

**Quand le dieu céleste envoie  
son enfant-ours aux hommes :  
Essai sur les interactions religieuses chez  
les Ougriens de l'Ob  
(XVIII<sup>e</sup>-début XX<sup>e</sup> siècles)**

JEAN-LUC LAMBERT

Dans la Russie impériale l'orthodoxie était la religion d'État alors que sur le terrain de multiples autres systèmes religieux étaient présents, notamment chez plus d'une centaine de peuples parlant des langues non slaves. Comment donc cette religion d'État, clairement associée à un pouvoir centralisateur, a-t-elle interagi avec ces différents systèmes religieux ? Et il y a bien eu interaction puisque pour réduire cette hétérogénéité culturelle de fait et contrer les éventuelles forces centrifuges toujours susceptibles de mettre en péril la cohésion politique de l'ensemble, le pouvoir a, et cela à plusieurs reprises, essayé d'imposer un seul et même grand système de rites et de représentations. Les campagnes d'évangélisation n'étaient donc pas dénuées d'enjeu politique, même si celui-ci était peu souvent clairement formulé, voire dénié à certaines époques. D'ailleurs, en Sibérie de l'ouest tout au moins, le dieu orthodoxe est fréquemment appelé « dieu russe » et accepter le baptême signifiait souvent, pour les autochtones, devenir russe. Toutefois ces tenta-

tives d'uniformisation de la part du pouvoir central se sont sans surprise heurtées à d'importantes résistances au niveau local.

De plus, selon les époques, différentes politiques et stratégies globales ont été décidées en haut lieu par le pouvoir central, parfois par l'empereur lui-même. Ces choix politiques doivent être étudiés, mais ne peuvent suffire à éclairer le propos. En effet, prendre une décision à Moscou ou à Saint-Pétersbourg est une chose, la faire appliquer à des milliers de kilomètres de là chez des peuples qui parlent des langues non slaves et qui ont des systèmes religieux divers est tout à fait autre chose. Cette question de la mise en pratique est centrale et cruciale. Par ailleurs, les situations locales ont, de leur côté, été extrêmement variées ; elles dépendaient de multiples paramètres : début de la colonisation dans la région, type de religion pratiquée – être animiste, musulman ou bouddhiste sont des choses différentes –, importance de la présence russe sur place, personnalité des représentants du pouvoir, etc.



*Région habitée par les Ougriens de l'ob*

De ce point de vue, le champ de recherche à entreprendre est immense et n'a été que très peu exploré jusqu'à présent. Ainsi en se limitant aux interactions entre orthodoxie et animisme, il faut bien constater que l'influence du christianisme sur ces divers systèmes religieux n'est jamais véritablement prise en compte, comme si ceux-ci, ou certains pans d'entre eux, avaient pu traverser les siècles, voire les millénaires, sans se transformer. C'est là une vision

extrêmement figée et naïve. Des idées comparables se retrouvent, sous une forme amplifiée, dans les représentations communes qui nous sont régulièrement proposées. Il suffit de penser à l'exemple des Nénètes qui vivent dans l'Arctique et qui sont souvent présentés comme des espèces de rescapés persistant avec leurs gros troupeaux de rennes à nomadiser dans le Iamal, alors que les Nénètes entretiennent des contacts avec les Russes depuis au moins la fin du XI<sup>e</sup> siècle et que leur société s'est profondément transformée au XVIII<sup>e</sup>; de chasseurs, ils sont en effet devenus éleveurs, ce qui a entraîné de très profonds bouleversements, y compris du point de vue religieux. La question serait donc plutôt de se demander comment ces peuples en contact avec le monde russe depuis si longtemps ont fait pour ne pas être tous orthodoxes aujourd'hui. Il faut bien le reconnaître leur capacité d'adaptation est remarquable !

Si le travail des missions est de son côté étudié, souvent avec finesse, comme le montrent des recherches récentes<sup>1</sup>, en revanche, du point de vue des relations avec le christianisme, c'est seulement le plus anecdotique qui est retenu, par exemple on note que dans tel groupe saint Pierre est supposé ouvrir avec ses clés les vannes des rivières pour donner des poissons. Les interactions, pourtant beaucoup plus nombreuses et subtiles, méritent d'être analysées en profondeur.

De ce point de vue, il est *a priori* surprenant de constater que des chercheurs russes sont partis à la recherche d'influences beaucoup plus anciennes. Ainsi, à la suite des travaux de V. N. Toporov<sup>2</sup>, beaucoup estiment que d'importants éléments zoroastriens se retrouvent dans certains systèmes religieux actuels. Des hypothèses complexes, mais vraiment peu convaincantes, tentent en particulier de rattacher à Mithra la divinité tutélaire ob-ougrienne – appelée en mansi Mir-susne-hum, « l'Homme observant le monde ». Ainsi I. N. Gemuev<sup>3</sup>, un ethnographe reconnu, spécialiste de ces cul-

---

1. Voir, par exemple, N. N. Matafanov & N. A. Okladnikov, *Ternistyj put' k pravoslavniju : iz istorii obraščenija v xristianstvo nencev Arxangel'skix tundr* [Un chemin épineux vers l'orthodoxie : sur l'histoire de la conversion au christianisme des Nénètes des toundras d'Arkhangelsk], Arkhangeslk, Pravda Severa, 2008, 477 p.

2. V. N. Toporov, « About a probable Ob-Ugrian reflection of the Iranian Mithra » in *Uralic Mythology and Folklore* (M. Hoppál & J. Pentikäinen, eds.), Budapest–Helsinki, Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences–Finnish Literature Society, 1989, p. 169-178.

