concept apparaît :

–dans le principe du feu domestique, que les maîtres de foyer transportent avec eux, qui prend place dans les différents poêles qu'ils utilisent dans leur vie et qui, parallèlement, perdure sur leur emplacement de la tente *aran* (même après le déplacement de la tente et du poêle et, même après le décès des propriétaires des poêle et *aran*). Les qualités et pouvoirs de ce principe domestique dépendent de l'empreinte *onnir* des propriétaires de l'*aran*. En liaison avec les particularités de ces empreintes *onnir* attachées aux poêles et emplacements de tente, existent de nombreux interdits quant à la circulation (circumambulation, traversée, etc.) sur les emplacements de tente, sur le campement et quant à l'emprunt des poêles. Ces règles et interdits sont respectés avec la plus grande attention par les nomades, pensant qu'une transgression pourrait entraîner leur mort. Particulièrement dangereuses sont jugées les transgressions des règles de circulation sur les emplacements de tente (occupés ou vides) de certaines personnes à l'*onnir* exceptionnel, dits « gens avec *malu* ». Pour évoquer l'existence de ce type de personne, les Évenks utilisent encore l'expression « des individus de toutes sortes » ; expression utilisée pour désigner les animaux aux pouvoirs particuliers. Ces individus sont constitués des anciens (70-80 ans), des gens souffrant de maladies graves, des chamanes, des gens dans l'habitat duquel le chamane a joué, et des gens aux pouvoirs et talents particuliers.¹⁵⁶ Je reviendrai plus loin sur ces « pouvoirs particuliers ».

¹⁵³ Cf. « Usages du renne et symboliques »

¹⁵⁴ Cf. « Soins et rituels pour les rennes domestiques »

¹⁵⁵ La fonction du renne énoncée par ce discours ressemble à s'y méprendre à celle du renne sacré protecteur de troupeau (cf. « Deux sortes de rennes sacrés : *onjun* et *akta* »). Mais lorsque j'ai entendu cette phrase, il ne s'agissait pas à priori d'un renne sacré *onjun*.

¹⁵⁶ Cf. « Espace de tente : pérennité d'une présence et règles de déplacement », « Le feu : interdits, pouvoirs et transmission », « Toutes sortes de gens, avec et sans *malu* ».

–dans les interdits respectés en milieu nomade et sédentaire concernant les literie et effets des anciens. Il est interdit aux jeunes de revêtir les affaires d’anciens ou de se coucher, de s’asseoir sur leur literie, sous peine de maux de tête, et d’avoir « mal aux os », etc.

–dans l’obligation de donner aux anciens les fonds des bouteilles de vodka. Pour expliquer cette règle de consommation d’alcool, les Évenks disent que chaque consommateur laisse dans la bouteille « quelque chose de soi », qui n’est pas forcément bon à prendre. Il est donc jugé préférable que les anciens prennent sur eux ces principes laissés par chacun, puisque que les jeunes, comme disent les Évenks, « doivent encore vivre de nombreuses années ».¹⁵⁷

–dans les rituels de fumigation au lède des nomades, villageois et citadins. Ces rituels, ayant pour but de repousser quelques esprits indésirables¹⁵⁸, ont donc aussi un rapport avec le concept d’empreinte humaine *onnir*. Ils sont réalisés pour « effacer » l’empreinte d’un défunt laissée sur une arme, d’un défunt ayant habité une maison, etc. Selon les mots des Évenks, la fumigation au lède d’individus (ou d’animaux) a le pouvoir de les « alléger ». Il semble que l’expression évenke « alléger » désigne le fait de se débarrasser de certains esprits jugés potentiellement néfastes ayant pu se coller ou s’attacher à un individu¹⁵⁹

Ainsi l’*onnir* serait bien une « charge » et aurait une relation directe avec l’attachement d’esprits aux individus. Les nombre, qualité et puissance de ces esprits attachés aux personnes et composant l’*onnir* varieraient selon les individus. C’est en tout cas ce que semble prouver la liste descriptive des gens à *onnir* « lourd ». Dans cette liste, il me sera bien difficile de préciser de quels esprits il s’agit, pour la simple raison que les Évenks eux-mêmes ne le précisent pas toujours.

Je rappelle que « lourd » ne signifie pas forcément « néfaste » ou « négatif », mais plutôt « particulièrement chargé ». Le terme évenk, que j’ai traduit par « lourd » en rapport avec l’*onnir* est *urgè*. Or ce terme signifie aussi « chargé » dans plusieurs sens. Par exemple, il désigne la femme enceinte, chargée du fœtus, mais aussi les représentations d’esprits. Selon Vasilevič, les chasseurs venant de nourrir à la fumée de graisse la représentation de l’esprit donneur de gibier, disaient à propos de la figure d’esprit : *adavèl urgèllèn !* « elle s’est chargée de quelque chose », puis prenant une autre voix pour parler à la place de l’esprit : *amakan bultadjèp*, « bientôt, nous allons avoir du gibier » ; ce faisant, ils faisaient danser la représentation d’esprit (Vasilevič 1930 : 59).

Les individus dont l’*onnir* est considérée particulièrement chargée sont, chez les animaux, ceux qui ont le pouvoir de rendre (de leur vivant ou après leur mort) les maux qu’on leur a fait

¹⁵⁷ Cf. « Toutes sortes de gens avec et sans *malu* »

¹⁵⁸ Cf. « Variation de deux gestes rituels (rubans et fumigation au lède) »

¹⁵⁹ Cf. « Anatomie des reconstructions », en particulier l’analyse du rituel de l’arc *čičipkan* contemporain.

subir, ou qu'on a fait subir aux autres de leur espèce, et ceux qui ont le pouvoir d'attirer vers le chasseur qui possède une partie de leur corps, tous les autres de leur espèce. Chez les humains, il s'agit du chamane et des anciens, qui tous ont des contacts particuliers avec les esprits puisqu'ils effectuent de nombreux rituels importants. Les femmes fertiles font aussi partie de cette liste. Nous avons vu que toutes les femmes avaient des rapports particuliers avec l'esprit de leur foyer, et que la fertilité était vue comme un rapport supplémentaire avec les esprits. Elles sont aussi perçues comme particulièrement « chargées » parce qu'elles cousent, décoorent, chassent et éduquent les enfants. Les autres personnes à *onnir* chargées sont celles qui ont des pouvoirs ou talents particuliers, comme prédire l'avenir, soigner ; ceux à « langue maudite », à qui il suffit de souhaiter, dans un accès de colère, un malheur à quelqu'un, pour qu'il se produise ; ceux dont il est interdit de dire du mal sous peine de souffrir soi-même ; les anciens ayant survécu à plusieurs de leurs enfants, à qui l'on prête le pouvoir « d'envoyer leurs cadets à leur place dans le monde des morts »;¹⁶⁰ mais aussi ceux qui montrent des dons particuliers pour le chant, la danse, les récits en tout genre, la musique, l'écriture, les « jeux » de stratégie, d'adresse, les compétitions sportives, le dessin, l'ornementation (couturières ou hommes aimant décorer leurs objets).

Et voilà qu'au travers du concept d'*onnir* nous voyons réapparaître nos « jeux » évenks : des rituels du chamane et des anciens à toutes les autres formes de « jeux » et d'actions rituelles. Serait-ce alors de ces esprits qu'ils auraient en eux, et qui composent leurs *onnir*, que les Évenks pensent recevoir leur capacité à « jouer » ? Mais quel est le rapport entre l'*onnir* –(qui on l'a vu est composé d'esprits bienfaisants ou potentiellement néfastes)-, les « jeux » et le principe évenk qu'il faut « jouer pour vivre » ?

C'est ici que je voudrais laisser les Évenks s'exprimer eux-mêmes sur la relation entre *onnir*, « jeux », actions rituelles et « agir pour la vie ». Il est sans doute intéressant de préciser que le concept d'*onnir* que je soupçonnais depuis mes premiers terrains, principalement au travers de l'étude des interdits de circulation, de piétinements, etc. dans l'espace domestique des nomades, me fut révélé par un étonnant fil d'Ariane, celui de la question : « Pourquoi, dans certains rituels, le chamane rentre non pas par la porte, mais par le pan arrière de la tente, le *malu* ? ». Ici, encore, j'ai préféré restituer l'ordre d'énonciation de la réponse, quitte à engendrer certaines répétitions, car on y voit bien s'entremêler chamane et gens ordinaires autour des notions de « jeux » et d'*onnir*.

« Le chamane rentre par l'espace *malu* de la tente lors des rituels difficiles pendant lesquels des esprits particulièrement puissants seront appelés. Or, l'entrée de la tente est piétinée par des tas de gens vivant sur le

¹⁶⁰ Cf. « Toutes sortes de gens avec et sans *malu* »

campement. Parmi ces gens, il y a 'toutes sortes d'individus' et les empreintes qu'ils laissent peuvent gêner le chamane pendant le rituel. Mais, personne ne passe par le *malu*, personne ne piétine cet endroit et rien ne pourra gêner le chamane. Chaque personne laisse derrière elle quelque chose de soi, qui est plus ou moins 'chargé' selon les individus. Par exemple, les anciens sont plus lourds que les jeunes, parce qu'ils ont vécu plus longtemps. Les adultes ont un *onnir* plus 'chargé' que celui des enfants, mais certains enfants ont un *onnir* 'lourd'. On le remarque souvent au fait que les habits se déchirent vite sur eux, on dit qu'ils 'brûlent' sur eux parce qu'ils ont beaucoup de force et de vivacité. Les enfants doués sont comme ça. Tous les Évenks ont un *onnir*, ce sont des esprits qui sont en eux, qui peuvent venir ou bien partir. Par exemple, quand on ne respecte pas un interdit, que l'on piétine un feu sur un ancien campement, un esprit de défunt s'attache à vous et on devient plus 'chargé'. Quand un esprit de défunt s'attache à l'*onnir* de quelqu'un, cette personne tombe malade ou bien tout ce qu'elle touchera, élèvera, etc., s'en trouvera affecté. C'est par la fumée de lède, le nourrissage du feu et le dépôt de rubans de couleurs qu'on peut en libérer son *onnir*. Le chamane est bien sûr plus lourd que tout le monde, il n'est pas comme tout le monde, son *onnir* est bien plus 'chargé' que ceux des gens ordinaires, il peut soigner les individus, il a tellement d'esprits aussi, et puis il a le pouvoir de 'manger' les autres, il peut aussi envoyer des maladies sur les gens et puis, **c'est le plus important, il a traversé sa propre maladie, il a gagné sur ses esprits, parce qu'il 'joue' plus et mieux que tout le monde.** Nous avons tout au moins un esprit en nous, mais le chamane, lui, il en a plein, c'est qu'il a été choisi par les esprits ; et en plus, il est toujours en train de traiter avec eux. **L'*onnir* est composé de toutes sortes d'esprits, dont certains qui peuvent nous aider, chacun a au moins un esprit auxiliaire. Cela se voit à ce que nous savons tous faire quelque chose : qui sait chanter, qui sait danser, qui sait écrire, qui sait décorer, qui sait raconter des histoires, qui sait chasser, qui sait soigner, qui sait faire des rituels, qui sait jouer d'un instrument, etc.** Le chamane, lui il a des esprits qui sont plus 'révélés' que chez les gens ordinaires. Nous avons tous des esprits, mais tous ne savent pas les utiliser, les révéler et tous ne savent pas les diriger. Le chamane, lui, il sait mieux que tout le monde se servir et diriger ses esprits. Il sait tout faire, il est maître dans tous les savoir-faire, de la menuiserie aux rituels, grâce à ses esprits il obtient des choses pour les hommes, il discute avec d'autres, il se bat encore avec certains et gagne contre eux, il voit ce que nous ne pouvons voir. Le chamane est plus 'choisi par les esprits' que les gens ordinaires. Et c'est ça qui fait qu'il est plus 'chargé', plus lourd que nous. La qualité, la puissance de l'*onnir* de chacun dépend du nombre d'esprits qui le composent, mais aussi de la manière dont chaque personne sait révéler ses esprits et s'arranger avec eux. Ainsi, **plus on prend de l'âge, plus on a de l'expérience, plus on sait faire des choses, plus les esprits prennent de la place et plus l'*onnir* devient puissant.** Plus les esprits sont nombreux et prennent de la place, plus l'*onnir* devient puissant, plus la personne ressent des maux, des troubles, plus elle souffre. C'est pour ça qu'en vieillissant on tombe malade et on éprouve des maux. Mais, **il faut apprendre à les révéler, à utiliser et diriger ses esprits. Si on ne dirige pas, si l'on n'utilise pas les esprits qui composent l'*onnir*, ils vous rongent de l'intérieur et on souffre.** C'est comme une force bouillonnante contenue. C'est pour ça que le chamane doit 'jouer' régulièrement, même si on ne lui demande rien, si non il tombe malade et finit par mourir.¹⁶¹ **Pour les anciens, mais aussi pour les gens ordinaires, c'est pareil, il faut chanter, danser, décorer, faire des rituels, 'jouer' en somme, pour révéler et diriger les esprits qui**

¹⁶¹ Tous les Évenks connaissant ou ayant connu des chamanes, ainsi que le chamane Savej Vasil'ev s'accordent sur ce besoin vital de « jouer » régulièrement. J'ai déjà évoqué ceci, cf. « Ville » : « Valeurs et parcours de vie ».

composent l'*onnir* et c'est ainsi que les maux disparaissent et que nous avons tous le pouvoir de 'jouer' pour vivre. »

Le concept d'*onnir* et ses corollaires, ainsi que la notion de « jeu » méritent encore d'être approfondis, mais on peut déjà tirer plusieurs conclusions de ce discours, dont cette logique évenke : « plus on 'joue', plus on sait se servir des esprits qui sont en soi (*onnir*) et mieux on vit », logique qui traduit aussi une « obligation de 'jouer' pour vivre ». Ainsi « jouer » serait : « diriger ses esprits pour en faire quelque chose ». Quelle plus belle preuve de l'équation évenke « « jouer », c'est faire », et plus exactement « « jouer', c'est se donner les capacités de faire, de réussir » ?!

L'idée évenke qu'il faut « jouer » avec son *onnir* pour « faire », pour « devenir » se voit également dans la terminologie. Dans les dictionnaires on ne trouve pas ce terme avec la signification donnée par mes informateurs. *Onir* signifie « travail » (Vasilevič 1958 : 325) et *on'ir* en évène signifie « neige » (Cincius 1977 : 20). Néanmoins, tous les dictionnaires s'accordent autour des significations des dérivés de la racine *o-* qui semblent correspondre à notre concept. Le verbe *o-da* signifie « faire », « produire », « construire », « créer », « former », « devenir », « apparaître », « se trouver », « reprendre connaissance », etc. On trouve aussi *omi*, l'âme, la « force vital » qui se recycle d'une génération à l'autre (Vasilevič 1958 : 312-313, 323 ; Cincius 1977 : 3, 16).

On retrouve le même champ sémantique dans le verbe que j'ai noté sur le terrain, *objè-da* (à l'infinitif) désignant le fait, chez un chamane, un ancien ou un guérisseur d'avoir traversé, dépassé ses souffrances en devenant soi-même spécialiste rituel. On peut décomposer ce terme de la sorte *o-* (faire) *-b-* (suffixe réfléchi), *-djè-* suffixe imperfectif, en somme, *objè-da* signifie « se faire ».

Peut-être ce terme a-t-il une relation avec celui de *ona*, qui dans plusieurs mythes de création désigne les premiers hommes et animaux faits en terre glaise auxquels l'esprit créateur a insufflé la vie. Dans d'autres variantes, ces premières créatures portent le nom de *omi* qui est aujourd'hui, le nom de la composante de la personne qui se recycle entre la vie et la mort (Vasilevič 1959 : 177).¹⁶²

Tous les Évenks partagent cette conception de l'*onnir*, certains sédentaires apposent sur ce concept évenk des termes qu'ils ont tirés des discours New Age entendus, comme « *biopol* » ou « *aura* ».

¹⁶² Autour de cette notion d'*onnir*, il y a encore une autre piste que je suivrai dans mes recherches postdoctorales. Ce principe d'*onnir* pourrait être mis en relation avec celui de *musun*, que nous avons croisé plusieurs fois dans les descriptions de rituels données par la littérature ethnographique à propos des représentations d'esprits, des rennes domestiques sacrés et du rituel de *sèvèkan*. Selon Vasilevič, cette « force sacrée » (selon les termes de l'auteur) est aussi présente chez l'homme, en particulier chez les conteurs et chanteurs (Vasilevič 1957 : 173).

Ainsi cette notion d'*onnir* permettrait aux Évenks de perpétuer leurs actes rituels même si ils ne vivent plus de la nature, puisque l'on porte ses esprits avec soi. Néanmoins, les sédentaires, on l'a vu, ressentent le besoin d'aller en *espace naturel*, au sein de la nature, pour « jouer ». Penseraient-ils un lien, une relation étroite entre leur *onnir* personnel et l'environnement naturel, puisqu'il semble qu'ils ne conçoivent pas de « jouer » sans nature ? Ceci nous renvoie à une remarque que j'avais faite au travers de l'analyse des gestes rituels *ulgani-da* destinés aux esprits les plus puissants donneurs de vie.¹⁶³ Ces esprits dont le plus facilement nommable semble être *buya* offrent aux humains ce qu'il faut pour « jouer » : ils élisent parmi ces derniers des chamanes, leur attribuent des esprits auxiliaires ; aux gens ordinaires, ils proposent des couleurs pour décorer (fourrures, ocre rouge et noire, etc.), ainsi que différents talents pour « jouer ». Et c'est bien au printemps que les Évenks « jouent » le plus. Voilà que la boucle se boucle, que les esprits donnent aux hommes la vie et ce qu'il faut pour « jouer » et que les hommes « jouent » pour obtenir et conserver la vie. Semble ainsi également confirmée l'hypothèse que j'avais émise à l'issue de l'analyse des dépôts de rubans de couleurs en milieu nomade selon mon matériel : « le « jeu » évenk apparaîtrait donc comme une forme de combat des hommes et de certains esprits de la nature pour la vie et contre la mort.

Les concepts de « jeux » et d'*onnir* constitueraient donc l'essence même de l'action rituelle pour les Évenks, qu'ils soient nomades ou sédentaires et qui leur permet de continuer à agir rituellement pour vivre, tout en transformant et adaptant leurs pratiques rituelles, car pour les Évenks, tout le monde peut « jouer », personne n'est meilleur « joueur » que le chamane et les « jeux » du chamane ne sont rien sans les « jeux » des gens ordinaires. Chez les Évenks, un chamane n'est rien tant qu'il n'est pas reconnu par la société. Les informateurs m'ont raconté plusieurs histoires de chamanes en devenir qui, refusés par la société, étaient morts dans d'affreuses souffrances. Nous avons vu aussi qu'un chamane ne peut pas « jouer » seul, qu'il a besoin d'une assistance nombreuse.¹⁶⁴

Ainsi, faute de spécialiste rituel, refusant de se réinventer des chamanes à la différence des Iakoutes ou des Bouriates, tous les Évenks, -depuis les nomades dans leur quotidien sylvestre, jusqu'aux citadins dans leur cathédrale de nature-, « jouent » pour vivre, chacun à leur

¹⁶³ Cf. « *Ulgani-da* chez les nomades »

¹⁶⁴ Cf. « Ville » : « Valeurs et parcours de vie », « Rituels collectifs : récupération et reconstructions »

manière, par tous les moyens, anciens ou modernes, pourvu qu'ils soient avec l'environnement naturel (*Буҕа*).

	-Mode de subsistance -Mode de vie	-Valeurs -identités	-Groupes sociaux les plus souvent mentionnés	Formes des rituels	Domaines de réalisation	-Perceptions de l'espace environnant -relations hommes-espaces	Place du chamane	Place de la nature	Mode de transmission des savoirs évenks
<i>Taïga</i>	-Chasseurs et éleveurs de rennes -nomades	-Partage collectif -petits groupes nomades, -vague conscience pan-évenke	<i>Mata/nimak</i> Lignée, Lignage [Clan (alliance, ou conflit)]	Petits gestes individuels du quotidien	-activités de chasse, pêche, renniculture foyer domestique, cycle de vie	- l'environnement proche est considéré comme <i>sauvage</i> et doit être discrètement parsemé de zones <i>domestiques</i> -pas de propriété privée (sauf emplacement de tente <i>aran</i>)	Au quotidien dans les discours, rituels chamaniques lors du rituel collectif, la fête des éleveurs de rennes	Englobante, concrète et nourricière -on demande à <i>Buya</i> , la survie du groupe et la reproduction économique	-orale -par la pratique
<i>Village</i>	-Salaires et, pour certains produits de la nature en complément -sédentaires	-Partage, mais individualisation progressive, -village, région -conscience pan-évenke	Clan, lignage, lignée	-rituels collectifs -quelques rituels individuels au quotidien	-Loisir, réunion collective (printemps et été) - foyer domestique, cycle de vie	-l'environnement proche est considéré comme <i>domestique</i> et vidé d'esprits de la nature, donc, <i>quasi profane</i> . -l'espace <i>naturel</i> est donc considéré comme éloigné du lieu de vie ; espace rituel <i>sacré</i> choisi dans différentes portions de forêt en marge du village -propriété privée en espace <i>domestique</i> -pas de propriété privée de l'espace rituel	-plus rarement dans les discours -rituel collectif avec chamane, lors de la fête des éleveurs de rennes. -nouveaux rituels collectifs sans chamane, mais avec « <i>chamanes en devenir</i> » et/ou anciens. Profusions de « jeux »	-environnante, mais éloignée -concrète et idéalisée - on demande à <i>Buya</i> la survie du groupe humain et la réussite de sa destinée (réussite personnelle)	-orale -par la pratique -par les documents audio-visuels -plus rarement par l'écrit
<i>Ville</i>	-Salaires -sédentaires	-individualisme, réussite professionnelle -défense de la culture évenke -régionale -identité pan-évenke revendiquée	clan	-Rituels collectifs	-Loisir, réunion collective	-L'environnement proche et lointain sont considérés comme sur urbanisés, <i>sur domestiqués</i> , donc comme <i>profanes</i> ; espace rituel <i>sacré</i> choisi dans une forêt très éloignée du lieu de vie -espace rituel territorialisé, propriété privée -propriété privée de l'espace domestique	- nouveaux rituels collectifs sans chamane, mais avec « <i>chamanes en devenir</i> » et/ou anciens. -Chamane consulté en privé -Profusion de « jeux »	-lointaine et isolée -idéalisée et érigée en espace <i>sacré</i> , en idéaux dans les discours et en icônes sur les drapeaux -assimilée aux ancêtres -on demande à la « déesse » <i>ajin majin</i> de tenir les fils des destins (réussite personnelle)	-écrit -audio-visuel -par la pratique -plus rarement par l'oral

CONCLUSION

Au cours de ce travail de thèse, j'ai étudié les divers changements et transformations par lesquels sont passés les Évenks depuis l'installation de l'Empire russe, puis du régime soviétique en Sibérie, jusqu'à leur entrée dans l'économie de marché et la modernité. La sédentarisation partielle de la population imposée par le régime soviétique (qui a eu lieu dans les années 1940-1950 pour notre groupe régional) a peu à peu entraîné des subdivisions sociales qui, avec l'accès à la modernité, ont donné naissance à trois types sociaux distincts (nomades, villageois et citadins) fonctionnant de manière de plus en plus indépendante les uns des autres. Ainsi, le champ d'investigation ethnographique chez les Évenks contemporains offre la possibilité d'observer simultanément plusieurs étapes du passage d'une société holiste à une société moderne.

L'étude comparative de ces trois types sociaux a permis de mettre au jour des courants émergents dans les transformations sociales : apparition de l'individualisme et de nouveaux facteurs de distinction entre individus (souvent hérités des sociétés exogènes), installation progressive de relations d'argent entre Évenks et de la notion de propriété privée du sol, modification de la conception de l'identité ethnique et des groupes de parenté de référence, etc. La comparaison montre bien sûr aussi des changements dans les formes d'exploitation de l'espace avec l'apparition de nouveaux modes de subsistance d'où l'environnement naturel est de plus en plus exclu à mesure que les Évenks s'urbanisent. Ces changements entraînent une modification de la perception de l'espace environnant le groupe humain, et de la conception de la relation hommes-espace *naturel*.