3. I. N. Gemuev, « Ugric Mithraism » in Juha Pentikäinen (éd.), *Shamanism and Northern Ecology*, The Hague, Mouton de Gruyter, 1996, p. 199-206.

tures, n'hésite-t-il pas à parler de mithraïsme ob-ougrien. Cette figure de Mir-susne-hum est certes composite, mais il n'est pas nécessaire de remonter à la religion des anciens Iraniens : la divinité en question est supposée monter un cheval – ce que ne font pas les Ougriens de l'Ob – et possède de multiples attributs (uniforme militaire, tabatière, bouteille de vodka, armes) la rattachant clairement au monde russe. Cette divinité équestre est par ailleurs supposée tuer un ours, parfois d'un coup de lance, sans descendre de sa monture. Dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, le savant finnois K. F. Karjalainen<sup>4</sup> la rapprochait déjà de saint Georges, si important du point de vue du symbolisme politique et religieux russe, mais cette excellente hypothèse paraît bien oubliée aujourd'hui...

Globalement, ces systèmes religieux animistes, fondés sur l'oralité, ainsi que les cultures qui leur sont associées sont réifiées, sans que l'histoire récente soit réellement prise en considération. Cette réification est toujours d'actualité dans le contexte post-soviétique et elle n'est pas sans lien avec les revendications identitaires contemporaines des peuples en question, qui précisément s'appuient sur le religieux. C'est pour ces raisons mêmes que les systèmes de rites et de représentations de ces peuples sans écriture peuvent sembler ne pas concerner l'histoire religieuse de la Russie. Or, c'est là est une grossière erreur.

### **Élaboration de rituel en situation de contact : serments et jeux de l'ours**

Je prendrai un exemple pour éclairer mon propos, celui du système religieux des Ougriens de l'Ob qui sont les peuples sibériens établis le plus à l'ouest, donc ceux qui en Sibérie ont été le plus longtemps et le plus profondément en contact avec les Russes. Ils sont aussi aujourd'hui les peuples finno-ougriens établis le plus à l'est ; linguistiquement ce sont les plus proches parents des Hongrois. Ils se subdivisent en deux ethnies les Khantes (anciennement appelés Ostiaks, 28 678 individus au recensement de 2002) et les Mansis (Vogoules, 11 432 individus). Si, il y a quelques siècles encore, ils vivaient des deux côtés de l'Oural, ils sont actuellement installés le long du cours moyen de l'Ob et de ses affluents (Irtych, Sosva, Kazym, etc). L'espace qu'ils occupent est grand comme la France. À l'état traditionnel, ils mènent une vie semi-sédentaire fondée sur la chasse et la pêche.

---

4. K. F. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker*, t. II, *Folklore Fellows Communications* (Helsinki-Porvoo) 44, 1922, p. 193.

D'après la *Chronique des temps anciens (Povest' vremennyx let)*, les Ougriens de l'Ob entretiennent des relations commerciales avec les Russes depuis au moins la fin du XI<sup>e</sup> siècle, et les sources les concernant sont relativement nombreuses à partir de la fin du XVII<sup>e</sup>, ce qui rend possible une analyse diachronique permettant notamment d'envisager les éventuelles transformations associées aux campagnes d'évangélisation de masse menées chez eux au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les sources sont très abondantes, en particulier grâce aux publications, nombreuses et précieuses, de l'ethnographie russe puis soviétique. Toutefois, il s'agit essentiellement de travaux descriptifs ne mettant pas l'accent sur une perspective globale ou comparée. Par ailleurs, ces ethnies ob-ougriennes ont également intéressé les chercheurs hongrois et finlandais qui, du milieu du XIX<sup>e</sup> jusqu'à la révolution, ont collecté d'immenses données de très grande qualité. À la différence des ethnographes russes, qui ont prêté une grande attention au rituel, les chercheurs finno-ougriens, qui étaient avant tout linguistes, ont concentré leurs efforts sur l'étude des traditions orales et des langues. Pour donner un ordre d'idée de l'ampleur de ces travaux, on dispose aujourd'hui pour les seuls Ougriens de l'Ob de plus de dix mille pages de textes bilingues. Ces différentes sources sont donc tout à fait complémentaires et leur analyse reste, aujourd'hui encore, dans une large mesure à faire, dans une perspective à la fois anthropologique et historique.

Ainsi, les chercheurs, qu'ils soient russes, hongrois ou finlandais, ont l'habitude de dire que le système de rites et de représentations ob-ougrien est fort complexe et qu'il ne ressemble pas à ceux des autres peuples ouralo-altaïques. Ces différents auteurs se limitent cependant à ce constat et ne tentent pas d'analyser cette singulière complexité. Ainsi Eva Schmidt<sup>5</sup> disait-elle que leur système mythologique était d'un niveau de développement plus élevé que leur économie et leur culture matérielle sans pour autant tenter d'expliquer cet apparent paradoxe. Dans les sources du XIX<sup>e</sup> siècle, il y a, semble-t-il, peu de « chamanes » ob-ougriens et la vie rituelle est centrée autour de très importants rites liés à l'ours alors qu'ailleurs les grands rites collectifs de renouvellement de la vie

---

5. Eva Šmidt, *Tradicionnoe mirovozzrenie severnyx obskix ugrov po materialam kul'ta medvedja* [La vision traditionnelle du monde des Ougriens de l'Ob septentrionaux d'après les données du culte de l'ours], (Dissertacija na soiskanie učenoj stepeni kandidata istoričeskix nauk) [thèse de doctorat], L., 1989, p. 11.

sont conduits par de puissants chamanes. Comment donc peut-on analyser ces « traditions » religieuses qui *a priori* semblent isolées ? Est-ce lié d'une manière ou d'une autre au contexte local et à ce long et profond contact avec le monde russe ?