La comparaison des rituels des trois types sociaux évenks montre également des changements et des transformations. On voit les pratiques rituelles se séparer peu à peu des activités quotidiennes de subsistance pour se restreindre finalement à deux rituels collectifs dans l'année, moments de loisir. Apparaissent des notions étrangères aux nomades comme celle de la distinction entre *profane* et *sacré*, celle de la nature érigée telle une cathédrale en territoire sacré, privé et fermé. De plus, il semble qu'aux esprits de défunts décédés de malemort tellement craints des nomades viennent se substituer, chez les citadins, des esprits d'ancêtres à vénérer. Dans les pratiques rituelles disparaît aussi peu à peu le domaine symbolique de la chasse qui se trouve supplanté par celui de la sphère domestique, etc. On voit aussi que les rituels collectifs des sédentaires acquièrent entre autres fonctions, celle de prouver aux populations allochtones l'existence d'une identité évenke ou de leur en délivrer

une image valorisante, en même temps qu'ils expriment une cohésion sociale de moins en moins effective dans le quotidien. On voit également apparaître une hiérarchisation en matière de charge symbolique au sein des rituels, où un même geste n'aura pas la même valeur s'il est pratiqué au sein d'un rituel collectif ou s'il l'est devant un auditoire majoritairement allochtone — auquel cas les Évenks n'en attendront que peu d'efficacité rituelle. De même, les intellectuels posent aussi des limites à leurs réinventions de rituels, s'autorisant à en réaliser certains eux-mêmes, tandis qu'ils laissent les autres, jugés plus délicats, au chamane traditionnel et aux anciens. (cf. tableau p. 515).

On voit aussi que les Évenks des trois types sociaux pratiquent tous un ensemble de gestes rituels, qui dans les milieux sédentaires subissent quelques conversions, se transposant sur des objets modernes, se déplaçant d'un type d'espace à un autre, etc.

En passant des nomades aux citadins, il semble que la notion de tradition puisse se conjuguer à l'infini, « inconsciente » chez les nomades, « consciente » chez les sédentaires, puisqu'ils l'expliquent et qu'elle émane alors de choix opérés, « récupérée » de la période soviétique, « retrouvée » grâce aux sources ethnographiques, « réinventée » en bien des aspects, mais toujours ajustée aux nouveaux besoins, acceptée ; et, en quelques années, les nouvelles pratiques sont dites « traditionnelles » par les Évenks pourvu qu'ils s'y retrouvent.

Au-delà de ces différences, ou grâce à elles au contraire, les Évenks se retrouvent dans leurs rituels conservés et modifiés, récupérés, retrouvés ou réinventés, semble-t-il, parce qu'ils partagent tous quelques principes essentiels persistants, qui prennent racine dans la tradition ancestrale de ce peuple nomade de chasseurs et éleveurs de rennes de la taïga. Ces principes, je viens de les exposer : il s'agit des notions de « jeu » et d'*onnir* - l'*onnir* étant cette charge d'esprits que chaque évenk pense avoir en lui, dont certains lui permettent de « faire », et avec qui il doit « jouer » afin de les diriger et de se donner les moyens d'agir rituellement. Ainsi, d'après ces deux concepts, gens ordinaires et chamane ont tous le pouvoir d'agir rituellement pour vivre. À l'analyse comparative des rituels des Évenks des trois types sociaux, il apparaît que le véritable partenaire de « jeu » est l'esprit générique qui symbolise la nature (*Buγa*). Dans la taïga, c'est la nature qui est réellement le partenaire du « jeu » pour les nomades, puisqu'ils lui demandent (ainsi qu'aux esprits qui la peuplent) du gibier, des âmes à naître pour le troupeau domestique, ainsi que la protection des vies humaines, tandis qu'elle l'est idéologiquement pour les urbains, puisqu'ils lui demandent la réussite de leur vie professionnelle et personnelle. C'est ainsi par exemple, que les citadins réalisent des rituels représentant une chasse chanceuse pour obtenir de la chance dans la vie. Dans cette relation de « jeu » entre humains et nature, le chamane « joue » bien du côté des

humains et ne se distingue des gens ordinaires que par le fait qu'il est vu plus puissant et « qu'il 'joue' mieux que les autres », comme disent les Évenks.

À travers la comparaison entre les rituels oubliés d'antan et les rituels contemporains des nomades, des villageois et des citadins, nous avons vu plusieurs points concernant les rôles du chamane et des gens ordinaires au sein des rituels. La littérature ethnographique nous indique que de nombreux rituels pouvaient être réalisés avec ou sans chamane par les gens ordinaires ou par un ancien. Selon les sources ethnographiques et mes matériaux de terrain, le chamane évenk ne peut « jouer » si l'assistance est jugée peu nombreuse. En effet, comme j'ai pu l'observer, pendant tout rituel chamanique, les participants prennent une part active, frappant eux-mêmes du tambour pendant que le chamane chante assis, répétant après lui, le retenant par la queue de son costume, l'habillant ou le déshabillant et, en fin de rituel, revêtant chacun à tour de rôle costume et coiffe et frappant du tambour « afin de faire revenir le chamane dans le 'milieu du monde', parmi les vivants ». Il n'est pas non plus de chamane sans l'acceptation de sa société, puisque ce sont ses membres qui lui fabriquent pendeloques, tambour, costume et autres attributs, à condition qu'il soit reconnu efficace. Ainsi, les « jeux » du chamane ne sont rien sans les gens ordinaires. Mais que sont les « jeux » des gens ordinaires, sans chamane ?

Aujourd'hui, les Évenks de Russie ne disposent, à ma connaissance, que d'un chamane, Savèj Vasil'ev, celui que notre sous-groupe régional a la chance d'avoir à sa disposition. Dans ce travail, je l'ai montré tel qu'il est, à la fois omniprésent et absent, vivant tout au long de l'année dans son campement nomade. Ce chamane est grandement sollicité, ses prédictions et discours sont repris et transmis de bouche à oreille, ses rituels se racontent en détails et sont interprétés. Parallèlement, il semble être toujours mis à l'épreuve à chacun de ses rituels, et est même parfois violemment critiqué ou encore éconduit lors de certaines de ses visites. En fait, à vivre parmi les Évenks, j'ai eu l'impression qu'ils n'avaient pas un, mais plusieurs chamanes. En effet, les discours sur les chamanes d'antan sont nombreux ; dans la taïga les chasseurs racontent voir les esprits des chamanes défunts sous forme animale ; et aussi, les Évenks aiment dire qu'un tel aurait pu être chamane, qu'un autre pourra peut-être bientôt devenir chamane, qu'un autre encore est mort parce qu'il n'a pas su gagner sur les esprits qui l'avaient élu pour devenir chamane, que les Évenks vivaient bien mieux quand ils avaient des chamanes. En outre, entre 1997 et l'an 2000, au moment du passage au nouveau millénaire pendant lequel les média russes ne cessaient d'annoncer la fin du monde, les discours, faits et prédictions d'un nomade « pseudo chamane », ainsi que des légendes reconstituées sur la renaissance d'un chamane défunt, ont occupé les discussions

quotidiennes des nomades et des villageois. Enfin, aujourd'hui, plusieurs anciens disent se sentir des « chamanes en devenir ».

Paradoxalement, parallèlement à cette abondance de discours sur les chamanes, la majorité des rituels des Évenks des trois types sociaux est constituée de rites sans chamanes. Dans la taïga, les Évenks continuent de pratiquer tous les rituels qui peuvent se passer de chamane ; dans les villes et les villages, les intellectuels créent de nouveaux rituels où le chamane reste le grand absent. Les Évenks conçoivent-ils alors vraiment de se passer de chamane et de spécialistes rituels ?

On a vu qu'au travers de l'histoire, la disparition progressive des chamanes avait entraîné celle des rituels collectifs d'antan, des constructions rituelles complexes et des représentations matérielles d'esprits-absences que les intellectuels sédentaires pallient en partie dans leurs nouveaux rituels collectifs.

On a vu aussi que tous les Évenks, à la différence d'autres peuples de Sibérie, se refusent encore à se réinventer des chamanes, n'usurpent pas les fonctions de ce spécialiste rituel et regardent les mouvements néo-chamanistes occidentaux ou sibériens d'un œil dédaigneux. Ils disent d'ailleurs de ces néo-chamanes : « ce ne sont pas des chamanes, leur *onnir* est aussi vide que ma poche à la fin du mois, n'importe quel Évenk est plus chamane qu'eux tous réunis ! » Ils disent aussi des nouveaux chamanes sibériens (iakoutes, bouriates, etc.) exerçant en ville, « Foutaises ! Il ne peut y avoir de chamane sans nature ! Il ne peut y avoir de chamane en ville ! »

Ainsi, les Évenks contemporains s'imaginent tous pouvoir « jouer » sans chamane avec la nature pour vivre et, bien qu'ils regrettent leurs anciens chamanes traditionnels et voudraient avoir de nombreux chamanes, ils sont incapables de se réinventer des chamanes. Les Évenks des trois types sociaux retournent tous à la tradition, chacun à leur manière, les nomades parce qu'économiquement livrés à eux-mêmes, ils n'ont plus qu'à espérer dans le bon vouloir des esprits de la nature qui les nourrit, les sédentaires pour les raisons que j'ai exposées. Pourtant, tous résistent à se créer de nouveaux chamanes.

Mais pourquoi y a-t-il eu rupture chez les Évenks comme chez la plupart des peuples de Sibérie dans la transmission de la fonction chamanique ? Selon les informateurs, les esprits élisent toujours des chamanes potentiels parmi les Évenks, puisqu'une part des suicides des jeunes s'explique de la manière suivante : « Certains jeunes ont tous les signes de 'l'élection chamanique', mais, d'une part, ils n'identifient pas leurs troubles de cette manière et, d'autre part, ils ne savent pas comment gagner sur les esprits afin de devenir chamane. Ce sont donc les esprits qui gagnent et ils se suicident ! » Les Évenks affirment que

leur seul chamane ne suffit pas pour transmettre la fonction chamanique à d'autres. La chamane Matriona Kul'bertinova avait, disent les Évenks, à la veille de sa mort transmis son « savoir » à sa petite fille. Mais cette dernière, dont tout le monde attendait qu'elle devienne chamane, est décédée cinq ans après, « rongée », dit-on, par ses esprits. Il manquerait donc quelque chose d'autre, outre de nombreux chamanes, dans cette chaîne de transmission de la fonction. Il y a peut-être aussi une autre raison qui freine l'apparition d'une nouvelle génération de chamanes traditionnels. Tous les Évenks disent qu'être chamane est extrêmement pénible, qu'on paie souvent cette fonction par la mort des siens et les trois chamanes traditionnels que j'ai rencontrés disent tous : « je ne souhaite à personne, même pas à mon pire ennemi, d'être chamane ! » Un autre frein à la transmission de la fonction est sans doute aussi la raréfaction des gens ayant le savoir nécessaire pour fabriquer les costumes, tambours, et autres attributs chamaniques. De plus, ces personnages ont plus que les autres participants aux rituels, un rôle crucial d'électeur, puisque ce sont eux les premiers à dire que l'on peut faire confiance à telle ou telle personne pour devenir chamane. Et, ce sont ces personnages également qui dirigent les « jeux » des gens ordinaires pendant les rituels chamaniques. Autre problème : un chamane traditionnel doit aussi trouver une épouse ou une femme qui puisse l'assister continuellement. Les Évenks disent qu'un chamane sans épouse au fait des rituels est dangereux, non seulement pour lui-même, mais aussi envers ceux pour qui il « joue ». L'épouse joue donc un rôle essentiel, puisqu'aux dires des Évenks, elle est la gardienne de l'âme du chamane, elle ordonne les différentes parties du rituel et, en cas de « danger », retire les bottes du chamane pour lui en frapper le visage et le faire revenir dans le monde des vivants avant qu'il ne perde son âme dans les routes empruntées pendant le rituel. Un chamane sans aide féminine est donc un chamane que l'on a peur de consulter, car, risquant sa propre vie lors du « contact » avec les esprits pendant le rituel, il risque ce faisant celle de ceux qui lui ont demandé de « jouer ».

Si les chamanes manquent cruellement aux Évenks -ce qu'ils déplorent-, il existe néanmoins aujourd'hui d'autres types de spécialistes rituels, mais qui sont jugés moins puissants que les chamanes. Dans la taïga, on trouve, chez les jeunes comme chez les anciens, des personnages doués de dons particuliers de divination ou capables de guérir différents maux. Dans la taïga et au village, il y a plusieurs anciens, que les uns et les autres viennent chercher en cas de besoin pour réaliser ou aider à réaliser certains rituels.

Pendant la période soviétique, une nouvelle catégorie de spécialistes est apparue, celle des « imitateurs de chamane ». Les premiers d'entre eux (hommes ou femmes) avaient été

choisis par l'administration soviétique pour tenir des rôles de chamanes pendant les spectacles folkloriques de propagande athéiste. De véritables chamanes, des guérisseurs ou encore des enfants de chamanes avaient accepté de remplir cette fonction pour échapper à la répression de la politique athéiste. Pendant toute la période soviétique, ces « imitateurs de chamane », parfois de génération en génération, ont participé à différentes exhibitions. À folkloriser ainsi les rituels, le régime soviétique pensait leur faire perdre tout sens aux yeux de la population autochtone. C'est entre autres parmi ces ex-« imitateurs de chamane », qui sont souvent aujourd'hui des enfants de chamanes, que les intellectuels « constructeurs » de nouveaux rituels collectifs choisissent des spécialistes rituels, en plus des anciens. Certains de ces « imitateurs de chamanes » disent qu'ils sont des « chamanes en devenir », et la population leur reconnaît, entre autres, quelques pouvoirs de guérisseur.

Certes, leurs fonctions actuelles se distinguent de celles des chamanes traditionnels, et ils ne s'assimilent pas eux non plus à ces derniers. Néanmoins, par certains aspects, ils se rapprochent des chamanes traditionnels. Lorsque je demandais à l'un d'entre eux pourquoi son costume chamannique ne comportait pas de figures métalliques, il me dit qu'il n'était que « chamane en devenir » et que pour l'instant il ne devait fixer sur son costume que des peaux de zibeline à la place des pièces métalliques. Le statut et les compétences rituelles de ces « imitateurs de chamane », ou « chamanes en devenir », semblent être supérieurs à ceux des autres spécialistes rituels que sont les anciens des villages ou de la taïga, et inférieurs à ceux des chamanes traditionnels. Néanmoins, les Évenks les considèrent comme de potentiels chamanes traditionnels, attendant cependant qu'ils fassent leurs preuves avant de les accepter en tant que tels.

Si aujourd'hui, de nombreux peuples de Sibérie (Iakoutes, Bouriates, Tchouktches, etc.) réinventent comme les Évenks des rituels adaptés à leur monde moderne, le cas évenk montre certaines particularités. Il y a la persistance d'une mentalité de société acéphale qui transparait dans le fait que chaque type social, comme chaque village tient à avoir son propre rituel et ne reconnaît pas de hiérarchie entre ces rituels. Il y a aussi cette résistance à accepter des chamanes d'un nouveau style. Lors de travaux et terrains précédents, j'avais tenté de comparer les types de chamanes existant chez les Évenks et chez les Iakoutes. Cette première comparaison montrait la coexistence en Iakoutie, mais aussi l'impossibilité d'intervenir ensemble dans un même rituel, de plusieurs types de chamanes. Il s'agissait d'un chamane traditionnel (au sens évenk), de ces « chamanes en devenir » des Évenks, d'un chamane iakoute « métis » ayant appris auprès d'un chamane traditionnel depuis son adolescence mais

ayant dû faire appel à des acteurs iakoutes et à des collections muséales pour choisir et se faire fabriquer un costume afin de commencer à exercer, et enfin, d'un « néo-chamane » iakoute pratiquant en cabinet en milieu urbain, ainsi que dans les rituels collectifs de retour à la tradition. Ce dernier est parallèlement auteur de plusieurs livres traitant de la nécessité de chamaniser pour sauver les Iakoutes des fléaux de la modernité comme par exemple de l'alcoolisme (Lavrillier 2003*b*). On voit donc que les Iakoutes, qui sont sédentarisés et inscrits dans la modernité depuis plus longtemps que les Évenks, ont été capables de se réinventer et d'accepter de nouveaux types de chamane. Mais revenons au sujet de ce travail de thèse, les Évenks pourraient-ils se résoudre à dire adieu à leurs chamanes traditionnels ?

Qu'en dit notre chamane traditionnel Savèj Vasil'ev ? Selon ses propos, il y aurait plusieurs chamanes en devenir dans les villages de la région qui nous intéresse :

« Lorsque je suis dans certains villages évenks, je sens qu'il y a des gens qui ont quelque chose des chamanes, la plupart sont beaucoup plus faibles que moi, et je n'ai rien à craindre d'eux. Mais avec quelques autres, je dois mener des combats, parfois même très difficiles, mais je gagne toujours contre eux. Ils ne seront pas chamanes tant que je pourrai gagner sur eux. Mais après, il y en a certains qui pourront devenir chamanes ! »

Ces « guerres » que mènent le chamane Vasil'ev contre ces « chamanes en devenir » font l'objet de nombreuses discussions dans la taïga et en milieu sédentaire : les uns ont vu Savèj Vasil'ev allongé, livide, transpirant à grosses gouttes, son corps torturé par de violents soubresauts pouvant le jeter au sol à plusieurs mètres de sa couche et des objets voler en éclats d'eux-mêmes ; d'autres encore accusent Savèj Vasil'ev d'avoir, pendant sa visite dans leur village, provoqué la mort de leur « chamane en devenir » en gagnant sur lui, etc. Ce genre d'histoires et de savoirs fait partie de ceux que l'on aime transmettre et raconter, chacun tenant à connaître le nom du village et le nom du « chamane en devenir » particulièrement puissant en question, comme s'il voulait à la fois se présenter solidaire de son chamane et se tenir au courant des futurs chamanes potentiels reconnus par son propre chamane.

Ainsi semble-t-il, les Évenks peuvent « jouer » sans chamane, reconnaissent plusieurs spécialistes rituels pouvant chamaniser sans être chamane, et en même temps semblent attendre une nouvelle génération de chamanes traditionnels. Continueront-ils à « jouer » sans chamane ? Y aura-t-il encore des chamanes évenks ? Seront-ils traditionnels ou d'un nouveau type ? Rien, aujourd'hui ne permet de répondre tout à fait, tant les choses changent vite en

Sibérie et tant l'envie d'avoir des chamanes ou de « jouer » comme les chamanes est forte chez les Évenks contemporains.

...

*Ujtuvuči čorogoči, ...
Bi amakan èγèdjèčam djulaski
Utèkarbi ičèčèmcè,
Tèvèskadjatyn ayamkadjatyn...*

Avec un tambour, avec un battoir,
Moi, le grand-père j'aurais bien chanté pour l'avenir
Mes enfants auraient regardé le chamane chantant,
Ils auraient attrapé le battoir, m'auraient dit s'il était bien tombé ou
non et auraient répété en chantant après moi !¹

...

*Dèlèhinčo, ajamat djavakelju
Upkatkokun samačelju...
...Ilan digin aŋnanidala èγèdjèdjam tatyγadiγam*

Saman avan urgèkum, nidat èčè sarè

Dèlehinčo, attrapez vous tous par la main
tous ensemble réunis chamanisons
durant trois ou quatre ans je chanterai et
j'apprendrai,
[que] le travail du chamane est très lourd,
personne ne sait à quel point²

¹ Il s'agit de la suite du chant, cité en exergue de cette thèse, exécuté par le doyen du clan *dènmè* dans la taïga pour que ses descendants vivent bien.

² Extraits de chant d'un des « chamanes en devenir ». Dans les 28 chants évenks enregistrés entre 1997 et 2001, que j'ai traduits, ce genre de passages sont assez fréquents (Cf. livret du CD Lavrillier A. & Lecomte H. 2002).

BIBLIOGRAPHIE¹

ABUL' -GAZI

- 1906 Rodoslovnoe derevo tjurkov. Perevod G. Sablukova, *IOAIE*², XXI-XXII, Moskva.
(rus.: L'arbre généalogique des Turks. Traduction de G. Sablukova)

ADLER B.F.

- 1910 Karty pervobytnyx narodov, in *Trudy geografičeskogo otdela Izvestija GEOLEAE*, 2, St-Petersbourg.
(rus.: Les cartes des peuples primitifs)

AFANASEV A.A.

- 1990 *Saxa kèskilè, kut-sür, Ajyy üörètè*, Jakutsk, "bičik", 22 p.
(iak. : L'avenir sakha, l'âme *kut-sür* et l'enseignement des *Ajyy*), [Iak., Retour à la tradition]

AFANASEVA E.F.

- 1998 *Èvenki: Jazyk, fol'klor, literatura, ètnografija. Bibliografičeskij ukazatel'*, Ulan-Udè, izd. BGU, 143 p.

(rus.: Les Évenks : Langue, folklore, littérature, ethnographie. Index bibliographique)

- 1999 *Juktè. Èvèdyl tagivkal, gunmèkil, gunivkil*, Ulan-Udè, Min. Obraz. Nauk. Resp. Buriatii, 45 p.

(èvk.: Les devinettes, les proverbes et les préceptes des Evenks)

- 2001 *Bugady oror*, Ulan-Udè, Buriatskoe kniž.izd., 29 p.

(èvk.: Les rennes celestes)

Akty arxivov Jakutskoj oblasti. 1650-1800 gg., t. I. Sostovitel' E. D. Strelov, Jakutsk.

- 1916 (rus.: Les actes d'archives de l'oblast' de Iakoutie. 1650-1800)

ALEKSANDROV V.A.

- 1984 *Rossija na dal'ne-vostočnyx zarubežax (vtoraja polovina XVII v.)*, Xabarovsk, Xabarovskoe kniž.izd., 270 p.

(rus.: La Russie dans ses frontières d'Extrême-Orient (2^e moitié du XVII^e siècle))

ALEKSEEV A.A.

- 1993 *Zabytyj mir predkov*, Jakutsk, Sitim, 93 p.

(rus.: Le monde oublié des ancêtres)

- 1994 *Techniques among Even Shamans for Healing Humans and Animals*, *Shaman*, II, 2, Szeged, pp. 157-165.

ALEKSEEV A.N.

- 1996 *Drevnjaja Jakutija. Železnyj vek i èpoxa srednevekovaja*, Novosibirsk, Izd. Inst. Arxealogii i ètnografii SO RAN, 94 p.

ALEKSEEV M.P.

- 1932 & 1936 *Sibir' v izvestijax zapadnoevropejskix putešestvennikov i pisatelej*, I & II, Irkutsk.

(rus.: La Sibérie dans les publications des voyageurs et écrivains ouest-européens)

ALEKSEEV N.A.

- 1975 *Tradicionnye religioznye verovanija jakutov*, Novosibirsk, Nauka, 200 p.

(rus.: Les représentations religieuses traditionnelles des Iakoutes)

- 1980 *Rannye formy religii tjurkojazyčnyx narodov Sibiri*, Novosibirsk, Nauka, 381 p.

(rus.: Les premières formes de religion des peuples turcophones de Sibérie)

- 1990 *The Yakut*, in M. Mandelstam-Balzer (ed.), *Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*,

Algys : jakutskie tancy, Jakutsk, Nac. Kn. Izd. Resp. Saxa, 139 p.

- 1992 (rus.: *Algys*, les danses iakoutes) [Iak., Retour à la tradition]

¹ Cette bibliographie contient des ouvrages en français, en anglais, en allemand, en russe, en iakoute, en évenk et en évène. Les traductions du russe, du iakoute, de l'évenk et de l'évène sont indiquées entre parenthèses avec le nom de la langue en abrégé. Entre crochets, j'ai précisé la teneur principale des littératures non scientifiques, souvent relatives aux mouvements de retour à la tradition. C'est volontairement que je présente une bibliographie assez large, afin que mes recherches puissent servir à d'autres chercheurs susceptibles d'être intéressés par le sujet.

² Voir liste des abréviations en fin de document.

ANDERSON D.Dž.

- 1998 *Tundraviki. Èkologija i samosoznanie tajmyrskix èvenkov i dolganov*, Novosibirsk, RAN, Sib. Otd., 247 p.
(rus.: Gens de la toundra. Ecologie et conscience nationale des Évenks et Dolgans de Taïmyr)

ANISIMOV, A.F.

- 1936 *Rodovoe obščestvo èvenkov*, Leningrad, Nauka, 195 p.
(rus.: Organisation clanique des Évenks)
- 1949 Predstavlenija èvenkov o *šinkènax* i problema proisxoždenija pervobytnoj religii, *SMAÈ*, XII, pp. 160-194.
(rus.: Les représentations liées à *šinkèn* et la question de l'origine de la religion primitive)
- 1950 Semejnye "xroniteli" u èvenkov i problema genezisa kul'ta predkov, *SÈ*, 3, Moskva/Leningrad, Nauka, pp. 28-43.
(rus.: Les "protecteurs" de la famille chez les Evenks et la question de la genèse du culte des ancêtres)
- 1951 Šamanskije duxi po vozzrenijam èvenkov i totemičeskie istoki ideologii šamanstva, *SMAÈ*, XIII, p. 188-215.
(rus.: Les esprits chamaniques selon les représentations évenkes et les origines totémiques du chamanisme)
- 1951b Predstavlenija évenkov o duše i problema proisxoždenija animizma, in *Podovoe obščestva. Materialy i issledovanija, Trudy IÈA*, XIV, Moskva, Nauka, pp. 109-118.
(rus.: Les représentations évenkes à propos de l'âme et la question de l'origine de l'animisme)
- 1952 Šamanskij čum u èvenkov i problema proisxoždenija šamanskogo obrjada, in *Sibirskij ètnografičeskij sbornik I, Trudy IÈA*, XVIII, p. 198-238.
(rus.: La tente conique chamanique chez les Evenks et l'origine du rituel chamanique)
- 1958 *Religija èvenkov v istoriko-genetičeskom izučenii i problemy proisxoždenija pervobytnyx verovanij*, Moskva/Leningrad, AN SSSR, 234 p.
(rus.: La religion des Evenks dans l'étude historico-génétique de l'origine des religions primitives)
- 1958b Èvenkijskie vozzrenija o duše i problema istoričeskogo razvitija animizma, in *Religija èvenkov*, Moskva/Leningrad, Nauka, pp. 56-88.
(rus.: Les conceptions évenkes de l'âme et la question de l'évolution historique de l'animisme)
- 1958c Semejnye oxraniteli èvenkov i problema genezisa kul'ta medvedi, in *Religija èvenkov*, Moskva/Leningrad, Nauka, pp. 89-105.
(rus.: Les protecteurs de la famille chez les Evenks et la question de l'origine du culte de l'ours)
- 1959 *Kosmologičeskie predstavlenie narodov severa*, Moskva/Leningrad, Nauka, 105 p.
(rus.: Les représentations cosmogoniques des peuples du Nord)
- 1967 *Ètapy razvitija pervobytnoj religii*, Moskva/Leningrad, Nauka, 160 p.
(rus.: Les étapes de l'évolution de la religion primitive)

Anthropology & Archeology of Eurasia. A journal of translations, XXXIV, 1, New York

- 1995 Tables, pp. 79-103.

ANTONOV N.K.

- 1994 *Nasledie predkov*, Jakutsk, "Bičik", 200 p.
(rus.: L'héritage des ancêtres), [Iak., Retour à la tradition, révision de l'histoire]

ANUČIN D.N.

- 1888 K istorii oznakomlenija s Sibir'ju do Ermaka. Drevnee russkoe skazanie o čelovecex, neznaemyx v Vostočnoj storone, *Čenija v Obščestve istorii i drevnostej Rossijskix pri Moskovskom universitete*, kn. I (144), razd. III, Moskva.
(rus.: À propos de l'histoire de la découverte de la Sibérie avant Ermak. Récits russes anciens sur les êtres humains inconnus en partie orientale)

ARBATSKIJ A.I.

- 1978 Nekotorye dannye o religioznyx perežitkax vitimskix èvenkov, in *Drevnija istorija narodov juga vostočnoj Sibiri*, 4, Irkutsk, Min. Vys. i sredn. Obraz. IGU, pp. 177-180.
(rus.: Quelques données sur les survivances religieuses des Evenks de Vitim)
- 1982 Konstrukcija pogrebal'nyx sooruženija èvenkov-oročonov Srednego Vitima, in *Material'naja kul'tura naselenija Vostočnoj Sibiri*, Irkutsk.
(rus.: Constructions funéraires des Evenks-Oročon du cours moyen du Vitim)

ARSEN'EV V.A.

- 1936 Promysel beluxi v Udskoj gube, *Sovetskoe Kraevedenie*, 7.

- (rus.: La chasse au bélouga dans la baie de l'Ud)
- ARSEN'EV V.K.
1960 *Dersu Uzala*, Moskva, Gosudarstvennoe izd. geografičesskoj lit., 335 p.
(rus.: Dersu Uzala)
- ATLASOVA S.S.
1999 *Èvenki Južnij Jakutii v XX v.: social'no-èkonomičeskij i ètnodemografičeskij aspekt*, mémoire de thèse de doctorat d'histoire, Jakutsk, 200 p.
(rus.: Les Evenks du sud de la Iakoutie au XX^e siècle : aspect socio-économique et démographique)
- AUSTIN J.L.
1962 *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press.
- AVRORIN V.A.
1949 *Predstavljenija oročej o vselennoj, o pereselenii duš i putešestvijax šamanov, izobražennye na "karte"*, in *Sbornik MAË*, XI, Moskva/Leningrad, pp. 324-334.
(rus.: Les représentations des Orotches à propos de l'univers, des déplacements de l'âme et des voyages du chamane représentés sur une "carte")
- AVVAKUM
1938 *La vie de l'archiprêtre Avvakum décrite par lui-même*. Traduite du russe avec une introduction et des notes par Pierre Pascal, Paris, Gallimard.
- AXOV A.I.
1993 *Saxa bylyrgy muzykal'naj instrumennara*, Djokuuskaj, "Bičik", 74 p.
(iak. : Les instruments de musique traditionnels iakoutes), [Iak., Retour à la tradition]
- BADJAEVA T.A.
1981 *Sovremennoe narodnoe iskusstvo èvenkov Amurskoj oblasti*, in *Tradicionnoe iskusstvo i sovremennye promysly narodov Severa, Sibiri i Dal'nego Vostoka*, Moskva, pp. 13-62.
(rus.: L'art traditionnel actuel des Evenks de l'oblast' de l'Amour)
- BAGAEVA P.P.
1972 *Semantičeskaja klassifikacija obraznyx slov v govorax èvenkov Jakutii*, in *Voprosy jazyka i fol'klora narodnostej Severa*, Jakutsk, Nauka, pp. 34-43.
(rus.: Classification sémantique des mots de perception dans les dialectes des Evenks de Iakoutie)
- BARDARYN-SJULDE
1992a *Otraženie šamanstva v toponimii jakutov*, in *Šamanizm kak religija : Genezis, rekonstrukcija, tradicii*, Jakutsk, izd. JAGU, pp. 92-93.
(rus.: Les reflets du chamanisme dans la toponymie iakoute)
- 1992b *Aal uotu ottunan*, Djokuuskaj, Saxa Sirinèè i kinige izd., 192 p.
(iak. : Il allume le feu sacré), [Iak., Retour à la tradition]
- BARTOL'D V.V.
1897 *Otčet o poezdke v Srednjuju Aziju*, in *ZANIFO*, I, 4, Moskva/Leningrad.
(rus.: Rapport du voyage en Asie Moyenne)
- 1927 *Kirgizy*, Frunze.
(rus.: Les Kirghizes)
- BEFFA M.-L.
1982 *L'organisation de l'espace et son parcours ; l'habitation nivkhe, un modèle réduit de l'espace*, *Études mongoles et sibériennes*, 13, pp. 117-137.
- 1993 *Le concept de tänggäri, "ciel"*, dans *l'Histoire secrète des Mongols*, *Études mongoles et sibériennes*, 24, pp. 215-236.
- BEFFA M.-L. & DELABY L.
1993 *Quand Suslov étudiait les Evenks dans les années trente*, *Études mongoles et sibériennes*, 24, pp. 95-137.
- 1993-94 *Voyage en Sibérie au XVIII^e siècle*, *Études mongoles et sibériennes*, 22-23, 359 p.
- 1999 *Festins d'âmes et robes d'esprits. Les objets chamaniques sibériens du Musée de l'Homme*, Paris, Publications scientifiques du Muséum, 241 p.
- BEFFA M.-L. & EVEN M.-D.
2000 *Les Mongols de Chine : colonisation han et mutations des genres de vie*, *Géographie et cultures*, 34, *Les marges culturelles du territoire chinois*, pp. 57-86.

- BENTXEN P.V.
1967 Sovremennoe xozajstvo èvenkijskix kolxozov i byt ix naselenija v Tungiro-Olekminskom rajone Čitinskoj oblasti, *Izvestija Irkutskogo sel'skoxozajstvennogo instituta*, 25, Irkutsk, pp. 3-15.
(rus.: La production actuelle des kolkhozes évenks, les us de la population dans la région de Tungir-Olëkminsk, oblast' de Čita)
- BERG L.S.
1927 *Istorija geografičeskogo oznokomlenija s Jakutskim kraem*, Leningrad.
(rus.: Histoire de la connaissance géographique de la terre iakoute)
Biblioteka G. M. Vasileviča, Katalog, Darstvennye kollekcii v fondax Nacional'noj Biblioteki Respubliki Saxa (Jakutia), 1, Jakutsk, 184 p.
1995 (rus.: La Bibliothèque G. M. Vasilevič. Catalogue des collections offertes de la Bibliothèque Nationale de la République Sakha (Iakoutie))
- BIČURIN N.Ja. (Iakinf)
1828 *Zapiski o Mongolii*, St-Petersbourg.
(rus.: Notes sur les Mogols)
1851 *Istorija o narodax Srednej Azii*, St-Petersbourg.
(rus.: L'histoire des peuples de l'Asie Moyenne)
- BILIK Naran
1996 Emotion gets Lost: An Ewenki case, *Inner Asia*, Occasional papers, I, 1, Cambridge, Mongolia and Inner Asia Studies Unit, pp. 63-70.
- BLONDEAU A.-M. & KARMAY S.G.
1988 Le "Cerf à la vaste ramure" : en guise d'introduction, in *Essai sur le rituel. Actes du Colloque du centenaire de l'EPHE V^e section*, Louvain/ Paris, Peeters, pp. 119-146.
- BOGDANOV E. A.
1937 *Proisxoždenie domašnix životnyx*, Moskva.
(rus.: L'origine des animaux domestiques)
- BOGORAZ-TAN V.G.
1900 Lamuty, *Zemlevedenie*, 1-2, St-Petersbourg.
(rus.: Les Lamoutes)
Sovremennoe šamanstvo, arx. AN SSSR, f. 250, op. 1, n° 5, l. 1
(rus.: Le chamanisme contemporain)
1928 *Rasprostranenie kul'tury na zemle*, Moskva, 314 p.
(rus.: Répartition de la culture sur la terre)
1933 Olenevodstvo. Vozniknovenie, razvitie i perspektivy, in *Trudy lab. genetiki*, Moskva, Izd. AN SSSR, pp. 219-251.
(rus.: La renniculture. Apparition, développement et perspectives)
- BÖHTLINGK O.
1851 *Veber die Sprache der Jakuten. Grammatik. Text und Worterbuch*, St Peterburg.
- BOJKO V.I. & VASIL'EV N.V.
1981 *Social'no-profecial'naja mobil'nost' èvenkov i èvenov Jakutii*, Novosibirsk, Nauka, 173 p.
(rus.: Mobilité socio-professionnelle des Evenks et Evènes de Iakoutie)
- BOLDYREV B.V.
1994 *Russko-èvenkijskij slovar'*, Novosibirsk, Nauka, 498 p.
(rus.: Dictionnaire russe-évenk)
2000 *Èvenkijsko-russkij slovar'*, I & II, Novosibirsk, SO RAN, 502 p. & 482 p.
(rus.: Dictionnaire évenk-russe)
- BOSIKOV B.A.
1990 *Ajyy üörètè*, Njurba, "Saxa omuga" obščestvo, 14 p.,
(iak.: L'enseignement des Ajyy), [Iak., Retour à la tradition]
- BOUCHAT V., SAUGIER B. & WAELBROECK C.
1999 Les milieux naturels et leur évolution, *Autrement*, 111, *Taïga-Toundra au nord, la démesure*, pp. 11-58.
- BRAND A.
1698 *Beschreibung der chinesischen Reise*, Hamburg.

- BRAVINA R.I.
1992 Rol' i fonkcii šamana v pogrebal'nom obriady jakutov, in *Šamanizm kak religija : Genezis, rekonstrukcija, tradicii*, Jakutsk, izd. JAGU, pp. 94-95.
(rus.: Rôle et fonction du chamane iakoute dans les rituels funéraires)
- BRODNIKOV A.A.
2001 Sbor jassaka: zavisimost' processa ob'jasačivanija ot potestarno-političeskoj situacii v regione. Po materialam Vostočnoj Sibiri XVII v., *Sibirskaja Zaimka*, 3, [en ligne], (www. zaimka.ru), 6 p.
(rus.: La récolte du iassak : variation du processus de iassakisation dans le cadre de la politique régionale. D'après des matériaux de Sibérie orientale du XVII^e siècle)
- BULATOVA N.
1987 *Govory èvenkov Amurskoj oblasti*, Leningrad.
(rus.: Les dialectes des Evenks de l'oblast' de l'Amour)
1994 Alga, an Evenki Shamanic Rite, *Shaman*, II, 2, Szeged, pp. 162-172.
- BULATOVA N. & GRENOBLE L.
1999 *Evenki*, München, Lincom Europa, 64 p.
- BULGAKOVA T.D.
1994 Captive d'une sœur défunte. Matériaux sur le chamanisme des Nanaïs, *Études mongoles et sibériennes*, 25, pp. 17-97.
- BURYKIN A.A.
1998 Semantičeskaja struktura èvenkijskix terminov rodstva i svojstva", *Algebra rodstva*, 2, St-Petersbourg, RAN, MAÈ, pp. 155-166.
(rus.: La structure sémantique des termes de parenté évenks et leurs particularités)
2000 Tunguskie šamanskije zaklinanija XVIII veka v zapisjax Ja. I. Lindenau", *Sibirskaja Zaimka*, 8, [en ligne], (www. zaimka.ru), 17 p.
(rus.: Les incantations chamaniques toungouses au XVIII^e siècle dans les notes de Ja. I. Lindenau)
2000b Šamanstvo èvenkov glazami russkix nabljudatelej XVIII veka, *Sibirskaja Zaimka*, 8, [en ligne], (www. zaimka.ru), 8 p.
(rus.: Le chamanisme des Évènes dans le regard des observateurs du XVIII^e siècle)
- BURYKIN A.A. & BULATOVA N.Ja.
1999 Sistema terminov rodstva èvenkov (predvaritel'nye materialy k opisanoju), *Algebra rodstva*, 3, St-Petersbourg, RAN, MAÈ, pp. 267-277.
(rus.: Le système des termes de parenté des Évènes (matériaux succincts pour la description))
- BURYKIN A. A. & ŠARINA S. I.
2000 Matèrialy po šamanstvu èvenov Jakutii v zapisjax A. Sotavalt, *Sibirskaja Zaimka*, 8, [en ligne], (www. zaimka.ru), 6 p.
(rus.: Matériaux sur le chamanisme des Évènes de Iakoutie dans les notes de A. Sotavalt)
- CAILLOIS R.
[1958]-1967 *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, 374 p.
- CAUVIN J.
1994 *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*, Paris, CNRS.
- CASTREN M. A.
1856 *Gründzüge einer tungusischen Sprachlehre nebst kurzem Wörterverzeichnis*, CNRF, IX, St. Petersburg.
1856b *Reiseberichte und Briefen aus den Jahren 1845-1849*, CNRF, II, St. Petersburg.
1862 *Kleinere Schriften*, CNRF, V, St. Petersburg.
- ČEKANOVSKIJ A.L.
1875 Pis'mo v sekretariat Obščestva ot 24 aprelja 1875 goda, *IRGO*, XI, 5, St-Petersbourg.
(rus.: Lettre au secrétariat de la Société du 24 avril 1875)
1876 Dopolnitel'nie o putešestvii k karte N. Tunguski, *IRGO*, XII, 5, St-Petersbourg.
(rus.: Notes complémentaires sur le voyage cartographique de N. Tunguski)
1876b Soobščenie o putešestvii po Ledovitomu okeanu i Olenëku, *IRGO*, XII, 2, St-Petersbourg.

- (rus.: Communication à propos du voyage vers l'Océan Arctique et l'Olenëk)
- ČERSKIJ I.D.
1885 Estestvennoistoričeskie nabljudenija i zametki, delannye na puti ot Irkutska do s. Preobraženki na Nižnej Tunguske, *IVSORGO*, XVI, 1-3, Irkutsk.
(rus.: Observations et remarques faites au cours du voyage entre Irkoutsk et le village de Preobraženka sur la Toungouska inférieure)
- CHICHLO B.
1984 L'ethnographie soviétique est-elle une anthropologie ?, in Britta Rupp-Eisenreish (ed.), *Histoires de l'anthropologie (XVI^e-XIX^e siècles)*, Paris, Klincksieck, pp. 247-257.
1985 Trente années d'anthropologie (ètnografija) soviétique, *Revue des Études Slaves*, LVII, 2, pp. 309-324.
- CINCIUS V.I.
1971 Vozzrenija negidal'cev, svjazannye s oxotnič'im promyslom, in *Sbornik MAË*, XXVII, Religioznye predstavlenija i obrjady narodov Sibiri v nač. XIX v., pp. 170-200.
(rus.: Les représentations des Néghidales liées aux activités de chasse)
1975 & 1977 *Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'čžurskix jazykov*, I & II, Leningrad, Nauka, 672 p. & 471 p.
(rus.: Dictionnaire comparatif des langues toungouso-mandchoues)
- ČISTOV K.V.
1972 Fol'klorističeskie raboty G. M. Vasilevič, in *Voprosy jazyka i fol'klora narodnostej Severa*, Jakutsk, Nauka, pp. 112-120.
(rus.: Les travaux sur le folklore de G. M. Vasilevič)
- COQUIN F.-X.
1969 *La Sibérie. Peuplement et immigration paysanne au XIX^e siècle*, Paris, Institut d'études slaves, 784 p.
- CZAPLICKA M.A.
1914 *Aboriginal Siberia. A study of social anthropology*, Oxford, 314 p.
1915 *My Siberian Year*, London, 315 p.
1916 On the Track of the Tungus, *The Scottish Geographical Magazine*, XXXIII.
- DADEŠKELAINI K.N.
1888 Opisanie Amurskoj oblasti meždu rr. Bureja i Amgun'ju, *SGTSM*, XXXII.
(rus.: Description de l'oblast' de l'Amour entre les rivières Burej et Amgun')
- DALAN (JAKOVLEV V.S.)
1993 *Gluxoj Viljuj*, Jakutsk, "Bičik", 336 p.
(rus.: Le Viljuj sauvage), [Iak., Littérature artistique]
1993b *Tygyn Darxan*, Djokuuskaj, "Bičik", 512 p.
(iak.: Le héros épique *Tygyn Darxan*), [Iak., Littérature artistique]
1994 *Tygyn Darxan*, Jakutsk, "Bičik", 430 p.
(rus.: le héros épique *Tygyn Darxan*), [Iak., Littérature artistique]
- DANILOV E.A.
1991 *Irkènmèl, ojinde, mètèlè, Hutan'a öömjèti*, Jakutsk, Rozovaja čajka, 47 p.
(ev.: Les héros Irkènmèl, Ojunde et Mètèlè), [Ev., Retour à la tradition]
Dannye po olenevodstvu regionov Rossijskoj Federacii i Respubliki Saxa (Jakutija), Jakutsk, Ministerstvo sel'ckogo xozjajstva i zagotovok RS (Ja), 41 p.
1999 (rus.: Données à propos de la renniculture des régions de la Fédération de Russie et de la République Sakha (Iakoutie))
- DAROGOSTAJSKIJ V. (DOROGOSTAJSKIJ)
1915 Ob èkspedicii na Jablonovyj khrebet, *ÈO*, 1-2.
(rus.: A propos de l'expédition dans les Monts Iablonovyj)
- DAVYDOV N.N.
1960 *Botaničeskij slovar', russko-anglijsko-nemcko-francuzsko-latinskij*, Moskva, Fizmatdiziat, 335 p.
(rus.: Dictionnaire botanique russe-anglais-allemand-français-latin)
- DELABY L.
1976 *Chamanes toungouses, Études mongoles et sibériennes*, 7, 242 p. [Bibliographie analytique].