### Un rite crucial : le serment

Pour étudier les interactions religieuses entre animisme et christianisme chez les Ougriens de l'Ob, je n'ai pas opté pour une approche privilégiant une confrontation directe qui consisterait à mener, d'une part, une étude sur les campagnes d'évangélisation en tant que telles et, d'autre part, à essayer de cerner les réactions immédiates locales, que ce soit de rejet ou d'emprunt manifestes. La réalité semble beaucoup plus complexe et plus souple. Les données m'ont conduit à aborder ce domaine sous un angle particulier, par l'étude d'un rituel situé au carrefour du religieux, du politique et du juridique : le serment. Dans l'ethnographie pré-soviétique on trouve en effet, outre les « jeux » (« fêtes ») liés à l'ours, un autre rituel associé à cet animal. Il est appelé « serment de l'ours » ; ces peuples là jurent donc par l'ours qui est supposé les dévorer en cas de parjure. Ce rituel est bien connu chez les Ougriens de l'Ob, mais on le trouve également mentionné, moins souvent, chez bien d'autres peuples sibériens. Les ethnologues ne font jamais de lien entre les jeux et le serment de l'ours, ce qui pose problème, et le fait que l'ours soit garant du serment n'est pas non plus immédiatement compréhensible. Il est donc nécessaire de comprendre ce qu'était ce serment de l'ours, *a priori* des plus curieux, et il faut tout d'abord s'intéresser au rôle du serment en Russie.

#### a) Approche anthropologique du serment

En anthropologie, nous avons la chance d'avoir pour le serment une solide théorie anthropologique grâce au colloque sur ce thème dirigé par Raymond Verdier en 1989. La synthèse proposée alors par Nello Zagnoli<sup>6</sup> permet de définir rigoureusement ses caractéristiques.

Le serment apparaît tout d'abord comme la rencontre d'une promesse ou d'une assertion et d'une auto-malédiction conditionnelle, et il doit par ailleurs être distingué de la parole d'honneur. Le serment et la parole d'honneur sont deux formes

---

6. N. Zagnoli, « Figures et logiques du serment » in R. Verdier (éd.), *Le serment II. Théories et devenir*, Paris, Éd. du CNRS, 1991, p. 137-199.

d'engagement qui connaissent chacune deux dimensions : la promesse ou l'assertion. La parole d'honneur est en effet un don qui garantit le donataire : on « donne sa parole ». Si la parole d'honneur puise sa crédibilité dans l'identité du sujet de l'énonciation, on peut alors considérer que toute parole se fondant sur l'identité est apparentée à la parole d'honneur, même si la notion d'honneur proprement dite n'est pas présente de façon explicite dans la culture en question. N. Zagnoli propose ainsi d'introduire le concept de « parole identitaire » pour désigner la classe dont la parole d'honneur ne serait qu'un élément. Lorsque l'on jure, on dépose un gage auprès de la divinité, qui sera pris par elle en cas de parjure, ou restitué au jureur en cas de véracité ou de fidélité.

Avec raison, N. Zagnoli insiste sur la nécessité structurelle d'un tiers dans le serment. Le don met en évidence l'aspect dyadique de la promesse et de l'assertion, le prêt-gage, l'intervention d'un tiers. La forme triadique, où l'un des acteurs occupe une position hiérarchique supérieure, semble une condition nécessaire au serment, dans lequel il y a ainsi un élément « venant d'en haut ». Le serment par son appel à la crainte et à un tiers surnaturel qu'on ne saurait tromper porte la marque d'une méfiance, d'un soupçon. L'exiger, c'est penser que le jureur pourrait usurper la place qu'il occupe, qu'il pourrait être un imposteur. La parole identitaire, qu'elle soit promesse ou assertion, préjuge de la loyauté du locuteur, le serment au contraire préjuge de sa déloyauté. De ce point de vue, il y a des sociétés qui semblent fonder leurs procédures d'engagement sur le serment et d'autres sur des pratiques relevant de la parole identitaire.

L'absence de recours, chez les Mongols par exemple<sup>7</sup>, à un quelconque garant dans les diverses procédures d'engagement, à toute entité tierce, en particulier à des êtres surnaturels, est à rapprocher de l'absence d'instance transcendante dans les représentations de ces peuples. N'y aurait-il donc pas de serment sans divinité transcendante ? Pour Zagnoli, ce n'est toutefois pas la transcendance en tant que telle qui paraît être la caractéristique du garant du serment, l'essentiel est que le garant soit totalement étranger à la tromperie. Le garant du serment ne saurait ni induire en erreur, ni être induit en erreur. Il doit être parfaitement lucide face au discours mensonger.

---

7. M.-L. Beffa & R. Hamayon « Pragmatisme de l'engagement dans les sociétés mongoles » in R. Verdier (éd.), *Le serment I. Signes et fonctions*, Paris, Éd. du CNRS, 1991, p. 276.

## b) Le serment en Russie

En Russie, on faisait très fréquemment appel au serment ; il ne s'agit toutefois pas ici d'en retracer l'histoire<sup>8</sup>. On retiendra néanmoins que la forme du rituel russe du serment est restée stable pendant de longs siècles : pour prêter serment on baise la croix, et le rituel se déroule bien entendu à l'église. Il faut attendre le XVII<sup>e</sup> siècle, peut-être les premières années du règne de Pierre le Grand pour qu'un nouveau symbole apparaisse dans le rituel : les Évangiles. À ceux-ci se trouve associé un nouveau geste : la main tendue en direction des Écritures<sup>9</sup>. Cependant, il serait simpliste de penser que les Évangiles ont remplacé la croix et que la main tendue a remplacé le baiser, les deux formes peuvent, jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, se combiner même si l'accent est mis sur la première. En effet, il n'y a pas de texte dans les Canons de l'Église ou dans les livres liturgiques qui règle le déroulement précis du rituel, et les prêtres disposent d'une importante marge de manœuvre.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, outre les serments probatoires en justice, les serments de bons et loyaux services des fonctionnaires, les serments des soldats nouvellement recrutés, un serment collectif de fidélité au tsar est toujours exigé, notamment lors de l'avènement du Souverain. Tous les sujets mâles âgés de plus de douze ans prêtent serment à l'église sur ordre des autorités locales. Toutefois, les non-orthodoxes, qui eux n'ont pas d'église, prêtent alors serment dans un « lieu public » selon le Code législatif impérial<sup>10</sup> qui donne aussi la forme réglementaire du texte du serment. La formulation est bien entendu orthodoxe, et il est question de jurer sur les Évangiles, puis de « baiser la parole et la croix du sauveur ». Ce-