- 1978 Pourquoi les Toungouses doivent-ils mourir ?, *Études mongoles et sibériennes*, 9, pp. 73-90.
- 1980 Mourir pour vivre avec les ours, *Études mongoles et sibériennes*, 11, pp. 17-46.
- 1998 Routes et chemins d'esprits chez les Toungouses, *Études mongoles et sibériennes*, 29, pp. 31-41.
- 1998b Ecailles de dragons et têtes d'ours chez les Nivkhs. Brodeuses et magiciennes, *Études mongoles et sibériennes*, 29, pp. 135-177.
- DELABY L., BEFFA M.-L. & HAMAYON R.
- 1998 Les cas spatiaux en Toungouse (évenk), *Études mongoles et sibériennes*, 29, pp. 179-204.
- Dictionnaire des peuples. Sociétés d'Afrique, d'Amérique, d'Asie et d'Océanie*, Paris, Larousse, 407 p.
- 1998
- DIOSZEGI V.
- 1952 Le problème de l'ethnogenèse des Samagirs, *Acta Orientalia*, III, 1-2.
- DIOSZEGI V. & HOPPAL M. (eds)
- 1978 *Shamanism in Siberia*, Budapest, Akadémiai Kiado, 532 p.
- DJAČENKO V.I. & ERMOLOVA N.V.
- 1984 Jakutsko-èvenkijskie kontakty na oxotskom poberež'e, in *Ètnokul'turnye kontakty narodov Sibiri*, Moskva/Leningrad, Inst.ètnografii AN SSSR, Nauka, pp. 132-138.
(rus.: Les contacts entre Iakoutes et Évenks sur le littoral d'Okhotsk)
- 1994 *Èvenki i jakuty juga Dal'nego Vostoka, XVII-XX vv.*, St-Petersbourg, Nauka, 160 p.
(rus.: Les Evenks et les Iakoutes du sud de l'Extrême-Orient)
- DOBROMYSLOV N.M.
- 1902 Zametki po ètnografii barguzinskix oročen, in *TTSKOPORGO*, V, 1, Kjaxta.
(rus.: Remarques sur l'ethnographie des Oroçon de Bargousine)
- DOLGIX B.O.
- 1960 Tungusy i jakuty zapadnoj časti Jakutskogo uezda. Tungusy i jakuty vostočnoj časti Jakutskogo uezda, in *Rodovoj i plemennyj sostav narodov Sibiri XVII v.*, Moskva, Nauka, pp. 442-491 & 491- 504.
(rus.: Les Toungouses et les Iakoutes de la partie ouest de la région de Iakoutie. Les Toungouses et les Iakoutes de la partie est de la région de Iakoutie)
- 1960b *Rodovoj i plemennyj sostav narodov Sibiri XVII v.*, Moskva, Nauka, 622 p.
(rus.: Composition clanique et tribale des peuples de Sibérie au XVII^e siècle)
- (DOPPEL'MAJER G.)
- 1926 *Sobolinyj promysel' na severo-vostočnom poberež'e Bajkala. Materialy Barguzinskoj èkspedicii G. Dopel'majera v 1914-15 gg.*, Leningrad.
(rus.: La chasse à la zibeline sur la rive nord-est du Baïkal. Matériaux de l'expédition de Bargousine de G. Dopel'majer en 1914-1915)
- Dopol'nenija k aktam istoričeskim*, I & II, St-Petersbourg
- 1872 & 1875 (rus.: Compléments pour les actes historiques)
- DMITRIEV S.V.
- 1989 Arbitražnye funkcii ognja u èvenkov južnoj Jakutii, in *Polevye issledovanija GME narodov SSSR, 1985-1987gg. Tezisy i doklady naučnoj sessii*, Leningrad, pp. 62-63.
(rus.: Les fonctions d'arbitrage du feu chez les Evenks du sud de la Iakoutie)
- EFREMOVA A.
- 1935 Olëkminskij rajon, *Sovetskoe kraevedenie*, 7-9, Moskva, pp. 66-67.
(rus.: La région d'Olëkminsk)
- ELIADE M.
- 1983 *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 397 p.
- ERGIS G.U.
- 1945 *Sputnik jakutskogo fol'klora*, Jakutsk.
(rus.: Le compagnon de la littérature orale iakoute)
- 1947 Bogatyrskij èpos jakutov-olonxo, in *D'ulurujar Njurgun Bootur*, Jakutsk, Gosizdata, pp. 5-60.
(rus.: L'épopée héroïque des Iakoutes, l'*olonxo*)
- 1974 *Očerki po jakutskomu fol'kloru*, Moskva, Nauka.
(rus.: Etude de la littérature orale iakoute)

- ERGIS G.U. & POPOV A.A.
1960 *Istoričeskie predanija rasskazy jakutov*, I & II, Leningrad/Moskva, Nauka, 307 p & 359 p.
(rus.: Les légendes et récits historiques des Yakoutes)
- ERMOLOVA N.V.
1993 Evenki: problema ètničeskix različij i lokal'nyx grupp, in *Etnosy i ètničeskie processy (Sb. Statej)*, Moskva, RAN IEA Nauka, pp. 97-106.
(rus.: Les Evenks : La question des différences ethniques et des groupes régionaux)
1996 Ob igre v 'šamanstvo' u narodov Sibiri, in *Tradicionnoe mirovozzrenie narodov Sibiri*, Nauka, Moskva, pp. 34-44.
- ERMOLOVA N.V., TAKSAMI Ć.M & ĆEKANOV Ju.V.
1984 U džugdyrskix èvenkov, in *Polevye issledovanija Instituta ètnografii. 1980-1981*, Moskva, pp. 158-166.
(rus.: Chez les Evenks des [Monts] Džugdyr)
- EVDOKIMOV V.S.
1967 *Amurskie èvenki*, Blagoveščensk.
(rus.: Les Evenks de l'Amour)
- FEDOROV A.S.
1992b *Šamanizm kak religija : Genezis, rekonstrukcija, tradicii*, Jakutsk, izd. JAGU, 116 p.
(rus.: Le chamanisme comme religion : Genèse, reconstruction, tradition)
- FINDEISEN H.
1936 Viehzüchter und Jägervölker am baikalsee, *Baessler Archiv*, XIV, 1.
- FONDAHL Gail
1998 Gaining Ground. Evenkis, Lands and Reform in Southeastern Siberia, mémoire de these de doctorat d'anthropologie, Cambridge, 324 p.
- FLAHERTY G.
1992 *Shamanism in the Eighteenth Century*, Princeton University Press, 320 p.
- GABYŠEV
1992 Ètimologija termina *ojuuna*, in *Šamanizm kak religija : Genezis, rekonstrukcija, tradicii*, Jakutsk, izd. JAGU, pp. 99-100.
(rus.: l'étymologie du terme *ojuun*)
- GASOVSKIJ G.N. (GOSOVSKIJ)
1927 Giljuj-Oldoj'skij oxotnič'e-promyslovij rajon, in *Pervaja konferencija po izučeniju sil Dal'nego Vostoka*, 1, Vladivostok.
(rus.: La région de chasse Giljuj-Oldoj)
- GEKKER N.L.
1898 Umirajuščaja narodnost', *Zemlevedenie*, III-IV.
(rus.: Une peuplade mourante)
- GEORGI I.G.
1775 & 1779 *Opisanie vsech v Rossijskom gosudarstve obitajuščix narodov, takže ix žitejskix obrjadov, obyknovennij, žilišč, odežd, upražnenij, zabav, verovanij i drugix dostoprimičatel'nostej*, I & II, St-Petersbourg.
(rus.: Description de tous les peuples vivant dans l'Empire russe, ainsi que de leurs rituels et coutumes, de leur habitat, vêtements, exercices, divertissements, croyances et autres curiosités)
- GERSTFEL'D O.
1857 O pribrežnyx žiteljax Amura, *VRGO*, XX, St-Petersbourg.
(rus.: À propos des habitants des rives de l'Amour)
- GMELIN S.G. (GMELIN Johann Georg)
1751 & 1752 *Reize durch Sibirien von dem Jarh 1733-bis 1743*, I, II, III & IV, Göttingen, verlagts A. Vandenhoeck seel. Wittwe.
1785 *Putešestvie po Rossii*, I, II & III, St-Petersbourg.
(rus.: Voyage en Sibérie)
- GODELIER M.
[1982] 1996 *La production des grands hommes*, Paris, Flammarion, 387 p.
1996 *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 315 p.
1996 Anthropologie sociale et histoire locale, *Gradhiva*, 83-94, (tiré à part) 20 p.

- GOGOLEV A.I.
1990 *Arxeologičeskie pamjatniki jakutii pozdnego srednevekov'ja XIV-XVIII vv*, Irkutsk, izd. IU, 189 p.
(rus.: Les monuments archéologiques du moyen-âge tardif (XIV^e – XVIII^e siècle) en Iakoutie)
1993 *Jakuty : problemy ètnogeneza i formirovanija kul'tury*, Jakutsk, izd. JAGU, 200 p.
(rus.: Les Iakoutes : problème de leur origine et de la formation de leur culture)
- GOGOLEV I.
1992 *Est' šamana*, Moskva, Sovetskij pisatel', 413 p.
(rus.: Manger un chamane)
- GRAČEVA G.N.
1975 *Konstrukcija pogrebal'nyx sooruzenij u nekotoryx sibirskix narodnostej*, in *Polevye issledovanija IĖA*, 2, Moskva, Nauka, pp. 63-70.
(rus.: La construction de monuments funéraires chez certains peuples de Sibérie)
- GREBENŠČIKOV A.V.
1910 *V Buxtu i Mergen' po r. Nonni*, VA, 4.
(rus.: Vers Buxta et Mergen le long de la rivière Nonni)
- GRIFFE M.
1995 *Chronologie de la Chine*, Cannes, TSH, 20 p.
- GRIGOR'eva A.N.
1991 *O narodnoj medicene jakutov*, Jakutsk, Jakut. knižn. izd., 69 p.
(rus.: La médecine traditionnelle des Iakoutes)
- GRIGOREVSKIJ N.
1890 *Poezdka na verxnjuju Angaru, IVSORGO*, XXI, 2, Irkutsk.
(rus.: Voyage sur la Haute Angara)
- GROUSSET. R.
1980 *L'empire des steppes : Attila. Gengis Khan. Tamerlan*, Paris, Payot, 651 p.
- GRUMM-GRŽIMAJLO G.E.
1894 *Opisanie Amurskoj oblasti*, St-Petersbourg, 363 p.
(rus.: Description de l'oblast' de l'Amour)
1926 & 1930 *Zapadnaja Mongolija i Urjanxajskij kraj*, I & II, St Petersburg-Leningrad, 412 p. & 446 p.
(rus.: La mongolie de l'ouest et la région des Urjanxaj)
- GUBEL'MAN M.I.
1925 *O tungusax Olëkminskogo okruga, IRGO*, LVII, 2, pp. 23-51.
(rus.: A propos des Toungouses de l'okrug de Olëkminsk)
- GURVIČ I.S.
1948 *Oxotnič'i obyč'i i obrjady u nacelenii olenekskogo rajona*, in *Sbornik materialov po ètnigrafii jakutov*, Jakutsk, Nauka, pp. 74-94.
(rus.: Les us et rites de chasses chez les populations éleveurs de renne de la région de l'Olenëk)
1977 *Kul'tura severnyx jakutov-olenevodov*, Moskva, Nauka, 244 p.
(rus.: La culture des Iaktoutes éleveurs de renne du Nord)
1978 *Cultic objects of hunting among the Northern Yakuts*, in V. Dioszegi & M. Hoppal (eds), *Shamanism in Siberia*, Budapest, Akadémiai Kiado, pp. 481-490.
- GURVIČ I.S. & SIMČENKO Ju.B.
1980 *Problemy ètnogeneza tungusojazyčnyx narodov nižnego Amura i Saxalina*, in *Ètnogenez narodov Severa*, Moskva, IĖA, Nauka, pp. 177-195.
(rus.: La question de l'ethnogénèse des peuples toungouso-mandchous du bas-Amour et de Sakhaline)
- GUT G.
1901 *Tunguskaja narodnaja literatura i ee ètnologičeskoe značenie*, in *Materialy po èvenkijskomu (tungusskomu) fol'kloru (Vasilevič, 1936 : 235-245)*, IAN, XV, 3, Moskva.
(rus.: La littérature traditionnelle toungouse et sa signification ethnographique)
- HALDE J.-B. (du)
1735 *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, Paris.

HAMAYON R.N.

- 1978 Les Héros de services, *L'homme*, XVIII, 3-4, pp. 17-45.
1981 Religions de l'Asie septentrionale, *Annuaire de l'EPHE Ve section, 1979-1980*, pp. 89-119.
1993e Religions de l'Asie septentrionale, *Annuaire de EPHE Ve section, 1991-92*, pp. 69-77.
1994c Religions de l'Asie septentrionale, *Annuaire de EPHE Ve section, 1992-93*, pp. 59-66.
1995b Religions de l'Asie septentrionale, *Annuaire de EPHE Ve section, 1993-94*, pp. 55-65.
1982 Des chamanes au chamanisme. Introduction, *L'Ethnographie*, 87-88, *Voyages chamaniques II*, pp. 87-88, 13-48.
1990 *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 878 p.
1991 Compte-rendu de M. Mandelstam-Balzer (ed), *Shamanism. Soviet Studies of traditional religion in Siberia and Central Asia*, *L'homme*, XXXII, 1, pp. 216-219
1992 Le chamane joue et gagne, in *Destins des rituels. Revue du Collège de Psychanalystes*, 41, pp. 65-78.
1992b Le jeu de la vie et de la mort, enjeu du chamanisme sibérien, *Diogenes*, 158, pp. 63-77.
1992c Postface, *Diogenes*, 158, pp. 151-160.
1993 Shamanism and Pragmatism in Siberia, in M. Hoppal & K.D. Howard (eds) *Shamans and Cultures*, Budapest, Akadémiai Kiado / Los Angeles, International Society for Trans-Oceanic Research, pp. 200-205.
1993b Are "trance", "ecstasy" and similar concepts appropriate in the study of shamanism, *Shaman*, I, 2, Szeged, pp. 3-25.
1993c Game and Games, Fortune and Dualism in Siberian Shamanism, in M. Hoppal & J. Pentikäinen (eds), *Northen Religions and Shamanism*, Budapest, Akadémiai Kiado/ Helsinki, Finnish Literature Society, pp. 134-137.
1993d La voix de l'Autre, animal ou mort, dans le chamanisme sibérien, in N. Revel & D. Rey-Hulman (eds), *Pour une anthropologie des voix*, Paris, L'Harmattan/Langues'O, pp. 341-354.
1994 Shamanism in Siberia : From partnership in Supernature to Counter-power in Society, in N.Thomas, C. Humphrey (eds), *Shamanism, History and the State*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, pp. 76-90.
1994b En guise de postface : Qu'en disent les esprits ?, *Cahier de Littérature Orale*, 35, pp. 189-215.
1995 Pourquoi les "jeux" plaisent aux esprits et déplaisent à Dieu ou Le "jeu", forme élémentaire de rituel à partir d'exemples chamaniques sibériens, in *Rites et ritualisation* Études publ. sous la dir. de G. Thinès et L. de Heusch, Paris/Lyon, Vrin, pp. 65-100.
1999-2000 Des usages du "jeu" dans le vocabulaire du monde altaïque, *Études mongoles et sibériennes*, 30-31, *Jeux rituels*, pp. 11-45.
2003 Introduction à *chamanismes*. Réalités autochtones, réinventions occidentales, in *Diogenes, Chamanismes*, Paris, PUF, pp. 7-54.

HARVA (HOLMBERG) U.

- [1933]1959 *Les représentations religieuses des peuples altaïques*. Traduit de l'allemand J.L. Perret, Paris, Gallimard, 438 p.

HATTO A. T.

- 1970 *Shamanism and Epic Poetry in Northen Asia*, London, Foundation Day Lecture, 19 p.
1980 *Xara Kyrchyt. An Enquiry into Brother-Sister Relations in Yakut Epic Poetry*, *Zentralasiatische Studien*, I, 14, pp. 109-137.
1985 *Xan Jargistai. A Yakut epic trilody*, in W. Heissig (ed.), *Fragen der mongolischen Heldendichtung*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, III, pp. 446-491.
1985b Shamanism in the Yakut epic trilogy *Xan Jargistai*, *Ural-altaische Jahrbücher*, V, Weisbaden, pp. 146-167.

HELIMSKY E. & JANHUNEN J.

- 1990 Once more on the ethnonym tungus, *Specimina Sibirica*, 3, *Gedenkschrift für Iren N. Sebestyèn*, Quinquecclesiae, pp. 67-72.

- HEYNE F. Georg.
1999 Neshun-Saman – eine Schamanengeschichte der Mergen Oroqen. Aus den Forschungsergebnissen Walther Stötzners, *Klein Beiträge aus dem Staatlichen für Völkerkunde Dresden*, 17, Dresden, pp. 38-48.
- HIEKISCH C.
1879 *Die Tungusen*, St-Petersbourg
- HOBBSAWM E. & RANGER T.
1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOPPAL M.
1985 Shamanism : An archaic and/or recent system of beliefs, *Ural-Altäische Jahrbücher*, 57, pp. 121-140.
- HOPPAL M. & PENTIKAINEN I. (eds)
1992 *Northern Religions and Shamanism*, Budapest/Helsinki, Akadémiai Kiado/Finnish Literature Society, 214 p.
- HUIZINGA J.
[1938] 1951 *Homo Ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, 341 p.
- HUMPHREY C.
1983 *Karl Marx Collective. Economy, Society and Religion in a Siberian Collective Farm*, Cambridge, Cambridge Univ. Press/éd. de la MSH, 524 p.
1994 Shamanic Practices and the State in Northern Asia : Views from the Center and Periphery, in N.Thomas & C. Humphrey (eds), *Shamanism, History and the State*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, pp. 191-228.
1996b *Shamans and Elders : Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols*, Oxford, Clarendon Press, 396 p.
- HUMPHREY C. & SNEATH D. (eds)
1996 *Culture and Environment in Inner Asia : Society and Culture*, I & II, London, The white horse Press.
- HUTTON Ronald
2001 *Shamans. Siberian Spirituality and the Western imagination*, London/New York, Hambledon, 220 p.
- IL'JAKOV P.N.
1994 *Iz žizni velikogo šamana*, Jakutsk, NIPK "Saxapoligrafizdat", 72 p.
(rus.: De la vie d'un grand chamane)
Ilin, 1, Jakutsk, Min. Kul'tury, Saxa omuk.
1992
(iak.: l'Est, le future), [Iak., Revue culturelle, retour à la tradition, réinvention de l'histoire]
Ilin, 2, Jakutsk, Min. Kul'tury, Saxa omuk.
1992
Ilin, 3, Jakutsk, Min. Kul'tury, Saxa omuk
1991
Istoričesko-ètnografičeskij atlas Sibiri, Moskva/Leningrad, Nauka, 494 p.
1961 (rus.: Atlas historique et ethnographique de la Sibérie)
- IVANIŠČENKO V. F.
2000 Net lučše snajpera čem èvenk, *Komsomol'skaja pravda*, 325, p. 3.
(rus.: Il n'y a pas de meilleur tireur d'élite qu'un évenk)
- IVANOV S.V.
1963 *Ornamenty narodov Sibiri kak istoričeskij istočnok*, Leningrad, Nauka.
(rus.: Les ornements des peuples de Sibérie une source historique)
- IVANOV V.I.
1978 *Russkie učennye o narodax Severo-vostočnoj Azii (XVII-nač.XX)*, Jakutsk, Jakutskoe kniž.izd., 318 p.
(rus.: Les scientifiques russe sur les peuples de l'Asie du nord-est (XVII^e – début XX^e siècle)
- IVANOV V.N.
1966 *Social'no-èkonomičeskie otnošenija u Jakutov XVII v.*, Jakutsk, Nauka.
(rus.: Les relations socio-économiques des Iakoutes)

- JACQUESSON F.
1994 Les langues toungouses : Investigations dans les structures syntaxiques, *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, LXXXIX, 1, pp. 309-334.
- JADRIXINSKIN V.V. (ed.)
1998 *Rezervy olenevodstva Respubliki Saxa (Jakutija)*, Jakutsk, 89 p.
(rus.: Les cheptels de rennes en République Sakha (Iakoutie))
Jakutskij šamanizm : bibliografičeskij spisok literatury, Jakutsk, Nac. biblog. Resp. Saxa, 36 p.
1992 (rus.: Le chamanisme des Iakoutes : recueil bibliographique)
- JAMPOL'SKAJA Ju. A.
1993 "Šamanskij čum" èvenkov: rezul'taty issledovanij, gipotezy, in *Etnosy i ètničeskie processy*, Moskva, RAN, IÈA, Nauka, pp. 107-118
(rus.: La "tente conique chamanique" des Evenks : Résultats des recherches et hypothèses)
- JANHUNEN J.
1996 *Manchuria. An Ethnic History*, Helsinki, Suomalais-Ugrilainen seura, 332 p.
- JAROSLAVSKIJ E.
1941 Jakutskie legendy ob *Illjun-Xaja*, o *Tygyn* i o *lešem*, in Fëdorov (éd.), *Jakutskij musej im. Jaroslavskogo*, Jakutsk, pp. 69-72.
(rus.: Les légendes iakoutes à propos de *Illjun-Xaja*, de *Tygyn*, et de *lešem*)
Jazyk. Mif. Kul'tura narodov Sibiri : Sbornik naučnyx trudov, Jakutsk, izd. JAGU, 229 p.
1994 (rus.: Langue. Mythe. Culture des peuples de Sibérie : Recueil d'études scientifiques)
- JOHELSON W.
1906 *Kumiss Festival of the Yakut and Decoration of Kumiss Vessels*, New York.
1931 The Yakuts, *Anthropological of the American Museum of Natural History*, 33, pp. 33-225.
- (JOKEL'SON V.)
1895 Zametki o naselenii Jakutskoj oblasti v istoriko-ètnografičeskom otnošenii, *Živaja starina*, II, St-Petersbourg.
(rus.: Remarques sur la population de l'oblast' de Iakoutie d'un point de vue historique et ethnographique)
- JONOV V. M.
1916 Dux-xozjain lesa u jakutov. *Baai xara tya iččitè*, *Baai Bajanaj*, *Baj Barylaax*, in *Sbornik trudov MAÈ*, IV, 1, Petrograd, 43 p.
(rus.: L'esprit maître de la forêt chez les Iakoute : *Baai xara tya iččitè*, *Baai Bajanaj*, *Baj Barylaax*.)
- KALAAČEV I.
1871 Obraz žizni korjakov i tungusov, živšix v Irkutskoj oblasti v 1766 g., *VSORGO*, II, 3, Irkustk, pp. 43-45.
(rus.: Mode de vie des Koriaques et des Toungouses, vivant dans l'oblast' de Irkoutsk en 1766)
- KAPLIN N.S.
1997 Šamanskije tancy èvenkov, in *Vtoroj meždunarodnyj kongres ètnografov i antropologov*, p. 73
(rus.: Les danses chamaniques des Evenks)
- KARLOV V.V.
1982 *Èvenki v XVII-načale XX v.*, Moskva, Izd. MGU, 158 p.
(rus.: Les Evenks aux XVII^e - XX^e siècles)
- KARRO J.
1990 *Sibérie légendaire : Niourgoun le yakoute, guerrier céleste. Traduction. Version du chanteur d'épopée K.G.Orosin*, Paris, CILF, 117 p.
- KARRO J. & SABARAJKINA L.
1994 *Les guerriers célestes du pays yakoute-saxa, Elleï : son origine sa descendance; Niourgoun le Yakoute, guerrier céleste, Grand Koudansa, le présomptueux*, Paris, Gallimard, 177 p.
- KAZ'MINA O.E.
1995 Ethnodemographic Processes in the Russian Federation, *Anthrology & Archeology of Eurasia*, 34, 1, pp. 13-42.

- KEJMETINOV V.A.
1996 *Aborigennaja (èvenskaja) toponimika Jakutii*, Jakutsk, Mirnijsk. gorod. tipog., 186 p.
(rus.: La toponymie aborigène (évenk) de Iakoutie)
- KÈPTUKE G. (voir aussi VARLAMOVA G.I.)
1991 *Dvunogij da poperečnoglaznyj černogolovnyj čelovek-èvenk i ego zemlja dulin buga. Dègi hokton*, Jakutsk, Rozovaja čajka, 49 p.
(rus.: L'homme évenk à tête noire et aux yeux en travers et sa terre *dulin buga*), [Evk., Retour à la tradition]
1991b *Serebrjanyj poučok, Rozovaja čajka*, 1/ 1991, Jakutsk, Assoc. Narodnostej Severa Jakutii, pp. 22-50.
(rus.: La petite araignée d'argent)
1995 *Magičeskij krug, Severnye prostory*, 6, pp. 746-48.
(rus.: Le cercle magique)
1995b *Predstavljenija èvenkov o duše, Severnye prostory*, 4-5, p. 37.
(rus.: Les représentations de l'âme chez les Evenks)
1996 *Èpičeskie tradicii v èvenkijskom fol'klоре (očerki)*, Jakutsk, Severoved, 134 p.
(rus.: Les traditions épiques dans la littérature orale évenke (études))
1996b *Duša-sud'ba main, Poljarnaja zvezda*, 2, pp. 75-83.
(rus.: L'âme-destin *main*)
- KÈPTUKE G. & ROBBEK V.
2002 *Tungusskij arxaičeskij èpos (èvenkijskie i èvenskie geroičeskie skazanija)*, Jakutsk, IPMNS, SO RAN, 209 p.
(rus.: L'épopée ancienne des Toungouses (les dits héroïques des Evenks et Evènes))
- KIM A.
1995 *Inostrannye investicii, in Saxa - Civilizacija na poljuse xoloda. Meždunarodnaja žizn'*, Moskva, Znanie, pp. 49-51.
(rus.: Les investissements étrangers)
- KIRRILOV N.O.
1894 *O samolovnyx snarjadax, praktikuemyx promyšlennikami Zabajkal'ja, Čita*.
(rus.: À propos des techniques de piègeage des chasseurs de Transbaïkalie)
- KJAKŠTO
1932 *Oxotnič'i promysel tungusov Aldanskogo rajona, Sovetskij Sever*, 6, Moskva, pp. 106-107.
(rus.: La production de chasse des Toungouses de la région d'Aldan)
- KLAPROTH Y.
1823 *Asia polyglotta*, Paris
1826 *Tableau historique de l'Asie*, Paris
- KLARK P.
1863 *Očeul'skie i tuturskie tungusy v Verxnelenskom okruge, ZSORGO*, VI, 1, Irkutsk.
(rus.: Les Toungouses d'Očeul et de Tuttur dans l'okrug de la Haute Léna)
1963b *Tungusy Vernelenskoj okrug, ZSORGO*, VI, 6, Irkutsk.
(rus.: Les Toungouses de l'okrug de la Haute Léna)
- KOLARZ W.
1955 *Les colonies russes d'extrême-orient*, Paris, Fasquelle, 238 p.
Kolonjal'naja politika Moskovskogo gosudarstva v Jakutii v XVIII v. (Sbornik arxiv. dok.), Leningrad.
1936 (rus.: La politique coloniale de Moscou en Iakoutie au XVIII^e siècle)
- KONSTANTINOV I.V.
1971 *Material'naja kul'tura jakutov XVIII v.*, Jakutsk, Nauka, 72 p.
(rus.: La culture matérielle des Iakoutes au XVIII^e siècle)
- KOPYLOV I.P.
1928 *Tunguskoe xozjajstvo Lensko-Kirenskogo kraja. Po dannym èkspedicii 1927*, Novosibirsk, 58 p.
(rus.: L'économie des Toungouses des terres étendues entre la Léna et Kirensk. Selon les données de l'expédition de 1927)
- KOSTROV N.
1856, 1857, 1858 & 1863 *Naselenie Enisejskoj gubernii, ZVSORGO*, II, 2 ; IV, 1-2 ; V, 1 ; VI, 1 , 1, Irkutsk.