---

8. Sur celle-ci, voir par exemple H. W. Dewey & A. M. Kleimola, « Promise and Perfidy in Old Russian Cross-Kissing », *Canadian Slavic Studies* III (2), 1968, p. 327-341, ou plus récemment P. S. Stefanović, « Otnošenija pravitelja i znati v Severo-Vostočnoj Rusi v XIV – nač. XVI v.: krestocelovanie kak kljatva vernosti ? » [Les relations entre le prince et la noblesse en Russie du Nord-Est (XIV<sup>e</sup>- début du XVI<sup>e</sup> siècle) : le baiser sur la croix comme serment de fidélité ?], *Cahiers du Monde russe*, 46/1-2, 2005, p. 277-284.

9. Voir par exemple « O forme prisjagi suščestvovavšej do Petra Velikago » [À propos de la forme du serment existant avant Pierre le grand], *Čtenija v imperatorskom obščestve istorii i drevnostej rossijskix pri Moskovskom universitete* I (4), 1846, p. 53-57.

10. Voir par exemple *Svod zakonov Rossijskoj Imperii, Osnovnye gosudarstvennye zakony* I (1) [Code législatif de l'Empire russe. Lois fondamentales de l'État], SPb., 1857 ; *Svod osnovnyx gosudarstvennyx zakonov* [Code des lois fondamentales de l'État], SPb., 1892, I (1), art. 34 et annexe 5.

pendant, le Code législatif précise aussi que chacun jure selon ses croyances et ses lois, sans indiquer une forme de rituel à laquelle les non-orthodoxes devraient se conformer.

Une question s'est donc très vite posée : comment faire prêter serment à ceux qui ne sont pas chrétiens et qui pourtant appartiennent à l'Empire ? Les textes ne le précisent pas et il est nécessaire de se tourner vers l'ethnographie. Dans le cadre de cet État multiethnique, nous avons ici un exemple de rituel dont il faut aménager la forme pour en préserver l'efficacité.

### c) Le « serment de l'ours »

Pour les musulmans de Russie, il ne semble pas y avoir eu de problème particulier, puisqu'il y a en islam un livre et un Dieu transcendant : les Tatars, par exemple, prêtent serment en baisant le Coran<sup>11</sup>, ce qui semble correct du point de vue du droit musulman. Il n'en va pas de même pour les chamanistes. Depuis la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, une forme de serment est cependant régulièrement décrite pour les peuples sibériens et est connue dans la littérature sous le terme de « serment de l'ours ». Celui-ci est très largement attesté chez les Ougriens de l'Ob – le serment est appelé *n'ul/n'uli* en khante ou en mansi, terme pour lequel aucune étymologie n'a été proposée. Ainsi, lorsqu'un Ougrien de l'Ob est soupçonné avoir commis un délit, on peut exiger qu'il brandisse plusieurs fois une hache en direction d'un crâne d'ours, ou qu'il embrasse une patte d'ours ou bien encore qu'il morde une fourrure ou une oreille d'ours en disant : « Dévore moi si je suis coupable ». De manière symétrique, on dit de celui qui est déchiqueté par un ours en forêt qu'il devait être parjure. Si l'on dispose de plusieurs dizaines d'exemples de ce serment chez les Ougriens<sup>12</sup>, des rituels comparables sont parfois décrits pour de nombreux peuples sibériens

11. I. G. Georgi, *Description de toutes les nations de l'Empire de Russie*, SPb., Charles Guillaume Müller, 1776, t. II, p. 31.

12. Par exemples N. L. Gondatti, «Sledy jazyčeskix verovanij u mansov» [Traces de croyances païennes chez les Mansis] suivi de «Kul't medvedja u inorodcev Severo-Zapadnoj Sibiri» [Le culte de l'ours chez les indigènes du nord-ouest sibérien], M. (tiré à part avec pagination particulière de *Trudy ètnografičeskogo otдела obščestva ljubitelej estestvoznanija, antropologii i ètnografii pri Moskovskom universitete VIII*), 1888, p. 70 ; K. F. Karjalainen *Die Religion der Jugra-Völker*, t. III, *Folklore Fellows Communications* (Helsinki-Porvoo) 63, 1927, p. 175 et A. Kastren, *Putešestvie po Laplandii, Severnoj Rossii i Sibiri (1838-1844, 1845-1849)* [Voyage en Laponie, en Russie du Nord et en Sibérie (1838-1844, 1845-1849)], *Magazın zemlevedenija i putešestvij VI* (2), M., 1860, p. 190.

vivant fort loin des régions ob-ougriennes. Ce serment directement lié à l'ours est celui qui est le plus largement attesté en Sibérie, toutefois d'autres formes ont également été relevées. Par exemple, le jureur khante peut prendre un morceau de charbon ardent avec son couteau, le mettre quelques instants entre ses dents puis déclarer : « Que le feu me consume si je suis parjure »<sup>13</sup>.

Outre ces multiples mentions de serments, probatoires pour la plupart, souvent effectués entre représentants d'une même minorité en vue de régler un conflit local, on dispose, pour le XVIII<sup>e</sup> siècle, de deux descriptions du serment de fidélité au souverain. La première, qui date de l'époque de Pierre le Grand, concerne les Khantes. Rapportée d'abord par G. Novitsky<sup>14</sup> qui a participé aux campagnes d'évangélisation des années 1710, elle a ensuite été reprise par J. B. Muller, un officier suédois alors prisonnier en Sibérie :

Lorsqu'ils prêtent le serment de fidélité à leur Souverain, entre les mains de leur Waywodes [gouverneur], on les mène dans une cour, où il y a une peau d'Ours étendue par terre avec une hache et une [sic] morceau de pain dessus un couteau, qu'on leur présente ; avant de le manger, ils prononcent les paroles suivantes [ils les répètent à la suite d'un interprète] : *Au cas que je ne demeure pas toute ma vie fidèle à mon Souverain, et que je me révolte contre lui de mon propre mouvement et avec conoissance, et que je néglige de lui rendre les devoirs [l'impôt] qui lui sont dus, ou que je l'ofense en quelque manière que ce soit ; puisse cet Ours me déchirer au milieu des bois, ce morceau de pain que je vais manger, m'étoufer, ce couteau me doner la mort, et cette hache m'abattre la tête*<sup>15</sup>.

La seconde description, rapportée par Zuev<sup>16</sup>, concernerait les Nénètes des années 1770, à l'époque de la Grande Catherine.

Les différents auteurs – Kannisto (1936), Karjalainen (1927), Munkácsi (1891), Kharuzin (1899)<sup>17</sup> – qui se sont intéressés à cette

13. K. F. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker...*, op. cit., 1927, p. 180.

14. G. Novitskij, *Kratkoe opisanie o narode ostjackom (1715)* [Brève description du peuple ostiak (1715)], *Studia uralo-altaica* (Szeged) III, 1973, p. 58.

15. J.-B. Muller, « Les mœurs & usages des Ostiackes. Et la manière dont ils furent convertis en 1712 à la Religion Chrétienne du rit [sic] Grec », in *Recueil de voyages au Nord, contenant divers Mémoires très-utiles au Commerce & à la Navigation, Enrichi de grand nombre de Cartes & Figures VIII*, Amsterdam, Jean Frederic Bernard, 1727, p. 416-417.

16. V. F. Zuev, *Materialy po ètnografii Sibiri XVIII veka. (1771-1772)* [Matériaux pour l'ethnographie de la Sibérie du XVIII<sup>e</sup> siècle. (1771-1772)], *Trudy Instituta Ètnografii imeni N. M. Mikluxo-Maklaja* 5, 1947, p. 50-51.

question supposent que les Russes se sont appuyés sur des coutumes locales de serment pour faire jurer ces minorités. À l'analyse, il a pourtant semblé légitime de renverser cette perspective et de penser plutôt que ces différents rites juratoires ont été instaurés par le pouvoir russe chez des peuples qui n'ont pas traditionnellement de serment tout simplement parce qu'ils n'ont pas de représentation d'entité surnaturelle pouvant le garantir (les esprits qui vous trompent et que l'on trompe ne peuvent pas remplir ce rôle), ils avaient vraisemblablement d'autres procédures d'engagement ne faisant pas intervenir de tiers surnaturel, probablement du type de la parole identitaire. La multiplication des espèces sur lesquelles les autochtones doivent jurer fidélité au souverain plaide en faveur de cette hypothèse, tout comme les multiples récits dans lesquels le jureur embrasse la fourrure ou une autre partie du corps de l'ours là où un Russe baiserait la croix. Cette pratique juratoire se serait plus ou moins implantée selon les groupes, et, de ce point de vue, il n'est pas surprenant qu'elle soit le plus souvent attestée dans les minorités qui ont été le plus en contact avec les Russes. Si cette hypothèse est exacte, une conclusion est inévitable : dans son souci de faire prêter serment à ces minorités chamanistes, le pouvoir russe aurait localement propulsé l'ours en position de divinité étrangère à toute tromperie<sup>18</sup>.

### Réponses et conséquences sibériennes

Si un ours en forêt tue un homme, c'est que ce dernier était parjure. Que se passe-t-il donc si c'est un homme qui tue un ours,

---

17. A. Kannisto, « Über den Eidschwur bei den ob-ugrischen Völkern », *Nyelvtudományi közlemények* 50 (I), 1936, p. 139-150 ; K. F. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker...*, *op. cit.*, 1927, p. 174-194 ; B. Munkácsi, « A medveeskü népszokása a voguloknál » [La tradition populaire du serment de l'ours chez les Vogoules], *Hunfalvy-Album*, Budapest, Hornyánszky Viktor kiadása, 1891, p. 113-132 ; N. Xaruzin, « Medvež'ja prisjaga i totemičeskija osnovy kul'ta medvedja u ostjakov i vogulov » [Le serment de l'ours et les bases totémiques du culte de l'ours chez les Ostiaks et les Vogoules], 1899, 72 p. (tiré à part avec pagination particulière de *Étnografičeskoe obozrenie*, 3-4, 1898).

18. Pour plus de détails sur ces points relatifs aux serments prêtés par les peuples animistes de Russie ainsi que sur leur analyse, voir J.-L. Lambert, « De l'Évangile à l'ours en Russie impériale : Comment faire prêter serment à des peuples animistes ? » in J.-L. Lambert & D. Savelli (éd.), *Une Russie plurielle : Confins et profondeurs, Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 38-39, 2007-2008, numéro double spécial, p. 19-43.

qui tue le garant de son serment ? Or il faut bien en tuer, ne serait-ce que pour avoir des fourrures, des crânes ou des dents pour jurer ! Dans cette perspective, il devient tout à fait intéressant d'interroger les rites effectués par ces minorités lorsqu'un ours est tué à la chasse, et c'est précisément en ce cas que l'on organise les « jeux de l'ours ».