(rus.: La population de la province du Iénisséï)

KOSVEN M.O.

- 1956 *Materialy po istorii rannej russkoj ètnografii (XII-XVIII vv.). Očerki istorii russkoj ètnografii (XII-XVII v.), TIÈ, XXX, Moskva*
(rus.: Matériaux sur l'histoire de l'ethnographie russe ancienne (XII^e – XVII^e siècles). Études de l'histoire de l'ethnographie russe (XII^e – XVII^e siècles))

KOVJAZIN N.M.

- 1936 *Očerki po promyslovomu xozjajstvu i olenevodstvu Krajnego Severa, Leningrad, 114 p.*
(rus.: Études de l'économie de chasse et de renniculture du Grand Nord)

KRADER L.

- 1963 *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads, La Hague, Mouton/Bloomington, Indiana University.*

KRAPOTKIN P.A. (KROPOTKIN)

- 1865 *Poezdka iz Zabaikal'ja na Amur čerez Man'čžuriju, RV, 57, Moskva.*
(rus.: Voyage depuis la Transbaïkalie jusqu'à l'Amour en passant par la Mandchourie)
1876 *Ob Olëkmïnsko-Vitïmskoj èkspedicii v 70 –x g., ZRGOT, III.*
(rus.: A propos de de l'expédition Vitim-Olëkma des années 70)
1906 *Zapiski revolucionera, St-Petersbourg.*
(rus.: Notes d'un révolutionnaire)

KRIVOŠČAPKIN A.V. & NIKITINA R.S.

- 1993 *Xotugu noruottar kul'uralara, I, Djokuuskaj, "Bičik", 155 p.*
(iak.: .La.culture des peuples du nord), [lak., Retour à la tradition]

KRIVOŠČAPKIN M.F.

- 1863 *Ob ostjakax, tungusax i pročix inorodcax Enicejskogo okruga, ZSORGO, VI, Irkutsk.*
(rus.: À propos des Ostiaks, des Toungouses et des autres autochtones de l'okrug du Iénisséï)
1865 *Enisejskij okrug i ego žizn', ZRGO, 1, St-Petersbourg*
(rus.: L'okrug de Iénisséï et sa vie)

KRUEGER J.R.

- 1962 *Yakut Manual, La Hague, Mouton/Bloomington, Indiana University, 605 p.*

KRUPNIK I.

- 1992 "Arctic ethno-ecology": Environmentalists Debates in the Soviet North, in E. Croll & D. Parkin (eds), *Bush Base: Forest Farm. Culture, Environment and Development*, Routledge, London/New York, pp. 219-222.

KSENOFONTOV G.V.

- [1929] 1992 *Xrestes. Šamanizm i Xristianstvo, in Šamanizm : izbrannye trudy, Jakutsk, Firma "Sever-Jug", pp. 111-249.*
(rus.: Xrestes. Chamanisme et Christianisme)
1977 *Ellèjada, Moskva, Nauka, 245 p.*
(rus. : L'Ellèjade)
1992 *Šamanizm : izbrannye trudy, Jakutsk, Firma "Sever-Jug", 315 p.*
(rus.: Chamanisme. Travaux choisis)
1992b *Uraangxaj-saxalar, I & II, Jakutsk, Nacion. izd. Resp. Saxa, 411 p. & 316 p.*
(rus.: Les Sakha-Uraangxaj)

KUBANOVA T.A.

- 1992 *Ritual'naja skul'ptura nanajcev (iz sobranija muzeja). Katalog, Komsomol'k na Amure, "Dakèr", 178 p.*
(rus.: La sculpture rituelle des Nanais)

KUDRI A.A.

- 1988 *Russko-èvenkijskij slovar', Moskva, Russkij Jazyk, 302 p.*
(rus.: Dictionnaire russe-évenk)

KUHN T.S.

- 1983 [1962] *La structure des révolutions scientifiques, Paris, Flammarion, 284 p.*

KULAKOVSKIJ A.E.

- 1923 *Materialy dlja izučenija verovanii jakutov, Jakutsk.*
(rus.: Matériaux pour l'étude des croyances iakoutes)
1979 *Naučnye trudy, Jakutsk, Nauka, 480 p.*

- (rus.: Publications scientifiques)
- 1992 *Jakutskoj intelligencii*, Jakutsk, kniž. izd., 80 p.
(rus.: A propos de l'intelligentsia iakoute)
- 1994 *Son šamana*, Jakutsk, "Bičik", 128 p.
(rus.: Le rêve du chamane)
- LACAZE G.
1999-2000 Rite de renouveau ou fête nationale. La lutte et le tir à l'arc dans les jeux virils mongols, *Études mongoles et sibériennes*, 30-31, *Jeux rituels*, pp. 73-123.
La grande encyclopédie des insectes, Paris, Gründ, 511 p.
- 1991
- LAMBERT J.-L.
1999-2000 La fête nénése de l'éleveur de renne, *Études mongoles et sibériennes*, 30-31, *Jeux rituels*, pp. 47-72.
- LAUFER B.
1902 The Decorative art of the Amur Tribes, *The Jesup North Pacific Expedition. Memoir of The American Museum Natural History*, IV, New-York, pp. 1-86.
- LAVRILLIER A.
1995 Les différentes fêtes saisonnières chez les Évenks éleveurs de rennes du Sud de la Iakoutie, mémoire de maîtrise d'ethnologie, Nanterre, Université Paris X, 188 p.
- 1997 Editorial, *Terres des signes*, IV, Paris, [photos et chants traditionnels et modernes en évenk et traduit en français], pp. 7-13, 95, 105-106.
- 1998 articles : Évenk, Évène, Nanaï, Néghidale, Oultche, Orok, Orotche, Oudéghéï, Iakoute, in *Dictionnaire des peuples, Sociétés d'Afrique, d'Amérique, d'Asie et d'Océanie*, Paris, Larousse, pp. 94, 229, 249, 251-252, 279, 325.
- 1998 Écoles nomades en Sibérie, *Ethnies-Documents*, 22-23, *Repenser l'école. Témoignages et expériences éducatives en milieu autochtone*, pp. 143-153.
- 1999 Tant qu'il y aura des rennes, il y aura des Évenks, in *Questions sibériennes*, II, IRENISE-CNRS Institut d'études slaves (eds), Paris, pp. 459-473.
- 2000 *Èvi-/ikè* : među igroj i ritual'nym dejstviem, in Šejkin (éd.), *Actes de colloque de la Conférence internationale Muzykal'naja ètnografija tunguso-man'čžurskix narodov*, (Jakutsk, 17-23 août), pp. 34-36.
(rus.: Èvi-/ikè- : entre " jeu " et action rituelle)
- 2000b Taïga, le berceau des Evenks. Les représentations de la nature chez un peuple altaïque de Sibérie, *Boréales*, 78-81, pp. 25-44.
- 2001 Soxraninie nematerial'noj kultury u èvenkov olenevodov-oxotnikov južnoj Jakutii i Amurskoj oblasti, in *Actes de colloque, Seminar on The Application of The UNESCO (1989) 'Recommandation on the Saving of Traditional Culture and Folklore' in The region of Siberia of Russian Federation*, (Jakutsk, 19-22 août).
(rus.: La conservation de la culture immatérielle chez les Évenks éleveurs de rennes et chasseurs du sud de la Iakoutie et de la région de l'Amour)
- 2003 De l'oublié à la reconstruction d'un rituel collectif. L'*Ikènipkè* des Évenks, *Slovo*, 28/29, *Sibérie. Paroles et mémoires*, Paris, INALCO, pp. 169-191.
- 2003b Les formes de chamanisme en Sibérie chez les Évenks et les Iakoutes (Iakoutie et région de l'Amour), in *1^{er} Congrès du Réseau Asie (MSH)*, (septembre 2003), Thème "Politique et religion", atelier "Chamanisme et gestion des maux", [en ligne] (www.reseau-asie.com), 12 p.
- 2004 Dialectes et norme écrite en évenk contemporain, in M.M.J. Fernandez-Vest (dir.), *Les langues ouraliennes aujourd'hui. Approches linguistiques et cognitives*, Paris, Honoré Champion (éd.), pp. 433-446. [sous presse]
- 2004b S'orienter avec les rivières chez les Évenks du Sud-Est sibérien. Un système d'orientation spatial, identitaire et rituel, *Études mongoles et sibériennes*, 36, *Orientations*, 35 p. [sous presse]
- 2004c Une renniculture en mutation chez les Evenks du sud de la République Sakha et de la région de l'Amour, in *Questions sibériennes*, IV, IRENISE-CNRS Institut d'études slaves (eds), Paris, 17 p. [sous presse]

- 2004d in ECHO-NECEP (5° CPRDT), prototype de site internet sur l'axe Objet et Société, volets « Toungouse » et « Évenk », [une vingtaine d'articles décrivant la société évenke (60 p.), photos (65), enregistrements son (6) et films (29)], M. Godelier et R. Hamayon (dir.), [en ligne] (www.necep.net)
- LAVRILLIER A. & LECOMTE H.
2002 *Évenks : Chants rituels des nomades de la taïga*, [Texte de présentation du CD 3015792 et traduction des chants], Paris, Buda Records [Musique du Monde, Sibérie 8], 28 pages + 35 p.
- LAVRILLIER A. & VATE V.
2003 Pratiques rituelles contemporaines en Sibérie, *Annuaire de l'EPHE Ve Section, 2001-2002*, 110, pp. 101-103.
2004 Pratiques rituelles contemporaines en Sibérie, *Annuaire de l'EPHE Ve Section, 2002-2003*, 111, 3 p. [sous-presses]
- LEBEDEV V.D. & CINCIUS V.I.
1972 K voprosy ob èvenkijskix zaklinanijax-blagopoželanijax, in *Voprosy jazyka i fol'klora narodnostej Severa*, Jakutsk, Nauka, pp. 172-182.
(rus.: A propos de la question des prières de vœux des Evenks)
- LEBEDEVA Ž.K.
1972 Pervye zapisi obrazcov èvenkijskogo fol'klora, in *Voprosy jazyka i fol'klora narodnostej Severa*, Jakutsk, Nauka, pp. 161-171.
(rus.: Les premières notations des pièces de folklore évenk)
- LE BERRE-SEMIONOV M.
2002 Renaissantismes et renaissance des peuples du Nord. Evolution de la question autochtone en République Sakha (Yakoutie) dans le contexte des mutations post-soviétiques, mémoire de doctorat d'anthropologie, Paris, INALCO, 476 p.
- LEGENDRE P.
1990 Légalité du rite, in *Essai sur le rituel II. Actes de Colloque du centenaire de l'EHESS*, Louvain/Paris, Peeters, pp. 17-26.
- LEL'UK L. T.
1976 Jakutskie i burjatskie konovjazы, in I.S. Vdovin (éd.), *Material'naja kul'tura narodov Sibiri i Severa*, Leningrad, Nauka.
(rus.: Les poteaux d'attache de chevaux des Iakoutes et Bouriates)
- LEVIN M. G.
1936 Èvenki severnogo Pribaïkal'ja. (Materialy èkspedicii 1929), *SÈ*, 2, pp. 71-78.
(rus.: Les Évenks du nord de la Cisbaïkalie. (Matériaux de l'expédition de 1929))
1958 *Ètničeskaja antropologija i problema ètnogeneza narodov Dal'nego Vostoka*, Moskva, Nauka.
(rus.: Anthropologie ethnique et question de l'origine des peuples d'Extrême orient)
- LEVI-STRAUSS C.
1962 *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 347 p.
[1958]1974 *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 480 p.
[1947] 1967 *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris/La Haye, Mouton, 579 p.
- LEWITSKIJ A.
1957 Mythes et rites du chamanisme, *Diogène*, 17, pp. 88-103.
- LHÔTE J.M.
1976 *Le symbolisme des jeux*, Paris, Berg-Bélibaste, 350 p.
- LINDENAU Ja. I.
(1744-1745) *Beschreibung der Tungusen, welche u Udskoj ostrog sind, 1744-1745*, Central'nyj Gosudarstvennyj Arxiv Drevnix Aktov, portf. Millera, n°511, tetr. 9, ll. 1-47, ms.
1983 *Opisanie narodov Sibiri (pervaja polovina XVIII v.)*. *Istoriko-ètnografičeskie materialy o narodax Sibiri i Severo-Vostoka*, Magadan, Magdanskoe kniž.izd, 175 p.
(rus.: Description des peuples de Sibérie (première moitié du XVIII^e siècle. Matériaux historique et ethnographiques sur les peuples de Sibérie du Nord-Est)
- LINDGREN E.J.
1930 North-Western Manchuria and the reindeer Tungus, *The Geographical Journal*, LXXV, 6, London.

- 1935 The reindeer tungus of Manchuria, *Journal of the Royal Central Asian Society*, XXII.
1938 An example of culture contact without conflict: reindeer tungus and cossacs of Northwestern Mancuria, *American anthropologist*, 40, 4.

LOPATIN I.A. (LAPOTIN)

- 1922 *Gol'dy. Amurskie, Usurijskie i Sungarijskie*, Vladivostok, ZOIAK, 370 p.
(rus.: Les Goldes [Nanais] de l'Amour, l'Oussuuri et du Sungari)
? Ob Vitimskoj èkspedicii, *ZSO RGO*, IX-X, Irkutsk.
(rus.: A propos de l'expédition de Vitim)
1867 Kratkij očerk o dejstvjax Vitimskoj èkspedicii v 1865 g., *ZSO IRGO*, IX-X, Irkutsk.
(rus.: Etude succincte des activités de l'expédition de Vitim en 1865)
1960 *The Cult of the Dead among the Native of the Amur Basin*, Paris, Mouton, 211 p.

LOT-FALCK É.

- 1953 *Les rites de chasses chez les peuples sibériens*, Paris, NRF Gallimard, 229 p.
1971 Psychopathes et chamanes yakoutes, in J. Pouillon & P. Maranda (eds), *Echanges et communications. Mélanges offerts à CL. Lévi-Strauss*, Paris/La Haye, Mouton, pp. 115-129.
1973 Religions de l'Eurasie septentrionale et de l'arctique, *Annuaire EPHE Ve section 1971-1972*, pp. 99-105.
1972 Les incarnations de l'ilbis yakoute, in *Traditions religieuses et para-religieuses des peuples altaïques*, Paris, PUF, pp.65-77.
1974 Le principe de l'ilbis et ses rapports avec la fureur meurtrière et le chamanisme, in *Sprache, Geschichte und Kultur der Altaischen Völker*, Berlin, PIAC, Akad. Verlag, pp. 363-374. [Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients, 5]
1974b Textes eurasiens, in R. Boyer & E. Lot-Falck (eds), *Les religions de l'Europe du Nord* Paris, Fayard-Denoël, pp. 99-105.
1974c Le rituel de l'ikènipkè, in R. Boyer & E. Lot-Falck (eds), *Les religions de l'Europe du Nord*, Paris, Fayard, pp. 707-726.
1977 À propos du terme shaman, *Études mongoles et sibériennes*, 8, pp. 7-18.
1977b *Koča-Kan*, rituel érotique altaïen, *Études mongoles et sibériennes*, 8, pp. 73-108.

MAAK R.K.

- 1859 *Putešestvie na Amur, soveršennoe v 1855 godu*, St Petersburg.
(rus. Voyage sur l'Amour, effectué en 1855)
1859b *Putešestvie na Amur, soveršennoe po rasporjaženiju Sibirskogo otdelenija RGO v 1855 g. R. Maakom*, Irkutsk.
(rus.: Voyage sur l'Amour, effectué à la demande de la section sibérienne de la Société de Géographie de Russie en 1855 par R. Maak)
1886 *Viljujskij okrug*, St-Petersbourg.
(rus.: L'okrug de Viljuj)
1887 *Viljujskij okrug Jakutskoj oblasti. I, II & III*, St Peterbug.
(rus.: L'okrug de Viljujsk de Iakoutie)

MAJDEL' G.

- 1894 & 1896 *Putešestvie po severo-vostočnoj časti Jakutskoj oblasti v 1868-1870gg*, I & II, St-Petersbourg.
(rus.: Voyage dans la partie nord-est de l'oblast de Iakoutie de 1868 à 1870)

MAJNOV I.I.

- 1898 *Nekotorye dannye o tungusax Jakutskogo kraja*, *TVSORGO*, 2, 214 p.
(rus.: Quelques données sur les Toungouses de Iakoutie)
1901 Dva tipa tungusov, *RAŽ*, 2, Moskva.
(rus.: Deux types de Toungouse)
1927 *Naselenie Jakutii*, Leningrad, 98 p.
(rus.: La population de la Iakoutie)

MAKAROV D.S.

- 1993 *Egor Molotkov i ego filosofija*, Jakutsk, "Bičik", 80 p.
(rus.: Egor molotkov et sa philosophie), [Iak., New-Age]

MAKSIMOV A. N.

- 1928 *Proisxoždenie olenevodstva*, *Uč. zapisi RANION*, 6, 37 p.

- (rus.: L'origine de la renniculture)
- MAKSIMOV P.S.
1992 *Viljuj : znak bedy ?!*, Jakutsk, Jakutskoe kn. izd., 31 p.
(rus.: Viljuj : les signes du malheur)
- MAKSIMOV P.S., LEXANOV B.I. & RUMJANCEV N.A.
2001 *Ėvenki juga Jakutii : istorija i sovremennost'*, Jakutsk, izd. JAGU, 120 p.
(rus.: Les Evenks du sud de la Iakoutie)
- MALYX P.P.
1924 Oročeny Barguzinskoj tajgi, *ŽB*, 6, Verxneudinsk.
(rus.: Les Oročon de la taïga de Bargouzine)
1924b Neskol'ko slov ob oročenax i ix fol'klore, *ZZORGO*, XV, Čita.
(rus.: Quelques mots à propos des Oročon et de leur folklore)
1925 Oročeny Barguzinskoj tajki, *Zabajkal'skij taežnik*, 2.
(rus.: Les Oročon de la taïga de Bargouzine)
- MANDELSTAM-BALZER M.
1993 Shamanism and the Politics of Culture : An Anthropological View of the 1992 International Conference on Shamanism, Yakutsk, the Sakha Respublic, *Shaman*, I, 2, Szeged, pp. 71-96.
1993b Dilemmas of the Spirit : religion and in the Yakut-Sakha Republic, in S. Ramet (éd.), *Religious Policy in the Soviet Union*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MANNONI O.
1964 Je sais bien mais quand même, in *Les temps modernes*, 212 p.
- MARFUSALOVA A.
2001 O sisteme učastija korennyx maločislennyx narodov Severa v upravlenii svoim žiznym processom, *Il Tùmèn*, 29, 172, p. 6.
(rus.: À propos de la participation des peuples autochtones minoritaires du nord dans le commandement de leur processus d'activité)
- MARVAZI
1942 *China on the Turks and India. Translation V. Minorsky*, London.
- MATVEEV I.A.
1989 *Atlas sel'skovo xozijajstva Jakutskoj ASSR*, Moskva, izd. JAGU, 115 p.
(rus.: Atlas de l'agriculture en République Socialiste de Iakoutie)
- MAZIN A.I.
1984 *Tradicionnye verovanija i obrjady èvenkov-oročonov*, Novosibirsk, Nauka, 200 p.
(rus.: Les croyances traditionnelles et les rituels des Évenks-Oročon)
1992 *Byt i xozajstvo èvenkov-oročonov (kon. XIX-nač. XX vv.)*, Novosibirsk, Nauka, 154 p.
(rus.: Coutumes et mode de production des Évenks-Oročon)
- MAZIN A.I. & PEN'KOV A.V.
1999 K ètnoastronomičeskoj interpretacii čislovyx struktur èvenkijskoj šamanskoj atributiki, in *Arxeologija Severo-Vostočnoj Azii. Astroarxeologija, paleometrologija*, Novosibirsk, Nauka, pp. 200-214.
(rus.: À propos d'une interpretation ethnoastronomique de l'organisation par chiffres des attributs chamaniques évenks)
- MESSERSCHMIDT D.G.
1962, 1964, 1966 *Forschungsreise durch Sibirien, 1720-1727*, I, II & III, Berlin.
- Metodika učebno-tvorčeskoj i vospitatel'noj raboty v samodejatel'nom xoreografičeskom kollektive škol narodnostej krajnego severa*, Jakutsk, Min. narodn. obrazovanija JAASSR, 69 p.
1990 (rus.: Méthode créative et éducative pour la création de chorégraphies dans les écoles ethniques du nord), [Iak. Retour à la tradition]
- MICHAEL H.N.
1963 *Studies in Siberian Shamanism*, Toronto, University of Toronto Press, Arctic Institute of North America, 229 p.
- MIDDENDORF A.F.
1860 & 1869 *Putešestvie na sever i vostok Sibiri*, I & II, St-Petersbourg.
(rus.: Voyage au nord et à l'est de la Sibérie)
1872 *Putešestvie na sever i severo-vostoka Sibiri*, St-Petersbourg.