Sur ce point, dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, les différents auteurs ont relevé une curieuse coutume chez les Ougriens de l'Ob. Déjà N. Witsen<sup>19</sup> écrit en 1692 que le plus grand plaisir des hommes est la chasse à l'ours qu'ils font collectivement, sans autre arme qu'un fer tranchant ressemblant à un grand couteau fixé à un bâton. Une fois l'animal tué, ils lui tranchent la tête, la suspendent quelque part à un arbre, courent autour, lui rendent honneur. Ensuite, ils sautent tout autour et répètent plusieurs fois la question pleine de plaintes : « Qui t'as tué ? Qui a tranché ta tête ? » À cela, ils répondent eux-mêmes : « Une hache russe. » « Qui t'a éventré ? » « Un couteau fait par les Russes. » Ainsi, ils affirment ne pas être coupables de la mort de l'ours. Toutes les sources de cette époque rapportent que les Ougriens accusent indirectement les Russes de la mort de l'ours qu'ils viennent de tuer, et c'est là l'essentiel du rituel effectué après qu'un ours a été tué. Force est donc de constater que les rites liés à l'ours à la fin du XVII<sup>e</sup> et au début du XVIII<sup>e</sup> siècles sont beaucoup plus simples que ceux décrits à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Toutefois, pour Ph. Strahlenberg<sup>20</sup>, un officier suédois captif en Sibérie durant le premier quart du XVIII<sup>e</sup> siècle, cette accusation est mise en scène chez les Mansis :

Voici ce que j'ai vu moi-même parmi ces peuples. Ils avaient tué plusieurs ours dans une forêt, et ils en firent un sacrifice de trois. Dans un Temple mal bâti de bois, il y avait une table en guise d'autel, et derrière trois ours empalés et dont la tête seule était entière : de chaque côté de ces animaux était un homme tenant une longue baguette. Le tout étant dans cette position, un autre homme entra la hache à la main, et fit semblant d'attaquer les ours morts. Ceux qui étaient à côté d'eux avec leurs baguettes, faisaient comme s'ils les défendaient, et enfin ils s'excusèrent, en disant que ce n'était pas leur faute si les ours étaient tués, mais que c'était plutôt celles des flèches et du fer fabriqué par les Russes. Pendant ce

19. N. Witsen, N., *Witsens Berichte über die uralischen Völker, Studia uralo-altaica* (Szeged) VII, 1975, p. 43-44.

20. Philip Johan Tabbert Strahlenberg, *Description historique de l'empire russe* II, Amsterdam-Paris, Desaint & Saillant, 1757, p. 153-154.

temps-là d'autres hors du Temple faisaient cuire la chair des ours, et lorsque la cérémonie fut finie on abandonna une portion de cette viande aux femmes, qui se divertirent beaucoup à leur façon.

Ce report de la responsabilité de la mort de l'ours sera relevé aux siècles suivants pour l'ensemble des peuples sibériens pratiquant la chasse à l'ours. Ainsi, alors que l'ours est supposé étranger à la duperie quand les Russes font jurer, les Sibériens, une fois qu'ils l'ont tué, accusent indirectement les Russes en énonçant une vérité littérale, car les armes viennent en effet des Russes. L'inquiétant garant du serment est ainsi tué et finalement trompé, tandis que celui qui obligeait à jurer est, à son tour, accusé. Les Sibériens inversent ainsi les positions, renversent la situation à leur avantage et incitent du même coup l'ours à aller tuer des Russes. Ce serait là la première réponse de ces minorités au colonisateur et au rituel qu'il instaure, et celle-ci se serait peu à peu étoffée.

Dans tous les cas, l'ours apparaît comme le médiateur entre les Sibériens et les Russes. Serment et chasse à l'ours sont ainsi orientés dans des directions opposées. Si les Russes contraignent les Sibériens à prêter serment sur l'ours qui les tuera en cas de parjure, les Sibériens reportent sur les Russes le meurtre de l'ours. Cette réponse sibérienne au colonisateur et au rituel qu'il instaure est à considérer comme une sorte d'antidote, comme un contre-serment. Les deux rituels sont profondément indissociables, et cela d'autant plus qu'ils sont organisés dans un même contexte, devant une dépouille d'ours que les Ougriens vont d'ailleurs embrasser dans les deux cas.

### **Les « jeux » ob-ougriens de l'ours dans le contexte sibérien**

Le pouvoir russe, par le biais du « serment de l'ours », aurait donc localement propulsé l'ours en position de divinité impossible à manipuler, et c'est chez les Ougriens de l'Ob que le « serment de l'ours » est le plus largement attesté et c'est chez eux aussi que des « fêtes de l'ours » particulièrement complexes et spectaculaires sont décrites à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Lors de ces rituels effectués après qu'un ours a été chassé et tué, l'animal est rapporté au village où se déroule pendant plusieurs nuits d'affilée un long rituel. Au cours de celui-ci, sont interprétés des « chants de l'ours » (*uj-ėry* en mansi, *wəj-arə* en khante), qui racontent, entre autres, l'origine de l'ours. De multiples esprits sont ensuite appelés au son de la cithare et représentés par des acteurs costumés venant à tour de rôle danser devant la dépouille de l'animal et apporter divers bien-

faits aux hommes. Enfin, des acteurs masqués interprètent diverses saynètes.