- (rus.: Voyage dans le nord et le nord-est de la Sibérie)
- MILLER F. F.
1875 *Olenskie èkspedicija*, II, St-Petersbourg
(rus.: Expédition de l'Olenëk)
1895 Severnaja čast' Vostočnoj Sibiri. Tungusy, *Živopisnaja Rossija*, XII, 1.
(rus.: La partie nord de la Sibérie orientale. Les Toungouses)
- MILLER G. F. (MÜLLER G. F.)
1937 & 1941 *Istorija Sibiri*, I & II, Leningrad.
(rus.: Histoire de la Sibérie)
- MORDVINOV A.
1851 Oročeny, *Sovremennik*, IV, St-Petersbourg.
(rus.: Les Oročon)
1851b Oročony ili olennye tungusy, *Sovremennik*, VI, St-Petersbourg.
(rus.: Les Oročon ou les Toungouses du renne)
1860 Inorodcy, obitajuščie v Turuxanskom krae, *VRGO*, XXVII, 2, St-Petersbourg.
(rus.: Les autochtones vivants dans le kraj de Touroukhansk)
- MYREEVA A.N.
1990 *Èvenkijsko-russkij slovar' dlja načinajuščix*, Jakutsk, Asociacija narodnostej Severa Jakoutii, 35 p.
(rus.: Dictionnaire évenk-russe pour les débutants)
1990b *Èvenkijskie geroičeskie skazanija*, Novosibirsk, Nauka, 381 p.
(rus.: Les récits épiques des Évenks)
1995 *Èvenki*, Jakutsk, nac. kniž. izd., 5 p.
- MÜLLER F.
1882 *Unter Tungusen und Jakuten. Erlebnisse und Ergebnisse der Olenek Expedition*, Liebzig
Narody Rossii. Enciklopedija, Moskva, Bol. Ross. encikl., 479 p.
1994 (rus. Les peuples de Sibérie. Encyclopédie)
Narody Sibiri, Moskva/Leningrad, Nauka, 724 p.
1956 (rus.: Les peuples de Sibérie)
Na stanovom xrebe meždu vekami, Arina, Moskva, 200 p.
2000 (rus.: Sur les monts Stanovoï à travers les siècles)
- NEDJALKOV I.
1997 *Èvenki*, London/New York, Routledge, 344 p.
- NIKOLAEV A.P.
2002 Provoslavnaja cerkov' i šamany v Jakutii XVIII-XIX vv., *Sibirskaja zaimka*, 5, [en ligne], (www.zaimka.ru), 4 p.
(rus.: L'église orthodoxe et les chamanes dans la Iakoutie du XVIII^e et XIX^e siècles)
- NIKOLAEV E.M.
1992 *Ohuokajy, tojugu, üörètii n'yimalara*, Jakutsk, Saxa respub. üörèyin institut, 78 p.
(iak.: L'enseignement des *ohuokajy* et des *Tojuk*)
- NIKOLAEV S.I.
1961 Timptonskie èvenki, in *Sbornik statej i Materialov po ètnografii narodov Jakutii II*, Jakutsk, Jak.kniž.izd., pp. 7-20.
(rus.: Les Évenks de Timpton)
1964 *Èveny i èvenki jugo-vostočnoj Jakutii*, Jakutsk, Knižnoe izd., 199 p.
(rus.: Les Évènes et Évenks du sud-est de la Iakoutie)
- NEMTUŠKIN A.
1987 *Mne snajtsja nebesnye oleni*, Moskva, *Sovremennik*, 220 p.
(rus.: Je rêve de rennes célestes)
- NOVIK E.S.
1984 Jakutskoe kamlanie-lečenie, in *Obriady i folklor v sibirskom šamanizme*, Moskva, Nauka, 303 p.
(rus.: Les rituels chamaniques de cure)
- NOVLJANSKAJA N.G.
1966 *F. I. Stralenberg*, Moskva/Leningrad, Nauka.
(rus.: F. I. Strahlenberg)

- Ob izmenenii v sostave i granicax Vitimo-Olekmingskogo (Èvenkijskogo) okruga, Vostočno-Sibirskogo kraja, o ego administrativnom centre, o sostave rajonov i ix centrax togo že okruga, *Sovetskij Sever*, 6, Moskva, pp. 116-117.
- 1933 (rus.: À propos du changement de composition et des frontières de l'okrug (évenk) Vitim-Olekminsk, du kraj de Sibérie de l'est, de son centre administratif, de la composition de ses régions et des centres de cet okrug)
- OJUNSKIJ P.A.
- 1962 *Jakutskaja skazka (olonxo), ee sjužet i sodержanie*, Jakutsk, Nauka.
(rus.: Le conte iakoute *olonxo*, son sujet et son contenu)
- 1982 *Njurgun Bootur stremitel'nyj : jakutskij geročeskij èpos olonxo*, Jakutsk, Jak. kn. izd., 429p.
(rus.: *Njurgun Bootur* le valeureux : *Olonxo* - l'épopée des Iakoutes)
- OKLADNIKOV A.P.
- 1955 Jakutija do prioedinenija k Russkomu gosudarstvu, in *Istorija Jakutskoj ASSR I*, Moskva/Leningrad.
(rus.: La iakoutie avant son rattachement au Gouvernement russe)
- 1968 Tunguso-man'čžurskaja problema i arxeologija, *Istorija SSSR*, 6, Moskva, pp. 25-42.
(rus.: La question tOUNGOSO-mandchoue et l'archéologie)
- OKLADNIKOV A.P. & MAZIN A.I.
- 1976 *Pisaniцы reki Olëkmy i verxnego Priamur'ja*, Novosibirsk, Nauka.
(rus.: Les peintures rupestres de l'Olëkma et de l'ouest de l'Amour)
- ORLOV
- 1857 Amurskie oročony, *VRGO*, VI, 21, St-Petersbourg.
(rus.: Les Oročon de la région de l'Amour)
- 1857b Bauntovskie i angarskie brodjačie tungusy, *VRGO*, XXI, 6, St-Petersbourg.
(rus.: Les TOUNGOUSES errants de Angara et Bauntovskij)
- O Sibirskom carstve. Izbornik slavjanskix i russkix sočinenij*. L. Popov (dir.), Moskva.
- 1869 (rus.: À propos du royaume sibérien)
- OSTROVSKIX P.E.
- 1903 Korrespondencija iz krasnojarska, *Vostočnoe Obozrenie*, 23, Irkutsk.
(rus.: Correspondance de Krasnoïarsk)
- 1904 Poezdka na ozero Essèj, *IKPVSORGO*, I, 6, Krasnojarsk.
(rus.: Un voyage vers le lac Essèj)
- PALLADIJ (archimendrite)
- 1871 Dorožnye zametki na puti ot Pekina do Blagoveščenska čerez Man'čžuriju v 1870 godu, *ZRGO (po otd.geografii)*, IV, St-Petersbourg.
(rus.: Notes de voyage sur la route de Pékin à Blagoveščensk en passant par la Mandchourie en 1870)
- PALLAS P.S.
- 1771 & 1776 *Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs*, I, II & III, St-Petersbourg.
- 1770 & 1801 *Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Vökerschaften*, I-II
- 1787 *Sravnitel'nye slovari vsej jazykov i narečij, sobrannye desniceju vsevysočajšcej osoby*, I, St-Petersbourg
(rus.: Dictionnaire comparatifs de toutes les langues et dialecte, réunis par le grand dextre)
- 1788 *Putešestvie po raznym provincijam Rossijskogo gosudarstva*, III, St-Petersbourg
(rus.: Voyage dans les différentes provinces de l'Empire russe)
- 1788-1793 *Voyage de Monsieur P. Pallas en différentes provinces de l'Empire de Russie et de l'Asie septentrionale, traduit de l'allemand par Monsieur Gauthier de La Peyronie*, I, II, III, IV & V, Paris.
- PARŠIN
- 1844 Nerčinskije tungusy, *ŽMVD*, V, St-Petersbourg
(rus.: Les TOUNGOUSES de Nertchinsk)
- 1844b *Poezdka v Zabaikal'skij kraj*, Moskva
(rus.: Voyage en terre de Transbaïkalie)

- PASSERON J.C.
1990 *Le raisonnement sociologique; l'espace non popperien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan.
- PASVIK
1883 Svedenija ob olennyx Tungusax (Oročanax), veduščix kočevuju žizn' v verxovjax r. Amura, v Amurskoj oblasti, in. *Sbornik Glavnejšix oficial'nyx dokumentov po upravleniju Vostočnoj Sibir'ju*, IV, 1, *Zapiski o Tungusax*, Irkutsk, pp. 79-131.
(rus.: Informations sur les Toungouses du renne (Oročon), menant une vie nomade vers les sources de l'Amour et dans l'oblat' de l'Amour)
- PATKANOV S.
1906 *Opyt geografii i statistiki tungusskix plemen*, I & II, St-Petersbourg, *Zapiski imperatorskogo russkogo geografičeskogo občestva po otdeleniju etnografii*, 175 p. & 205 p.
(rus.: Expérience de géographie et de statistique des tribus toungouses)
1911 *O priroste inorodčeskogo naselenija Sibiri. Statističeskie materialy dlja osveščeniya voprosa o vymiranii pervobytnyx plemen*, St-Petersbourg, 210 p.
(rus.: A propos de l'augmentation de la population autochtone de Sibérie. Matériaux statistiques pour l'éclaircissement du problème de disparition des tribus primitives)
1912 *Statističeskie dannyje, pokazyvajuščije plemennoj sostav naselenija Sibiri, jazyki i rody inorodcev (na osnovanii dannyx special'noj razrabotki materiala perepisi 1897 g.)*, *ZIRGO po otd. statistiki*, XI, 1-3, St Petersburg, 832 p.
(rus.: Données statistiques montrant la composition des ethnies de Sibérie, leurs langues et leurs clans (sur la base de l'analyse des données du recensement de 1897))
- PAULSON I, HULTKRANTZ Å & JETTMAR K
1965 *Les religions arctiques et finnoises*, Paris, Payot, 339 p.
- PEKARSKIJ È. K.
1907-1930 *Slovar' jakutskogo jazyka*, St-Petersbourg, TIA. Nauka.
(rus.: Dictionnaire de langue iakoute)
1911 *Prijanskije tungusy*, *ŽS*, XX, 2, St-Petersbourg.
(rus.: Les Toungouses de l'ouest de la Jana)
- PEKARSKIJ È.K. & CVETKOV V.P.
1906 *Tungusy majskego vedomstva*, *ŽS*, 4-5.
(rus.: Les Toungouses de la région de Maj)
1913 *Očerki byta prijangskix tungusov*, *SMAË*, II.
(rus.: Etudes des coutumes des Toungouses de l'ouest de la Jana)
- PESTEREV Vladimir
2000 *Stranicy istorii Jakutii v dokumentax, legendax, mifax*, Jakutsk, "bičik", 174 p.
(rus.: Les pages de l'histoire de la Iakoutie au travers des documents, des légendes et des mythes)
2001 *Istorija Jakutii v licax*, Jakutsk, "bičik", 461 p.
(rus.: L'histoire de la Iakoutie au travers des personnalités)
- PESTOV I.
1833 *Zapiski ob Enissejskoj gubernii Vostočnoj Sibiri b 1831 g.*, Moskva
(rus.: Notes à propos du Gouvernement de l'Énisséï en Sibérie orientale)
- PETRI B.È.
1930 *Oxota i olenevodstvo u tuturskix tungusov v svjazi s organizaciej oxotxozjajstva*, Irkutsk, 106 p.
(rus.: La chasse et la renniculture chez les Toungouses en liaison avec l'organisation d'une production de chasse)
- PIKI A.I. & PROKHOROVA B.B.
1994 *Neotraditsionalizm na rossijskom severe*, Moskva, Nauka, 225 p.
(rus.: Le néotraditionalisme dans le Nord de la Russie)
- PLOTNIKOV M.
1924 *Olenevodstvo*, Čita, 102 p.
(rus.: La renniculture)

PODJAKONOV S.

- 1901 Po Aldanu i Olekmy, *Izvestija vostočnogo sibirskogo otdela imperatorskogo ruskogo geografičeskogo občestva*, XXXI, 1-2, Irkutsk, pp. 42-62.
(rus.: Le long de l'Aldan et de l'Olekma)

Poezdka zimnim putëm vvepx po Amuru ot Nikolaevskogo posta do ust'ja Streločnogo, soveršennaja 1856-1857 gg. Pargačevskim, VRGO, XXI, St-Petersbourg.

- 1857 (rus.: Voyage par la terre, en amont de l'Amour depuis le poste de Nikolaevsk jusqu'au confluent de Streločnyj, effectué en 1856 et 1857 par Pargačevskij)

POGODAEVA M. P.

- 1999 Častnoe olenevodstvo v Jakutii nado vozroždat, *Jakutija*, (tiré à part), Jakutsk.
(rus.: La renniculture privée en Iakoutie doit renaître)

POLEVOJ B.P.

- 1965 Zabytyj istočnik svedenij po ètnoigrafii Sibiri XVII v. (o sočinenii Adama Kamenskogo-Dlužika), *Sovietskaja ètnoigrafija*, 5.
(rus.: Une source oubliée d'information sur l'ethnographie de la Sibérie du XVII^e siècle)

POLTORADNEV P.G.

- 1932 *Olenevodstvo tungusov*, Moskva/Irkutsk, Nauka, 59 p.
(rus.: La renniculture des Toungouses)

POMIŠIN S.B.

- 1990 *Proisxoždenie olenevodstva i domestikacija severnogo olenja*, Moskva, Nauka, 138 p.
(rus.: L'origine de la renniculture et de la domestication du renne du Nord)

POPOV A.

- 1993 Consecration Ritual for a Blacksmith Novice among the Yakuts, *Journal of American Folklore*, XLVI (181), pp. 257-271.

POPOV A. A.

- 1949 Materialy po istorii religii jakutov Viljujskogo okruga, *SMAÈ*, XXI, pp. 255-323.
(rus.: Matériaux sur l'histoire de la religion des Iakoutes de l'okrug de Viljujsk)

POPOVA U.G.

- 1981 *Èveny Magadanskoj oblasti*, Moskva, Nauka, 301 p.
(rus.: Les Èvènes de l'oblast' de Magadan)

PORJADIN A.S.

- 1961 Prazdnik ysyax vtoroj poloviny XIX v./ Perevod, dopolnenie i primečanie G.V. ERGIS, *Sbornik statej i materialov po ètnoigrafii narodov Jakutii II*, Jakutsk, Nauka.
(rus.: La fête de l'Yhyax à la deuxième moitié du XIX^e siècle / Traduction et annotation de G.V. Ergis)

POUILLON J.

- 1977 Plus c'est la même chose, plus ça change, *Nouvelle revue de Psychanalyse*, XV, pp. 203-211.
1978 Introduction, *L'Homme*, XVIII, 3-4, pp. 7-15.
1993 *Le cru et le su*, Paris, Le Seuil.
1994 Report on the Second Conférence of the International Society for Shamanistic Research, July 11-17, Budapest, Hungary, *Shaman*, II, 2, Szeged, pp. 181-187.

Putešestvie flota kapitana Saryčeva po severo-vostočnoj časti Sibiri, Ledovitomu morju i vostočnomu akeanu pod načal'stvom flota kapitana Billingsa s 1785 g. po 1793 g., I & II, St-Petersbourg.

- 1802 (rus.: Voyage maritime du capitaine Saryčev dans le nord-est sibérien, en mer arctique et dans l'océan oriental, sous la direction du capitaine de vaisseaux Billings entre 1785 et 1793.)

Putešestvie po Amuru i Vostočnoj Sibiri A. Miči s pribavleniem statej iz putešestvija G. Radde, R. Maak, Moskva/St-Petersbourg, 351 p.

- 1868 (rus.: Voyage le long de l'Amour et en Sibérie de l'est de A. Miči avec des articles écrit à l'issue du voyage de G. Raade et R. Maak)

PUTILOV B.N.

- 1972 Èpos narodov Sibiri i ego istoričeskaja tipologija, in *Voprosy jazyka i fol'klora narodnostej Severa*, Jakutsk, Nauka, pp. 121-142.
(rus.: L'épopée des peuples de sibérie et sa typologie historique)

- PUXOV I.V.
1975 Geroičeskij èpos tjurko-mongol'skix narodov Sibiri, in *Tipologija narodnogo èposa*, Moskva, Nauka, pp. 12-63.
(rus.: L'épopée des peuples turco-mongols de Sibérie)
- PROKOF'EVA E. D.
1971 Šamanskije kostjummy narodov Sibiri, *SMAÈ*, XXVII, *Religioznye predstavlenija i obrjady narodov Sibiri v nač. XIX v.*, pp. 5-100.
(rus.: Les costumes chamanique des peuples de Sibérie)
- PTICIN VI.
1903 *Očerki tunguskogo jazyka*, St-Petersbourg.
(rus.: Études de la langues toungouse)
- (RAADE G.)
1857 Putešestvie vokrug Bajkala letom 1855 g.. Iz otčeta G. Raade, *VRGO*, XXI, St-Petersbourg.
(rus.: Voyage autour du lac Baïkal en été 1855. Issu du rapport de G. Raade)
1861 Putešestvie v Jugo-Vostočnuju Sibir', soveršennoe po poručeniju RGO v 1855-1857 gg. Gustavom Raade, *ZRGO*, IV, St-Petersbourg.
(rus.: Voyage dans le sud-est de la Sibérie, effectué à la demande de la Société de Géographie de Russie entre 1855 et 1857 par Gustave Raade)
- RABOTNOV T.
1935 Timptonskij rajon, *Sovetskoe kraevedenie*, 7-9, Moskva, pp. 72-76.
(rus.: La region de Timpton)
- RADLOW W. (RADLOFF)
1893 *Aus Sibirien*, 2 ausp., Bd. II
Respublika Saxa (Jakutija). Administrativno-territorial'noe delenie na 1 janvarja, Jakutsk, Pravitel'stvo RS(JA) éd., 125 p.
1999 (rus.: Les divisions administratives et territoriales de Iakoutie au 1^e janvier)
- ROMANOVA A.V & MYREEVA A.N.
1964 *Očerki učurskogo, majskego i totinskogo govorov*, Moskva/Leningrad, Nauka, 169 p.
(rus. : Etudes des dialectes de l'učur, de la maj et de totinsk)
1968 *Djalektologičeskij slovar' èvenkijskogo jazyka*, Leningrad, Nauka, 215 p.
(rus. Dictionnaire dialectologique de l'évenk)
1971 *Fol'klor èvenkov Jakutii*, Leningrad, Nauka, 330 p.
(rus. Littérature orale des Évenks de Iakoutie)
- ROMANOVA A.V., MYREEVA A.N. & BARAŠKOV P.P.
1975 *Vzaimovlijanie èvenkijskogo i iakutskogo jazykov*, Leningrad, Nauka, 212 p.
(rus.: Influences mutuelles des langues évenke et iakoute)
- ROMANOVA E.N.
1992 Jakutskoe šamanstvo : stratigrafija, kul'tovaja praktika, in *Šamanizm kak religija : Genezis, rekonstrukcija, tradicii*, Jakutsk, izd. JAGU, pp. 90-91.
(rus. : Le chamanisme iakoute : stratigraphie et pratiques culturelle)
- ROVINSKIJ P.A.
1871 Soobšenie o poezdke po Angare i Lene, *IVSORGO*, II, 3, Irkutsk.
(rus.: Communication à propos du voyage sur l'Angara et la Léna)
- ROUX J.P.
1976 Fonctions chamaniques et valeurs du feu chez les peuples altaïques, *Revue de l'Histoire des Religions*, 189, I, pp. 67-101.
1985 *La religion des Turcs et des Mongoles*, Paris, Payot, 323 p.
- RYBAKOV S.G.
1903 Armakskie tungusy Selenginskogo uezda Zabajkalskoj oblasti, *TTSKOPORGO*, VI, 1, Kĵaxta.
(rus.: Les Toungouses de l'Uezd de Selenge de l'oblast' de Transbaïkalie)
- RYČKOV K.M.
1917 & 1922 *Enisejskie tungusy, Zemlevedenie*, 1-2, & 3-4.
(rus.: Les Toungouses du Iénisséï)

- SAF'JANNIKOV M.P.
1898 *Materialy po ustrojstvu sudebnoj časti po delam inorodcev Priamurskogo kraja, Inorodcy Čitinskoj okruži, TTSKOPORGO, I, 1, Kjaxta.*
(rus.: Matériaux sur l'organisation d'une antenne judiciaire spécialisées dans les affaires des autochtones du kraj du Cisamour. Les autochtones de l'okrug de Čita)
- SAFRONOV F.G.
1978 *Russkie na severo-vostoke Azii v XVII-ser.XIX v.*, Moskva, Nauka, 254 p.
(rus.: Les Russes dans le nord-est de l'Asie au XVII^e - milieu XIX^e siècles)
- SALES de A.
1980 Deux conceptions de l'alliance, à travers la fête de l'ours en Sibérie, *Études mongoles et sibériennes*, 11, pp. 147-213.
1981 La relation forgeron chamane chez les Iakoutes de Sibérie, *L'Homme*, XXI, 4, pp. 35-61.
- ŠAMAĖV N.K.
1992 *Voprosy vnedrenye dviženij jakutskix šamanov v sisteme fizičeskogo vospitanija, in Šamanizm kak religija : Genesis, rekonstrukcija, tradicii*, Jakutsk, izd.JAGU, p. 113
(rus.: La question de la mise en pratique des gestes des chamanes iakoutes dans le système d'éducation physique), [Iak. Retour à la tradition]
- SAMSONOV N.G.
1993 *Dva jazyka, dva rodina*, Jakutsk, "Bičik", 176 p.
(rus. Deux langues, deux patries)
- ŠČAPOV A.C.
1866 *Narodnaja žizn' na severe Eniseja mežu 60° i 65° severnoj široty*, IRGO, II, 1, St-Petersbourg.
(rus.: La vie populaire dans le nord du iénisséï entre les 60° et 65° parallèle nord)
- SCHIEFNER A.
1857 *Das Dreizehnmonatliche Jhar und Monatsnamen der Sibirischen Völker*, St-Petersbourg, Bull. Hist.-Phil. Acad. Sc..
1859 *Beiträge zur Kenntniss der tungusischen Mundarten*, *Mélanges Asiatiques*, III, St-Petersbourg
1878 *Alexander Czekanowskii's tungusische Wörterverzeichnis*, *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences*, XXIV, St-Petersbourg.
- SEM T.Ju.
1991 *Osobennosti socializacii detej u olenekskix èvenkov*, in *Mir detsva v tradicionnoj kul'ture narodov SSSR I*, Leningrad, pp. 68-77.
(rus.: Les particularités de la socialisation des enfants chez les Évenks de l'Olenëk)
- Semejnye obrjadnost' narodov Sibiri*, Moskva, Nauka.
1980 (rus.: Les rituels liés à la famille chez les peuples de Sibérie)
- SEREBR'JANNIKOV I.I.
1914 *Inorodcy Vostočnoj Sibiri, IVSORGO, X, 3, Irkutsk.*
(rus.: Les autochtones de Sibérie Orientale)
- SEROŠEVSKIJ V.L.
[1896] 1993 *Jakuty : opyt ètnografičeskovo issledovanija*, Jakutsk, "Zoloto Jakutii", 651 p.
(rus.: Les Iakoutes : Expérience d'une étude ethnographique)
- ŠESTIN S.
1898 *Tungusy, obitjuščie v verxov'jax r.Iro i ee pritokov*, ZZORGO, IV, Čita.
(rus.: Les Toungouses habitants dans les hauteurs de la rivière Iro et ses affluents)
- ŠIROKOGOROFF S.M. (Vois aussi ŠIROKOGOROV S.M.)
1926 *Northen Tungus Migrations*, JNChBRAS, LVII.
[1929] 1966 *Social organization of the Northen Tungus*, Oosterhout, Anthropological Public., 427 p.
1935 *The psychomental complex of the Tungus*, London : Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 469 p.
- SHIRATORI K.
1900 *Über die Sprache der Huing-nu Stammes und des Tung-Hu Stamme*, Tikio
- SIEROSZEWSKI W.
1902 *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, *Revue d'histoire des religions*, XLVI.