Dans toute la taïga sibérienne, l'ours est chassé, tué et consommé selon les mêmes grands principes. Les tanières sont toujours découvertes « par hasard », et celui qui en trouve une n'en parle qu'allusivement à d'autres chasseurs. Le lendemain, ils partiront ensemble tuer l'ours dans son abri. Une fois ramené au campement ou au village, l'ours sera consommé collectivement par tous les membres de la communauté, et ses os seront ensuite déposés en forêt où, croit-on, ils se recouvriront à nouveau de chair. Organisés par des sociétés géographiquement très éloignées les unes des autres, ces rites paraissent construits sur la même trame de base. Ainsi, par exemple, les Toungouses, les Iakoutes, les Touvas, les Tsaatanes, comme les Ougriens de l'Ob, imitent tous des croassements de corbeau avant de consommer la viande d'ours. Tout en étant supposés nourrir ces oiseaux, les hommes appellent ainsi symboliquement la chance à la chasse, car le cri du corbeau est partout censé indiquer, voire faire venir le gibier. Toutefois, au delà de cette homogénéité de base, en allant d'ouest en est, vers les sociétés moins en contact avec les Russes, ces rites deviennent de plus en plus simples, et progressivement l'ours change de statut : s'il est avant tout conçu en tant que gibier dans les groupes orientaux, à l'ouest il devient une divinité envoyée du ciel. Pour les Ougriens, il est l'enfant que le Dieu du ciel a envoyé sur terre

À la différence des peuples plus orientaux, les Kètes et les Ougriens de l'Ob, lors du rituel, représentent matériellement l'ours : celui-ci est alors symboliquement installé à la place d'honneur de la maison. Pendant plusieurs jours, on lui donne de multiples offrandes de nourriture ainsi que divers cadeaux. Chez les Kètes, l'ours est figuré par une association d'objets renvoyant aux diverses composantes supposées de sa personne. Dans le rituel ob-ougrien, il est directement représenté par sa fourrure avec sa tête et ses pattes, richement ornementée, que les invités en entrant dans la pièce embrassent, comme dans le serment.

Chez les Ougriens de l'Ob, les jeux de l'ours, prennent une très grande ampleur. Le finale du rituel est particulièrement important. L'ours est alors supposé effrayé par une série hétéroclite de personnages joués par des acteurs masqués et son âme terrifiée repart chez son père céleste. C'est généralement alors au corbeau que revient la première place, tandis que deux oiseaux aux cris également supposés porteurs d'efficacité tiennent les autres rôles principaux : le grand-duc et la grue, dont les cris sont respectivement

censés déclencher la neige et la chaleur printanière. Cette « seconde mort » de l'ours évoque la mise en scène décrite plus de cent cinquante ans plus tôt par Strahlenberg et qui constituait alors l'essentiel du rituel. Tout se passe donc comme si ce rite du début du XVIII<sup>e</sup> siècle représentait le prototype à partir duquel se seraient développés les rituels beaucoup plus élaborés, décrits au XIX<sup>e</sup> siècle.

Par ailleurs, au milieu des années 1930, V. N. Tchernetsov et I. I. Avdeev décrivent, indépendamment l'un de l'autre, une fête régulière ob-ougrienne liée à l'ours, mais sans ours abattu : représenté par une vieille fourrure, l'ours, « le vieux de la petite ville sacrée », cesse tout à fait d'être un gibier. Toujours censée être un jour descendue du ciel, cette divinité est invoquée en particulier pour apporter la chance à la chasse et pour retrouver l'âme des malades – traditionnellement les deux fonctions essentielles du chamane sibérien. Le finale de ce rituel périodique<sup>21</sup> est tout à fait révélateur, car ce sont toujours les mêmes personnages terrifiants qui sont mis en scène ; il ne peut pourtant alors être question d'effrayer cet ours-divinité supposé résider dans ce petit village de Vejakory. Comme s'il fallait tout de même que la fête se clôturât sur un meurtre, deux poupées sont accusées de tous les maux. Des esprits, toujours représentés par des acteurs masqués, forcent alors la porte de la maison de fête et emmènent les figurines dans un endroit secret de la forêt où elles sont violemment « mises à mort » à coups de matraques, qui ne sont sans doute pas sans rappeler celles utilisées, dans ces années-là et non loin de là, par les groupes armés soviétiques qui réprimèrent très durement la guerre du Kazym<sup>22</sup>. Il est ainsi nécessaire de restituer le religieux dans un contexte plus large, ici historique et politique.

À l'inverse de ce que pensait V. N. Tchernetsov, ce très long rituel me semble récent et formé à partir des rites effectués lorsqu'un ours est tué et consommé. C'est pour cette raison qu'il n'aurait pas été observé auparavant, et non, comme le suppose par exemple E. Schmidt<sup>23</sup>, parce que ces chercheurs infatigables qui, au XIX<sup>e</sup> ou

---

21. V. N. Černečov, «Periodičeskie obrjady i ceremonii u obskix ugrov, svjazannye s medvedem» [Cérémonies et rituels périodiques ob-ougriens liés à l'ours], *Congressus secundus Internationalis Fenno-Ugristarum. Helsinki, 23-28 VIII 1965, Pars 2.*, Helsinki, Acta ethnologica, 1965, p. 109-110.

22. Sur ce dernier point voir Dominique Samson, « La guerre perdue des Khantes et des Nénètes des forêts : la soviétisation dans le district Ostjako-Vogul'sk, 1930-1938 » in J.-L. Lambert & D. Savelli (éd.), *Une Russie plurielle...*, *op. cit.*, p. 158.

23. E. Šmidt, *Tradicionnoe...*, p. 127.

au début du XX<sup>e</sup> siècle, séjournèrent si longtemps dans ces groupes ne passèrent pas par Vejakory. Les sources du XIX<sup>e</sup> siècle ne doivent pas être lues à la lumière de celles du XX<sup>e</sup>, pas plus que celles du XVIII<sup>e</sup> ne peuvent être mises sur le même plan que celles du XIX<sup>e</sup>, sinon toute perspective historique est impossible et les auteurs anciens sont systématiquement et injustement dévalorisés. L'analyse anthropologique, centrée sur l'étude des interactions religieuses, permet ainsi de montrer que ces cultures de l'ouest sibérien, loin d'être figées, se sont considérablement transformées, au moins depuis le début du XVIII<sup>e</sup> siècle ; leurs systèmes religieux semblent s'être complexifiés au fur et à mesure que les liens avec le monde russe s'intensifiaient.