- ŠIMANSKIJ A.
1905 Proisxoždenie i dejstvitel'noe proisxoždenie slova "tungus", *ÈO*, 4.
(rus.: L'origine et la provenance réelle du mot "tungus")
- SIMČENKO Ju.B.
1976 *Kul'tura oxotnikov na olenej Severnoj Evrasii*, Moskva, Nauka, 310 p.
(rus.: La culture des chasseurs de renne en Eurasie)
- ŠIMKEVIČ P.
1894 Oročeny Zabaikalja i ix oxota, *Priamurskie vedomosti*, 24-25, Vladivostok.
(rus.: Les Oročon de transbaïkalie et la chasse)
1897 Nekotorye momenty iz žizni gol'dov i svjazanye s žiznju sueverija, *ÈO*, 3, pp. 1-147.
(rus.: Quelques moments de la vie des Goldes [Nanaïs] et liés aux représentations de la vie)
- SIMONOV M. D.
1994 *Russko-èvenkijskij slovar'*, Novosibirsk, Nauka, 498 p.
(rus.: Dictionnaire russe-évenk)
- SINOR D.
1982 The legendary origin of the Türks, in *Folklorica*, Bloomington, Indiana University, pp. 223-257.
1995 Langues et échanges culturels le long de la route de la soie, *Diogène*, 171, pp. 3-17.
- SIRINA A.A.
2002 *Katangskie èvenki v XX v.: Rasselenie, organizacija sredy, žiznedejatel'nosti*, Moskva/Irkutsk, IÈA RAN, 283 p.
(rus.: Les Evenks de Katanga au XX^e siècle : Répartition, organisation de l'environnement, activités de survie)
- ŠIROKOGOROV S.M (voir aussi SHIROKOGOROFF S. M.)^o
1919 *Opyt issledovanja osnov šamanstva u tungusov*, Vladivostok, 62 p.
(rus.: Expérience d'études des fondements du chamanisme chez les Toungouses)
1919b *Opyt izučeniya šamanstva u tungusov*, *ZVUIFF*, I.
(rus.: Expérience de l'étude du chamanisme chez les Toungouses)
- ŠIROKOGOROV S.M. & E.N.
1914 Otčet o poezdax k tungusam i oročenam Zabaikal'skoj oblasti v 1912 i 1913 gg., *IRKISVA*, II, 3.
(rus.: Rapport des voyages chez les Toungouses et Oročon de Transbaïkalie en 1912 et 1913)
- SIVCEV D.K.
1947 Revoljucija inninèèyi fol'klora, algystar, in *Saxa fol'klora*, Jakutsk, Nauka, pp. 17-23.
(iak.: Les algys du folklore d'avant la révolution)
- Skazka o Mančary : Predanija jakutskogo naroda o znamenitom buntare i blagorodnom "razbojniku" Mančary, živišem v načale XIX v.*, Jakutsk, jak. kn. Izd., 352 p.
1993 (rus.: Conte à propos de Mančary : Récit historique du peuple iakoute à propos du bandit résistant Mančary ayant vécu au XIX^e siècle)
- SLEPCOV P.A.
1972 *Jakutsko-russkij slovar'*, Moskva, sov. ènciklopedija, 605 p.
(rus.: Dictionnaire iakoute-russe)
1992 Šaman v obriadovoj tradicii jakutov, in *Šamanizm kak religija : Genezis, rekonstrukcija, tradicii*, Jakutsk, izd.JAGU, pp. 111-112.
(rus. Le chamane dans la tradition rituelle des iakoutes)
- SLJUNIN N.V.
1900 *Oxotsko-kamčatskij kraj*, I & II, St-Petersbourg.
(rus.: Le kraj de Okhotsk-Kamtchatka)
- SMOLJAK A. V.
1962 Magičeskie obrjady soxraneniya žizni detej u narodov nižnego Amura, in *Sibirskij ètnografičeskij sbornik IV*, Moskva, Nauka, pp. 267-275.
(rus.: Les rituels magiques de conservation de la vie des enfants chez les peuples du bas Amour)
1984 *Tradicionnoe xozjajstvo i material'naja kul'tura narodov Nižnego Amura*, Moskva, Nauka, 244 p.
(rus.: L'économie et la culture matérielle traditionnelle des peuples du bas Amour)

- SMOLJAK A.V. & SOKOLOVA Z.P.
1981 Tradicionnye i novye prazdniki i obrjady u narodov Severa, in *Tradicionnye obrjady v bytu narodov Severa*, Moskva, Nauka, pp. 102-103.
(rus.: Les fêtes et rituels anciens et modernes des peuples du Nord)
- SOKOLOV M.P.
1925 Pušnoj promysel Srednesibirskogo kraja, in *Predvaritel'nye materialy po rajonirovaniju Srednesibirskogo (Leno-Bajkal'skogo) kraja*, Irkutsk, pp. 14-27.
(rus.: La production de fourrure en Sibérie centrale)
- SOKOLOVA Z.P.
1991 Les fêtes des peuples du Nord : tradition et modernisme, in *Artique 2000 : les peuples chasseurs et éleveurs*, Paris, CNRS (éd.), pp. 215-227.
- SOKOLOVSKIJ S.V.
2002 Rossijskaja ètnografija v konce XX v. (bibliometričeskoe issledovanie), *ÈO*, 1, pp. 3-54.
(rus.: L'ethnographie russe à la fin du XX^e siècle (étude bibliométrique))
- SOLJARSKIJ V.
1916 *Sovremennoe pravovoe i kul'turno-èkonomičeskoe položenie inorodcev Priamurskogo kraja, Materialy po izučeniju Priamurskogo kraja XXVI*, Khabarovsk.
(rus.: Situation juridique, culturelle et économique contemporaine des autochtones du kraj du Cisamour. Matériaux pour l'étude du Kraj de l'ouest de l'Amour)
- SOLOV'eva-OJUNSKAJA S.A.
1991 *Jakutskie narodnye zagadki : Specifika žanra*, St Peterbourg, Nauka, 112 p.
(rus.: Les devinettes traditionnelles iakoutes: un genre spécifique)
- SONIN M.L.
1950 Ligvidacija šamanstva v processe nekapitalističeskogo puti èvenkijskogo naroda k socializmu, in *Trudy kafedry istorii drevnego mira I, Učennye zapiski*, XIV, Moskva, Moskovskij oblastnoj pedagogičeskij inst., pp. 83-90.
(rus.: La liquidation du chamanisme dans le processus non capitaliste du peuple évenk vers le socialisme)
- SOSNOVSKIJ V.I.
1929 Sjanobijcy-èvenki, *ŽS*, 8-9, Irkutsk
(rus.: Les Sien-pei-évenk) (Zalkind37, 74)
- SPASSKIJ G.I.
1822 Istoričeskie svedenija o sibirskix tungusax voobščè i o zabajkal'skix v osobennosti, *Sibirskij vestnik*, 18-22.
(rus.: données historiques sur les Toungouses en général et en particulier sur ceux de Transbaïkalie)
1822b Zabajkal'skie tungusy, *Sibirskij vestnik*, 18.
(rus.: Les Toungouses de Transbaïkalie)
1823 O zakonax nekotoryx sibirskix inorodcev, *Sibirskij vestnik*, 23.
(rus.: À propos de certaines lois concernant les autochtones de Sibérie)
1857 Očerki byta nekotoryx sibirskix inorodcev, *VRGO*, XX, 2, St-Petersbourg
(rus.: Etudes des us et coutumes des autochtones de Sibérie)
- SPERBER D.
1974 *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann.
1979 La Pensée symbolique est-elle pré-rationnelle ?, in M. Izard & P. Smith (eds), *La Fonction symbolique*, Paris, Gallimard, pp. 17-42.
- ŠRENK L.
1883, 1899 & 1903 *Ob inorodcax Amurskogo kraja*, I, II & III, St-Petersbourg
(rus.: A propos des autochtones du kraj de l'Amour)
- STEFANOVIČ Ja.
1896 Ot Jakutskaja do Ajana, *ZSORGO (po otč. ètnografii)*, II, 3, Irkutsk.
(rus.: Depuis Iakoutsk jusqu'à l'Ajan)
- SPEPANOV A.P.
1835 *Enisejskaja gubernija*, I & II, St-Petersbourg.
(rus.: Le gouvernement du Iénisséï)

- STEPANOV N. N.
1939 Mežplemennoj obmen v Vostočnoj Sibiri, na Amure i na Oxotskom poberež'e v XVII v., *Uč. Zap. LGU*, 48, pp. 53-79.
(rus.: Les échanges inter-ethniques en Sibérie orientale, sur l'Amour et le littoral de la mer d'Okhotsk au XVII^e siècle)
1959 Russkie èkspedicii na Oxotskom poberež'e v XVII v. i ix materialy o tunguskix plemenax, *UZLGPI*, 188, St-Petersbourg.
(rus.: Les expéditions russes sur le littoral de la mer d'Okhotsk au XVII^e siècle et leur matériaux sur les tribues toungouses)
1961 Xozjajstvo tunguskix plemen Sibiri v XVII v., in *Voprosy Istorii Sibiri*, Leningrad, Nauka, pp. 209-262.
(rus.: L'économie des ethnies toungouses de Sibérie au XVII^e siècle)
- STERNBERG
[1893]-1936 *Pervobytnaja religija*, Leningrad.
(rus.: La religion primitive)
- STERNBERG L.
? The Social Organization of the Gilyak, ms déposé par F. Boas à la Bibliothèque de American Museum of Natural History (New-York) (cote 57.1-57),
- STRAHLENBERG Ph. J.
1730 *Das Nord und ostliche Theil von Europa und Asia*, Stockholm.
- STRELOV E.D.
1937 Odežda i ukrašenija jakutov v polovine XVIII v. po arxeologičeskim mogil'nikam, *SÈ*, 2-3.
(rus.: Vêtement et art décoratif chez les Iakoutes de la moitié du XVIII^e siècle, selon les fouilles archéologiques)
- ŠUBIN A.C.
1969 O religioznyx perežitkax u èvenkov Severa Buriatii, in *Ètnografičeskij sbornik V*, Ulan-Udè, Nauka, pp. 170-174.
(rus.: À propos des survivances religieuses chez les Evenks du nord de la Bouriatie)
- SUSLOV I.M.
1927 Oxota u tungusov, *Oxotnik i pušnik Sibiri*, 1, pp. 44-49.
(rus.: La chasse chez les Toungouses)
1928 Social'naja kul'tura u tungusov, *Sovetskaja Azija*, 1.
(rus.: La culture sociale des Toungouses)
? Materialy po šamanstvu u èvenkov bassejna r. Enisseja (1926-1931), ms *Arxiv Instituta Ètnografii. Akademija Nauk SSSR, Leningrad*, I, op. 1, n°28 et f. K-I, op. I, n° 58.
(rus.: Matériaux sur le chamanisme des Évenks du Iénisséï)
1930 Rasčet minimal'nogo količestva olenej, potrebnogo dlja tuzemnogo serednjackogo xozjajstva, *Sovetskij Sever*, 3, pp. 23-35.
(rus.: Estimation du nombre minimal de rennes indispensable à un éleveur moyen chez les autochtones)
1931 Šamanstvo i bor'ba s nim, *Sovetskij Sever*, 3-4, pp. 89-152.
(rus.: Le chamanisme et la lutte contre ce dernier)
1932 Šamanizm kak tormoz socialističeskogo stritel'stva, *Antireligioznik*, 7-8, Moskva, pp. 16-21, 11-12, 124-130, 15-23, 17-18, 11-24.
(rus.: Le chamanisme, un frein de la construction du socialisme)
? *Materialy po izučeniju animističeskix predstavlenij i šamanskoj magii u Tungusov*, ms, 131 p.
(rus.: Matériaux pour l'étude des représentations animistes et de la magie chamanique chez les Toungouses)
1993 Contes chamaniques. Extraits de l'annexe du ms de Suslov *Materialy po izučeniju animističeskix predstavlenij i šamanskoj magii u Tungusov*. Traduction de M.-L. Beffa & L. Delaby, *Études mongoles et sibériennes*, 24, pp. 101-121.
1993b Le chamanisme : un frein à la construction du socialisme. Extrait de l'*Antireligioznik*. Traduction de M.-L. Beffa & L. Delaby, *Études mongoles et sibériennes*, 24, pp. 123-137.

- SUVOROV. I.I.
1960 *Èvenkijskie skazki*, Krasnojarsk, Kn. Izd., 75 p.
(rus.: Contes évenks)
- SVERBEEV N.
1857 Opisanie plavanija po reke Amuru. Èkspedicii general'-gubernatora Vostočnoj Sibiri, *ZSO IRGO*, III, pp. 5-78.
(rus.: Description d'une navigation le long de l'Amour. Expédition du général-gouverneur de Sibérie orientale)
- TAL'KO-GRYNCEVIČ Ju.D.
1904 K antropologii tungusov, *TTSKOPORGO*, VII, 3, Kjaxta.
(rus.: À propos de l'anthropologie des Toungouses)
- TAMBIAH S.J.
1981 A Performative Approach to Ritual, in *Radcliffe-Brown lecture in social anthropology*, London, The British Academy, pp. 113-169.
- TEKIN T.
1995 *Les inscriptions d'Orkhon*, Istanbul, Kültür bakanligi, 128p.
- TEKIN T. & OLMEZ M.
1995 *Türk Dilleri; Les langues turques*, Ankara, Kültür Bakanligi, 150p.
The Atlas of Siberia by U. Remezov. Facsimile edition by Leo Bagrow, Gravenhage.
1958
- THOMAS N. & HUMPHREY C. (eds)
1994 *Shamanism, history and the State*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 232 p.
- TIMOFEEF-TEREŠKIN N.M.
1915 Kratkoe opisanie doxristiansskoj mogily jakuta Ečekina, *Izv. Jakutskoj otd.*, 1, Jakutsk.
(rus.: Description succincte de la tombe du iakoute Ečekin, datant d'avant la christianisation)
- TITOV E.I.
1924 Zametki po ètnografii tungusov severo-zapadnogo Zabaïkalija (Barguzinskij okrug). Zemlepol'zovanie i oxotnič'e pravo, *VA*, 25, Xarbin, pp. 291-297.
(rus.: Remarques sur l'ethnographie des Toungouses du nord-ouest de Transbaïkalie (okrug de Bargouzine). Gestion du territoire et droits de chasse)
- TIXMENEV P.
1863 *Istoričeskoe obozrenie obrazovanija Rossijsko-Amerikanskoj kompanii*, I & II, St-Petersbourg.
(rus.: Étude historique de la formation de la Compagnie Russo-Américaine)
- TOKAREV S.A.
1939 Šamanstvo u jakutov v XVII v., in *Sovetskaja Ètnografija. Sbornik statej*, Moskva/Leningrad, Nauka.
(rus.: Le chamanisme chez les Iakoutes au XVII^e siècle)
- TOKAREV S.A. & GURVIČ I.S.
1964 The Yakuts, in M.G. Levin & L.P. Potapov (eds), *The Peoples of Siberia*, Chicago/London, The University of Chicago Press, pp. 243-305.
- TORII R.
1915 Études archéologiques et ethnologiques. Populations préhistoriques de la Mandchourie Méridionale, *Journal of the College of Science*, XXXVI, 8, Tokyo, p. 56.
- TRET'JAKOV P.
1869 Turuxanskij kraj, ego priroda i žizn', *ZRGO (po odt. geografii)*, II, St-Petersbourg.
(rus.: La kraj de Touroukhansk, son environnement naturel et sa vie)
- TROŠČANSKIJ V.F.
1902 *Evoljucija černoj very (šamanstvo) u iakutov*, Kazan.
(rus.: Évolution de la magie noire (chamanisme) chez les Iakoutes)
- TUGOLUKOV V.A.
1962 Vitimo-olekminskie èvenki, in *Sibirskij ètnografičeskij sbornik IV, Trudy IÈA*, LXXVIII, pp. 66-96.
(rus.: Les Évenks de Vitim-Olëkma)
1965 Izmenenija v xozjajstve i byte èvenkov irkutskoj oblasti za poltora veka, *SÈ*, 3, pp. 12-26.

- (rus.: Les changements dans l'économie et les us des Evenks de l'oblast' d'Irkutsk en un demi siècle)
- 1969 *Sledopyty verxom na olenjax*, Moskva, Nauka, 110 p.
(rus.: Les chasseurs à dos de rennes)
- 1970 Narod odin-nazvanij mnogo, *SĖ*, 5, pp. 5-12.
(rus.: Un seul peuple et de nombreuses appellations)
- 1970b Social'naja organizacija èvenkov i èvenov, in *Obščestvennyj stroj u narodov Severnoj Sibiri*, Moskva, Nauka, pp. 214-247.
(rus.: L'organisation sociale des Évenks et des Évènes)
- 1974 Èvenki bassejna reki Turuxan, in *Social'naja organizacii i kul'tura narodov Severa*, Moskva, Nauka, pp. 58-81.
(rus.: Les Évenks du bassin de la Turukhan)
- 1975 Polevye issledovanija v severnom priamurir'e, in *Polevye issledovanija IĖA*, 2, Moskva, Nauka, pp. 36-44.
(rus.: Études de terrain au nord-ouest de l'Amour)
- 1980 Ètničeskie korni Tungusov, in *Ètnogenez narodov Sebera*, Moskva, Nauka, pp. 152-178 p.
(rus.: Les racines ethniques des Toungouses)
- 1980b Svadebnaja obrjadnost'. Èvenki, Èvèny, Nanajcy, in *Semejnaja obrjadnost' narodov Sibiri*, Moskva, Nauka, pp. 54-69.
(rus.: Les rituels de mariage. Évenks, Évènes, Nanaïs)
- 1980c Poxoronnaja obrjadnost'. Èvenki, Èvèny, Nanajcy, in *Semejnaja obrjadnost' narodov Sibiri*, Moskva, Nauka, pp. 165-182.
(rus.: Les rituels funéraires. Évenks, Évènes, Nanaïs)
- 1984 Tungucy i lamuty na Severo-Vostoke Sibiri, in *Ètničeskaja onoastika*, Moskva, Nauka, pp. 35-38.
(rus.: Les Toungouses et les Lamoutes dans le nord-est sibérien)
- 1985 *Tungusy (èvenki i èveny) Srednej i Zapadnoj Sibiri*, Moskva, Nauka, 290 p.
(rus.: Les Toungouses (Évenks et Évènes) du centre et de l'ouest de la Sibérie)
- TUGOLUKOV V.A. & ŠUBIN A.S.
- 1969 Kolxoznoe stroitel'stvo u èvenkov severnoj Burjatii i ego vlijanie na ix byt i kul'turu, *ĖS*, 5, Ulan-Udè, pp. 42-64.
(rus.: L'installation des kolkhozes chez les Evenks de Bouriatie du nord et son influence sur leur coutumes et leur culture)
- TUMUSOV F.
- 1995 V poiske svoevo buduščevo, k voprosu o koncepcii razvitija Respubliki Saxa (Jakutija), in *Saxa- Civilizacija na poljuce xoloda, Meždunarodnaja žizn'*, Moskva, Znanie, pp. 10-15.
(rus.: À la recherche de son future, sur la question du développement de la République Sakha (Iakoutie)), [Iak., Nationalisme iakoute]
- Tungusskij šaman – on i v Anglii šaman, *Jakutija*, 6 (5 ijulja), p. 9.
- 1997 (rus.: Un chamane toungouse – il est en Angleterre le chamane)
- TURNER V.
- 1982 *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New-York, Performing Art Journal Public, 127 p.
- TUROV M. G.
- 1990 *Xozjajstvo èvenkov taežnoj zony Srednej Sibiri v konce XIX - nač. XX v. (principy osvoenija ugodij)*, Irkutsk, Izd. IGU, 173 p.
(rus.: L'économie des Évenks de la zone de taïga de Sibérie Centrale à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle)
- UBRJATOVA E.I
- 1966 Jakutskij jazyk, in *Jazyki narodov SSSR II : Tjurskie jazyki*, Moskva, Nauka, pp. 403-426.
(rus.: La langue iakoute)
- Ulgèn. *Resul'taty rabot po proektu 'Ulgèn: èkologija i zdorovja èvenkov. Detstvo bez tuberkuleza'*, Blagoveščensk, Èkologičeskaja iniciativa (èd.), 47 p.
- 1999 (rus.: Ulgèn. Écologie et santé des Évenks. Enfance sans tuberculose)

- USOL'CEV A.F.
1858 Putešestvie k veršine Giljuja i na Zeju letom 1856, *VRGO*, XXII, 2, St-Petersbourg.
(rus.: Voyage vers les sources du Giljuj et de la Zèj pendant l'été 1856)
- USOL'CEV O.
1896 Po provoslavnoj missii sredi oročon, *Provoslavnyj blagovestnik*, II, 12, Blagoveščensk.
(rus.: A propos de la mission orthodoxe chez les Oročon)
- UTKIN G.S.
1986 Èvenkijskij šamanskij kompleks *nimnandjak*, in *Arxeologičeskie i ètnografičeskie issledovanija v Vostočnoj Sibiri: itogi i perspektivy*, Irkutsk, Nauka, pp. 157-160.
(rus.: Le complexe chamannique évenk *nimnandjak*)
- VAJNŠTEIN S.I.
1960 K vorposu o sajanskom tipe olenevodstva i ego vznikovenii, *KSIÈ*, 84, pp. 54-60.
(rus.: À propos du type de renniculture des Saïans et de son apparition)
1971 Problema proisxoždenija olenevodstva v Evrazii, *SÈ*, 5, pp. 37-52.
(rus.: La question de l'origine de la renniculture en Eurasie)
- VARLAMOVA Galina Ivanovna (voir aussi KÈPTUKE G.)
1986 *Frazeologizmy v èvenkijskom jazyke*, Novosibirsk, Nauka, 80 p.
(rus.: Les phraséologismes en langue évenke)
1994 Novye fol'klornye materialy po èvenkijskomu šamanizmu, *Gumanitarnye nauki*, 4, Jakutsk, pp. 48-54.
(rus.: De nouveau matériaux à propos du chamanisme évenk)
2000 Šamanskij kostjum roda kèptukè, in Šejkin (éd.), *Tezisy meždunarodnoj konferencii 'Muzykal'naja ètnografija tunguso-man'čžurskix narodov (Jakutsk, 17-23 avg.)'*, Jakutsk, pp. 45-51.
(rus.: Le costume d'un chamane du clan *kèptukè*)
2002 *Epičeskie i obrjadovye žanry èvenkijskogo fol'klora*, Novosibirsk, Nauka, 374 p.
(rus.: Genres épique et rituel de la littérature orale évenke)
- VARLAMOVA G.I. & REŠETNIKOVA A.P.
1994 Èvenkijskaja šamanka M.P. Kul'bertinova, in *Jazyk, mif, Kul'tura narodov Sibiri IV*, Jakutsk, izd. JAGU, pp. 117-121.
(rus.: Une chamane évenke M.P. Kul'bertinova)
- VASIL'EV D.Č.
1857 Opisanie Man'čžurii, *Zapiski Imperatorskogo geografičeskogo obščestva*, XII, St-Petersbourg, pp. 1-19, 26-37, 58-59
(rus.: Description de la Mandchourie)
- VASIL'EV V. N.
1905 Kratkij očerk inorodcev Turuxanskogo kraja, *ERAO*, 11, St-Petersbourg.
(rus.: Étude succincte des autochtones du kraj de Touroukhansk)
1907 Byt inorodcev Turuxanskogo kraja, *Živaja Starina*, I, 5, St-Petersbourg.
(rus.: Le mode de vie des autochtones du kraj de Touroukhansk)
- VASIL'EV V.N.
1930 *Predvartel'nyj otčet o rabotax sredi aldano-majskix i ajano-oxotskix tungusov*, Leningrad, Nauka, 85 p.
(rus.: Rapport préliminaire à propos du travail chez les Évenks de Aldan-Maj et Ajan-Okhotsk)
- VASILEVIČ G.M.
1929-1964 Archive photographiques des expéditions de Vasilevič (Archive de la Bibliothèque Nationale de Iakoutsk) (5 volumes).
1927 Igry tungusov, *Ètnograf-issledovatel'*, 1, pp. 30-34.
(rus.: Les jeux des Toungouses)
1930 Nekotorye dannye po oxotnič'im obrjadam i predstavlenijam u tungusov, *Ètnografija*, II, 3, pp. 57-67.
(rus.: Quelques données sur les rituels de chasses et les représentations symboliques chez les Toungouses)
1930b Vitimo-Tungir-Olekminskie èvenki, *SS*, 3, pp. 96-113.
(rus.: Les Évenks de Vitim-Tungir-Olëkma)
1930c Tokminskie tungusy, *SS*, 5, *Po tuzemnomu Severu*, pp. 27-38.
(rus.: Les Toungouses de Tokminsk)

- 1936 *Sbornik Materialov po èvenkijskomu (tunguskomu) fol'kloru*, Leningrad, Izd. Inst. Nar. Severa, 290 p.
(rus.: Recueil de matériaux sur la littérature orale des Évenks (Toungouses))
- 1946 Drevnejšie ètnonimy Azii i nazvanija èvenkijskix rodov, *SÈ*, 4, pp. 34-49.
(rus.: Les ethnonymes anciens d'Asie Centrale et les noms des clans évenks)
- 1947 Èvenkijskaja èkspedicija (predvaritel'nyj otčet èkspedicii 1947g.), *KSIÈ*, V, pp.54-63.
(rus.: L'expédition évenke (rapport approximatif de l'expédition de 1947))
- 1948 *Očerki dialektov èvenkijskovo (tungusskovo) jazyka*, Leningrad, Nauka.
(rus.: Études des dialectes de la langue évenke (tougouse))
- 1949 Tunguskij nagrudnik u narodov Sibirskij, *SMAÈ*, XI, pp. 42-61.
(rus.: Le plastron tougouse chez les peuples de Sibérie)
- 1950 Po kolhozam džugdyrskix èvenkov, *IVGO*, 82, 2, pp. 163-173.
(rus.: Par les kolkhozes des Évenks de Džugdyr)
- 1950b Èvenki – poèty i perevodčiki, *SÈ*, 4, pp. 123-136.
(rus.: Les Évenks : poètes et traducteurs)
- 1957 Drevnie oxotnič'i i olenevodčeskie obrjady èvenkov, *SMAÈ*, XVII, pp. 151-185.
(rus.: Les anciens rituels de chasses et d'élevage du renne chez les Évenks)
- 1958 *Èvenkijsko-russkij slovar'*, Moskva, Gosud. izd. Inostrn. i nacion. slovaraj, 801p.
(rus.: Dictionnaire évenk-russe)
- 1959 Rannie predstavlenija o mire u èvenkov, in *Issledovanie i materialy po voprosam pervobytnoj religii*, *Trudy IÈA*, 51, pp. 157-192.
(rus.: Représentations du monde anciennes chez les Évenks)
- 1960 Tunguskaja kolybel', *SMAÈ*, XIX, pp. 5-28.
(rus.: Le berceau tougouse)
- 1961 *Ugdan- žilišče èvenkov Jablonnovogo i Stanovogo xrebtov*, *SMAÈ*, XX, pp. 30-39.
(rus.: *Ugdan*-l'habitat des Évenks des Monts Iablonovyï et Stanovoï)
- 1963 Drevnie geografičeskie predstavlenija èvenkov i risunok kart, *IVGO*, 95, pp. 306-319.
(rus.: Représentations géographiques anciennes chez les Évenks et dessins de cartes)
- 1963b Tipy obuvi narodov Sibiri, *SMAÈ*, XXI, pp. 3-64.
(rus.: Les types de chaussure chez les peuples de Sibérie)
- 1963c Samonazvanie *oročen*, ego proisxoždenije i rasprostranenie, *ISOAN*, 3, 9.
(rus.: L'autoappellation *oročen*, son origine et sa répartition)
- 1965 Ètnonim *saman – samaj* u narodov Sibiri, *SÈ*, 3, pp. 139-145.
(rus.: L'ethnonyme *saman – samaj* chez les peuples de Sibérie)
- 1966 *Istoričeskij fol'klor èvenkov, skazanie i predanie*, Moskva/Leningrad, Nauka, 399 p.
(rus.: Le folklore historique des Évenks, contes et légendes)
- 1966b Urankai i èvenki, *Doklady po ètnografii GO SSSR*, 3, pp. 56-99.
(rus.: Les Urankai et les Évenks)
- 1969 *Èvenki. Istoriko-ètnografičeskie očerki (XVIII-načalo XX v)*, Leningrad, Nauka, 302 p.
(rus.: Les Évenks. Études historique et ethnographique (XVIII^e – début XX^e siècle))
- (1969)b *Èvènki II. Èvènki vo vremja graždanskoj vojny i pri sovetskom provitel'stve*, (non publié), ms, [Archive de la Bibliothèque nationale de Iakoutsk], pp. 695-831.
(rus.: Les Évenks pendant la deuxième guerre mondiale et sous le régime soviétique)
- 1969c Rol' dnevnika Messeršmidta dlja tungusovedebija, *ISOAN*, 3, 12.
(rus.: Le rôle du journal de Messerschmidt dans les études toungouses)
- 1971 O kul'te medvedja u èvenkov, *SMAÈ*, XXVII, *Religioznye predstavlenija i obrjady narodov Sibiri*, pp. 150-169.
(rus.: À propos du culte de l'ours chez les Évenks)
- 1971b Došamanskije i šamanskije verovanija èvenkov, *SÈ*, 5, pp. 53-60.
(rus.: Les croyances pré-chamaniques et chamanique des Evenks)
- 1972 Zaselenie tungusami tajgi i lesotundry meždju lenoj i eniseem, in *Voprosy jazyka i fol'klora narodnostej Severa*, Jakutsk, Nauka, pp. 183-238.
(rus.: L'occupation par les Toungouses de la taïga et de la toundra entre la Léna et le Iénisséï)
- 1972b Oтраženie meždovyx vojn v fol'klоре èvenkov, in *Voprosy jazyka i fol'klora narodnostej Severa*, Jakutsk, Nauka, pp. 143-160.
(rus.: Reflet des guerres interclaniques dans la littérature orale des Évenks)
- 1972c Nekotorye voprosy plemeni i roda u èvenkov, in *Oxotniki, sobirateli, rybolovy*, Leningrad, Nauka, pp. 160-171.

- (rus.: Quelques questions à propos des tribus et clan chez les Evenks)
- VASILEVIČ G.M. & LEVIN M.G.
1951 Tipy olenevodstva i ix proisxoždenije, *SĚ*, 1, pp. 63-87.
(rus.: Les types de renniculture et leur origine)
- VATE V.
2003 Le rituel de mort volontaire : rendre l'âme pour perpétuer la vie, *Chemins d'étoiles*, 10, pp. 55-61.
1995 Les rites du cycle de la vie chez les peuples du renne du nord-est sibérien, mémoire de maîtrise d'ethnologie, Nanterre, Université Paris X, 211 p.
2003 'À bonne épouse, bon éleveur' : genre, 'nature' et rituels chez les Tchouktches (Arctique sibérien) avant, pendant et après la période soviétique, mémoire de thèse de doctorat, Nanterre, Université Paris X, 418 p.
- VINOGRADOV B.S.
1953 *Atlas oxotnič'ix i promyslovyx ptic i zverej*, Moskva, Nauka, 293 p.
(rus.: Atlas des oiseaux et animaux de chasse)
- VINOKUROV I.I.
1993 Ėvenki zony Bajkalo-Amurskoj magistrali : istoriko-demografičeskij aspekt (1976-1990), mémoire de thèse de doctorat d'histoire, Jakutsk.
(rus.: Les Évenks de la zone de la ligne de chemin de fer Baïkal-Amour)
- VINOKUROVA U.A.
1992 *Bihigi Saxalar*, Jakutsk, Knižnoe izd., 101 p.
(iak. : Nous les Sakha (Iakoutes)), [Iak., Nationalisme iakoute]
1993 *Voprosy èkologija i oxrany okružajuščej sredy v Jakutii, posobie dlja učitelja*, Jakutsk, "Bičik", 79 p.
(rus.: Questions d'écologie et de protection de l'environnement en Iakoutie)
1994 *Skaz o narode saxa*, Jakutsk, "Bičik", 141 p.
(rus.: Récits à propos du peuple sakha (iakoute)), [Iak., Nationalisme iakoute]
- VINOKUROVA U.L.
1995 The Ethnopolitical Situation in the Republic of Sakha (Yakoutia), *Anthropology & Archeology of Eurasia*, 34, 1, pp. 60-77.
- VITEBSKY P.
1990 Centralized Decentralization: the Ethnography of Remote Reindeer Herders under Perestroika, *Cahier du monde russe et soviétique*, XXXI, 2-3, pp. 345-355.
1992 Landscape and Self-Determination Among the Eveny: The Political Environment of Siberian Reindeer Herders Today, in E. Croll & D. Parkin (eds), *Bush Base: Forest Farm. Culture, Environment and Development*, London/New york, Routledge, pp. 223-247.
2001 *Les Chamanes. Le grand voyage de l'âme, forces magiques, extase et guérison*, Köln, Taschen, 184 p.
2002 Withdrawing from the Land. Social and Spiritual Crisis in the Indigenous Russian Arctic, in C.M. Hann (éd.), *Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*, Routledge, pp. 180-195.
- VOLODKINA E.
2001 Častnoe olenevodstvo možet stat' vyxodom iz krizisa, *Il Tùmèn*, (tiré à part), 1 p.
(rus.: La renniculture privée peut devenir une solution à la crise)
- VOSKOBOJNIKOV M.G.
1967 *Folklor èvenkov pribajkal'ja*, Ulan-Udè, Burjatskoe kn. izd., 181 p.
(rus.: Folklore des Évenks de Cisbaïkalie)
1969 Sovremennye ustnye rasskazy i predanija èvenkov, *ÈS*, 5, Ulan-Udè, pp. 65-75.
(rus.: Les légendes et récits oraux des Evenks contemporains)
- WEBER M.
1995 *Économie et société I*, Paris, Plon, 399 p.
- WITSEN
1785 *Noord en oost Tartary (3-e izd. 1785. Pervod:)*, AIÈ, kn. 5, op. 1, n°124.
- XARUZINA V.
1928 *Tungusy*, Moskva/Leningrad, 54 p.
(rus.: Les Toungouses)

- XEJN I.A.
1909 Dnevnik poiskovoj èkspedicii, snarjažennoj N. N. Astaševym na Nižnjuju Tungusku v 1896 godu, *IKPVSORGO*, II, 5, Krasnojarsk.
(rus.: Journal d'une expédition de prospection, montée grâce à N.N. Astašev, sur la Toungouska Inférieure en 1896)
- Xozjajstvo, kul'tura i byt èvenkov Burjatii, Ulan-Udè, Nauka, 149 p.
1988 (rus.: Economie, culture et coutumes des Evenks de Bouriatie)
- XUDJAKOV I.A.
1969 *Kratkoe opisanie Verxožanskogo okruga*, Leningrad, Nauka, 437 p.,
(rus.: Description succincte de l'okrug de Verkhöiansk)
- Yakoutie : Peuples et arts*, Jakutsk, Ministère de la culture de la République Sakha, 10 p.
1992 [Iak., retour à la tradition]
- YSBRANDS Idès (Idès Izbrand)
1706 *Three years Travels from Moscow over Land to China*, London
1789 *Putešestvie i žurnal' po ukazu velikix gosudarej, carej i velikix knjazèj Ivana Alekseviča i Petra Alekseviča otpravlennogo iz Moskvy v Kitaj gospodina Èbergarda Isbrannedesa poslannikom v 1692 g. marta 14 dnja, Drevnjaja rossijskaja vivliofika, izdannaja N. Novikovym*, VIII, IX, Moskva.
(rus.: Le voyage et le journal comme suite du décret de ses seigneurs, tsars et princes Ivan Aleksevič et Piotr Aleksevič, de Monsieur Èbergard Ysbrannedes, envoyé depuis Moscou vers la Chine comme ambassadeur le 14 mars 1692)
- ZALKIND E.M.
1937 Drevnie narody kitajskix xronik i èvenki *Xyn-nu, Dun-xu, Sjan'-bi, Ši-vèj, SÈ*, 1, pp. 68-79.
(rus.: Les peuples anciens des chroniques chinoises et les Evenks. *Xyn-nu, Dun-xu, Sjan'-bi, Ši-vèj*)
1947 K ètnogenezu èvenkov, *Uč. zap. Burjat-mongolskogo ped. inst. im. Banzarova*, I, Ulan-Udè.
(rus.: À propos de l'ethnogenèse des Évenks)
- ZAXAROVA A.E.
1993 *Jakutskij fol'klor*, Jakutsk, Min. de l'Education, 187 p.
(rus.: Le folklore iakoute)
- ZAXAROV S.I. & TROFIMOVA N.S.
1993 Sostojanie zdorov'ja novoroždennyx u èvenkov Aldanskogo rajona, in *Maločislennye narody Severa Jakutii. Sostojanie, problemy*, Jakutsk, izd. JAGU, pp. 94-97.
(rus.: L'état de santé des nouveaux-nés chez les Évenks de la région d'Aldan)
- ZELENIN D.
1930 Zaprety na oxote i inyx promyslax, in *Tabu slov u narodov Vostočnoj Evropy i Severnoj Azii I, SMAÈ*, VIII, Leningrad, pp. 1-144.
(rus.: Les interdits à la chasse et dans les autres formes d'économie)
1930b Zaprety v domašnoj žizni, in *Tabu slov u narodov Vostočnoj Evropy i Severnoj Azii II, SMAÈ*, IX, Leningrad, pp. 1-166.
(rus.: Les interdits dans la vie domestique)
[1936]1952 *Le culte des idoles en Sibérie. Traduction du russe par G. Wetter*, Paris, Payot, 269 p.
- ŽORNICKAJA M. Ja
1964 Narodnye tancy èvenov i èvenkov Jakutskoj ASSR, *SÈ*, 2.
(rus.: Danses traditionnelles des Évènes et Évenks de la République Socialiste de Iakoutie)
1966 *Narodnye tancy Jakutii*, Moskva, Nauka, 168 p.
(rus.: Danses traditionnelles de Iakoutie)
1978 Dances of Yakut shaman, in V. Dioszegi & M. Hoppal (eds), *Shamanism in Siberia*, Budapest, Akadémiai Kiado, pp. 299-307.
- ŽUKOVSKAJA N.L.
1969 Modernizacija šamanstva v uslovijax rasprostranjenja buddizma u mongolov i ix sosedej, *ÈS*, 5, Ulan-Ude, pp. 175-179.
(rus.: La modernisation du chamanisme en liaison avec l'extension du bouddhisme chez les Mongoles et leurs voisins)

ZYKOV F.M.

- 1992 O poniatijax *Adžaraj* i *Abaahy*, in *Šamanizm kak religija : Genezis, rekonstrukcija, tradicii*, Jakutsk, izd. JAGU, p. 102
(rus.: Signification des termes *Adžaraj* et *Abaahy*), [Iak. Retour à la tradition]

MATERIAUX D'ARCHIVES

- 1924a *Postanovlenie prezidiuma JaCIK o merax bor'by s šamanizmom v jakutskoj ASSR* (3 nojabrja 1924), CGA JaASSR, f. 50, op. 33, d. 5, l. 141.
(rus.: Arrêté du presidium JaCIK à propos des mesures de lutte contre le chamanisme en République autonome socialiste de Iakoutie)
- 1924b *Instrukcija narodnogo komissariata justicii JaSSR sudebnym i sledstvennym organam Jakutii o porjadke privlečenije k sudebnoj ovetstvennosti šamanov za soveršenie prestupnyx dejanij, predusmotrennyx ugovolnym kodeksom RSFSR*, (12 nojabrja 1924), CGA JaASSR, f. 50, op. 1, d. 81, l. 404.
(rus.: Instruction du commissariat aux affaires ethniques de Iakoutie socialiste à l'attention des organes de justice et d'enquête de Iakoutie à propos de la mise en examen des chamanes pour l'exécution de d'action criminelle, selon le code judiciaire de la Fédération des Républiques Socialistes Soviétique)
- 1925 *Obraščenie JaCIK k jakutskomu narodu o bor'be s šamanizmom*, (19 janvar' 1925), CGA JaASSR, f.50, op. 1, d. 183, l. 5.
(rus.: Circulaire du JaCIK à l'attention du peuple iakoute à propos de la lutte contre le chamanisme)
- 1927a *Pismo predsedatelja JaCIK i SNK JaSSR M.K. AMOSSOVA sekretarju jakutskogo obkoma VKP (b) I.N. BARAXOVU ob ulučenii politico-prosvetitel'noj raboty*, (30 marts 1927), Partarxiv Jakutskogo obkoma KPSS, f. 3, op. 3, d. 1027, l. 9.
(rus.: Lettre du représentant du JaCIK et du SNK de la République socialiste de Iakoutie M. K. Amossov au secrétaire de l'Obkom du bureau du VKP, I. N. BARAXOV à propos de l'amélioration du travail d'instruction politique des ethnies)
- 1927b *V oblasti bor'by s šamanizmom, znaxorstvom i sueveriem*, CGA JaASSR, f. 50, op. 1, d. 593, ll. 36-46.
(rus.: A propos de la lutte contre le chamanisme, la médecine traditionnelle et les superstitions)
- 1927c *Plan stroitel'stva kul'tbaz v gody pervoj pjatiletki b rajonax, naseleennyx malymi narodnostjami Jakutii*, (5 ijunja 1927), CGA JaASSR, f. 50, op. 31, d. 97, l. 1.
(rus.: Plan d'installation de base culturelle dans le plan des cinq premières années dans les régions habitées par les ethnies minoritaires de Iakoutie)
- 1927d *Vyspiska iz protokola n°47 zasedanija prezidiuma jakutskogo ispol'koma o proekte meroprijatij po razvertyvaniju kul'turnoj seti sredi tungusskogo naselenija na 1927/28*, (1 sentjabr 1927), CGA JaASSR, f. 50, op. 1, d. 669, l. 84.
(rus.: Copie issue du protocole n°47 de la séance du Présidium de l'ispolkom iakoute sur le projet des événements pour le développement d'un réseau culturel parmi la population toungouse en 1927/1928)
- 1927d *Položenie o krasnyx jurtax (kibitkax)*, (nojabr'-dekabr' 1927), Bjulleten' Narkomproszdrava JaASSR, n°11-12 (13-14) za 1927 g., n°100, pp. 11-12.
(rus.: Règlement à propos des tentes rouges [lieux de propagande nomades])
- 1933 *Iz protokola zasedanija prezidiuma JaCIK o razvitii èvenkijskoj pis'mennosti i likvidacii negramotnosti sredi èvenov*, (20 sentjabrja 1933), CGA JaASSR, f. 50, op. 31, d. 129, ll. 155-156.
(rus.: Du protocole de la séance du Présidium du JaCIK à propos du développement de l'écriture évenke et de la liquidation de l'inalphabétisme parmi les Evenks)
- 1934 *Dokladnaja zapiska komiteta novogo al'favita pri prezidiume JaCIK Jakutskomu VKP (b) o sozdanii pečati na èvenkijskom i èvenskom jazykax*, (27 octjabrja 1934), CGA JaASSR, f. 50, op. 4, d. 241, ll. 88-91.
(rus.: Exposé du comité sur le nouvel alphabet auprès du Présidium du JaCIK du bureau VKP iakoute à propos de la création de publications en langues évenke et évène)
- 1936 *Postanovlenie CNK JaASSR ob organizacii peredvižnogo gosudarstvennogo kolhoznoogo teatra* (17 julja 1936), CGA JaASSR, f. 52, op. 16, d. 149, ll. 9-12.
(rus.: Arrêté du CNK de la République autonome socialiste de Iakoutie à propos de l'organisation d'un théâtre nomade dans les kolkhozes de l'Etat)

- 1944 *O sostojanii obščestvennogo životnovodstva i merax prinjatyx po ulučeniju olen'ego pogolov'ja v kolhozax Timpontskogo rajona v 1944 godu*, (ijunja 1944), FNA PS(Ja), f. 3, op. 70, d. 86, l. 3
(rus.: A propos de la position de l'élevage populaire et des mesures prises pour l'augmentation du cheptel de rennes dans les kolkhozes de la région de Timpton en 1944)
- 1946a *Postanovlenie n°198. O xode vpol'nenija SNK JaSSR ot 1.09.1945 goda za n°751 “ O meraprijatijax po vpol'neniju postanovlenija SNK SSSR ot 4.08.1945 goda ob okazanii pomošči kolchoza, i naseleniju severnyx nacional'nyx rajonov Jakutskoj SSR*, (8 aprilja 1946), “ Materialy proverki Aldanskomu okružnomu VKP (b). Postanovlenija CKP (b), 1946, FNA PS (Ja), f. 3, op. 46, d. 113, l. 3
(rus.: Arrêté n° 198. À propos de la réalisation du SNK de la République Socialiste de Iakoutie du 1.09.1945 pour le n° 751 “À propos des événements liés à l'exécution de l'arrêté du SNK d'URSS du 4.08.1945 concernant l'apport d'une aide aux kolkhozes et à la population du nord des régions ethniques de la République Socialiste de Iakoutie)
- 1946b *Organizacionno-xozjajstvennoe sostojanie olenovodčeskix kolhozov*, “ Materialy po proverki Aldanskomu okružnomu VKP (b). Postanovlenija CKP (b), 1946, pp. 14-25, FNA PS (Ja), f. 3, op. 46, d. 113, l. 54
(rus.: L'organisation de la production dans les kolkhozes d'éleveurs de rennes. Matériaux pour la vérification du comité régional d'Aldan du bureau du VKP. Arrêtés du bureau du CKP de 1946)
- 1946c *Olenevodstvo*, “ Materialy proverki vpol'nenija Aldanskix okružkomy. Postanovlenija CKP VKP (b), 12.12.1946, pp. 2-10, FNA PS (Ja), f. 3, op. 46, d. 112, l. 38
(rus.: Renniculture. Matériaux pour la vérification du comité régional d'Aldan du bureau du VKP. Arrêtés du bureau du CKP de 1946)
- 1947 *O sostojanii Timpontskogo rajona*, Peregiska Aldanskogo RK VKP (b), Dokladnaja, FNA PS (Ja), f. 3, op. 70, d. 101, l. 35b.
(rus. : À propos de la situation de la région de Timpton)
- 1998 *Ob utverždenii normativov obespečenija tabel'nym snarjaženiem,specodeždoj rabotnikov tradicionnyx otraslej Severa* Postanovlenie Pravitel'stva Respubliki Saxa (Jakutija), 25 juin 1998, 72 p.
(rus.: A propos des décisions enterrinées de subvention financière, en habits de travail des travailleurs des sercteurs traditionnels de production du Nord)
- 2001 *Pogolov'e olenej po kategorijam xozjajstv po sostojaniju na 1 ijulja 2001 goda*, Statistiki Pravitel'stva Respubliki Saxa (Jakutija), tableaux, 3 p.
(rus.: Le cheptel de rennes selon les types d'exploitation en date du 1 juillet 2001)

Insurrection de nelkan :

Nacional'nyj Arxiv Jakutska.

– 1909-1927 *Tungusskoe vosstanie oxotskogo poberež'ja* (f. 3, op. 20, d. 8)

– 1921-1922 *Tungusskoe vosstanie. Bor'ba s bantizm* (f. 3, op. 3, d. 20)

* * *
*

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AN SSSR : Akademija Nauk SSSR

AIÈ : Arxiv Instituta Akademii Nauk SSSR, Leningrad.

CNRF : Castren's Nordische Reisen und Forschungen, St-Petersbourg

ÈO : Ètnografičeskoe Obozrenie, Moskva.

ERAO : Èžegodnik Russkogo Arxeologičeskogo Jazykoznanija Akademii Nauk SSSR, Moskva.

ÈS : Ètnografičeskij Sbornik, Ulan-Udè.

IÈA : Institut Ètnografii i Antropologii

IGU : Irkutskij Gosudarstvennyj Universitet

IKPVSORGO : Izvestija Krasnojarskogo podotdela Vostočno-Sibirskogo Otdela Russkogo Geografičeskogo Obščestva, Krasnojarsk.

IOAIÈ : Izvestija Obščestva arxeologii, istorii, ètnografii, Moskva

IPMNS : Institut Problem Maločislennyx Narodov Severa, Jakutsk.

IRGO : Izvestija Russkogo Geografičeskogo Obščestva, St-Petersbourg

IRKISVA : Izvestija Russkogo Komiteta dlja Izučenija Srednej i Vostočnoj Azii, Moskva.

ISOAN : Izvestija Sibirskogo Otdelenija Akademii Nauk, Novosibirsk.
IVGO : Izvestija Vsesojuznogo Geografičeskogo Obščestva, Leningrad.
IVSORGO : Izvestija Vostočno-Sibirskogo Otdela Russkogo Geografičeskogo Obščestva, Irkutsk.
izd. : izdatel'stvo
JAGU : Jakutskij Gosudarstvennyj Universitet
JNChBRA : Journal of The North China Branch of The Royal Asiatic Society, Shanghai.
KSIÈ : Kratkie Soobščeniya Instituta Ètnografii Akademii Nauk SSSR, Moskva.
LGU : Leningradskij Gosudarstvennyj Universitet
MGU : Moskovskij Gosudarstvennyj Universitet.
RAŽ : Russkij Antropologičeskij Žurnal, Moskva.
RAN : Rossijskaja Akademiya Nauk
RGO : Rossijskoe Geografičeskoe Obščestvo.
RV : Rossijskij Vestnik, Moskva.
SÈ : Sovetskaja Ètnografija
SK : Sovetskoe Kraevedenie
SMAÈ : Sbornik Muzeja Antropologii i Ètnografii, Moskva/Leningrad
SO : Sibirskij Otdel
SS : Sovetskij Sever
TIÈ : Trudy Instituta Ètnografii Akademii Nauk SSSR.
TTSKOPORGO : Trudy Troicko-Kjajtinskogo Otdelenija Priamurskogo otdela Russkogo Geografičeskogo Obščestva, Kjajta.
TVSORGO : Trudy Vostočno-Sibirskogo Otdela Russkogo Geografičeskogo Obščestva, Irkutsk.
UZLGPI : Učennye Zapiski Leningradskogo Gosudarstvennogo Pedagogičeskogo Instituta im. A. I. Gercena
VA : Vestnik Azii
ZANIFO : Zapiski Akademii Nauk po Istorii-Filologičeskomu otdeleniju, Moskva/Leningrad.
ŽB : Žizn' Burjatii, Verxneudinsk.
ŽMVD : Žurnal Ministerstva Vnutrennyx Del', St-Petersbourg.
ZOIAK : Zapiski Obščestva Izučenija Amurskogo Kraja.
ZRGO : Zapiski Russkogo Geografičeskogo Obščestva, St-Petersbourg.
ŽS : Živaja Starina, St-Petersbourg.
ZSOIRGO : Zapiski Sibirskogo otdelenie Irkutskogo Geografičeskogo Obščestva, Irkutsk.
ZSORGO : Zapiski Sibirskogo otdela Russkogo Geografičeskogo Obščestva, Irkutsk.
ZVSORGO : Zapiski Vostočno-Sibirskogo otdela Russkogo Geografičeskogo Obščestva, Irkutsk.
ZZVUIFF : Zapiski Vladivostokskogo Universiteta Istoriko-Filologičeskij Fakul'tet, Vladivostok.
ZZORGO : Zapiski Zabajkal'skogo otdela Russkogo Geografičeskogo Obščestva, Čita.