Même s'ils constituent de spectaculaires cas particuliers, les différents rituels ob-ougriens liés à l'ours s'inscrivent ainsi en totale continuité avec les rites effectués par des groupes moins en contact avec le monde russe. Ces jeux ob-ougriens de l'ours ont ainsi très certainement pris leur forme complexe observée à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle en relation avec les pratiques juratoires mises en place par les Russes, et en réaction aussi, bien sûr, aux missions orthodoxes du XVIII<sup>e</sup> siècle qui combattaient l'animisme, et en particulier les formes rituelles les plus voyantes et les plus facilement identifiables.

La christianisation de masse commence en effet au tout début du XVIII<sup>e</sup> siècle chez les Ougriens de l'Ob, donc bien plus tôt qu'ailleurs en Sibérie. Voyant que les Ougriens ne souhaitent pas se convertir, Pierre le Grand veut que tous les habitants de l'Empire sachent qu'il n'y a qu'un Dieu dans le ciel et qu'il n'y a et ne saurait y avoir qu'un seul tsar sur Terre. Il émet une charte en 1710<sup>24</sup>, demandant à ce que les Ougriens soient baptisés de l'Ob jusqu'à Berezov et même au-delà, à ce que les *šajtan* [supports d'esprit] soient brûlés, les lieux de cultes détruits et remplacés par des chapelles avec de saintes icônes. Et si un autochtone s'élève contre cet ordre, alors il doit être puni de mort. Le métropolite Filofei Lechtchinsky mène de nombreuses expéditions pour l'appliquer<sup>25</sup>. En l'espace d'une quinzaine d'années l'immense majorité des Ougriens est officiellement baptisée. Ces campagnes sont très

---

24. Publiée in E. V. Perevalova, «Obdorskie knjaz'ja Tajšiny (istoriko-étnografičeskij očerk)» [Les princes Taïchin d'Obdorsk (essai ethno-historique)] in *Drevnosti Jamala* 1 (Ekaterinburg-Salexard), en ligne: <http://yamalarchaeology.ru>, 2000.

25. Voir G. Novickij, *Kratkoe opisanie...*, 1973 pour la chronique de ces missions.

violentes avec des morts des deux côtés. Ensuite les campagnes de christianisation se ralentissent dans ces régions, et les conversions forcées vont assez rapidement s'arrêter. Un décret impérial de 1740 les interdit et demande aux missionnaires d'agir par la persuasion.

En revanche les missionnaires essaient alors de punir ceux qui se sont convertis et qui continuent par ailleurs leurs pratiques chamanistes. On entend en effet parler de sacrifices de chevaux, de *šajtan*, de battements de tambour ; ce sont là les signes que cherchaient les missionnaires, et ce n'est pas un hasard si dans les jeux de l'ours, il n'y a globalement ni sacrifice, ni support d'esprit, ni tambour – c'est un « chanteur » qui appelle les esprits à la cithare, un instrument jugé anodin et non connoté religieusement.

Les jeux de l'ours ob-ougrien montrent ainsi comment les rites se sont adaptés à ce contexte particulier. Le rite de l'ours est en effet déjà *a priori* imprévisible, puisqu'il se déroule lorsqu'un ours a été « par hasard » tué et il permet d'obtenir symboliquement la chance à la chasse pour le groupe en question sans l'intervention d'un chamane ou d'un spécialiste rituel facile à identifier par un pouvoir extérieur. Ailleurs, dans l'ouest sibérien, ce type de rituel est mené par un chamane lors d'un rite régulier mobilisant tous les membres de la société. Ces rites de l'ours sont donc au cœur des interactions religieuses entre chamanisme et orthodoxie en dépit de leur forme *a priori* « traditionnelle ».

### **Élaboration d'une mythologie de l'ours**

Si les pratiques rituelles ont ainsi changé en relation avec le monde russe, les mythes se sont également transformés. Globalement, dans l'ouest sibérien au moins, les mythes ne racontent pas une histoire du monde et des divinités. Plus largement la question des origines intéresse peu les Sibériens qui traditionnellement ne conçoivent pas que le monde a été, ou sera, différent de celui qu'ils connaissent aujourd'hui. Pour les Sibériens, les mythes permettent plutôt d'imaginer ce qui se passerait si l'on faisait ce que l'on ne fait pas (des récits envisagent par exemple ce qui arriverait si, au lieu de s'installer chez le père du mari comme le veut la règle sociale, un nouveau couple allait vivre chez les parents de la femme). Tout en concevant ce type de situations décalées, ces récits produisent un discours indispensable pour appréhender l'ensemble des rites et des représentations du groupe en question.

Il semble donc que ce soit au contact du monde russe et du christianisme que ces peuples ont à leur tour élaboré une histoire

du monde et des divinités<sup>26</sup>. Cette hypothèse générale concernant la mythologie se vérifie également à partir du corpus des chants de l'ours ob-ougriens interprétés lors des jeux de l'ours.

Les chants de l'ours mythologiques se divisent en plusieurs grands ensembles. Le premier considère l'ours comme l'enfant que le dieu céleste a envoyé sur terre. C'est le chant de l'ours le plus connu et le plus souvent noté depuis les premiers récits recueillis en 1844. Depuis les textes notés par Bernát Munkácsi en 1888-1889 jusqu'aux notations des années 1930, les nombreuses versions de ce chant sont très homogènes ; la trame du récit peut se résumer de la manière suivante :

Esprit d'en Haut (Numi-Torum, le dieu céleste) élève seul un enfant (garçon ou fille) dans une belle maison brillante. Avant de partir à la chasse, il lui interdit de sortir. Pourtant l'enfant s'en va et, souvent après avoir mis en fuite des chevaux, trébuché. Il voit alors la terre par le trou du ciel dans lequel ses pieds se sont pris et il est fasciné par les paysages colorés. Le soir, après avoir été réprimandé par son père, l'enfant demande à aller sur terre. Esprit d'en Haut refuse d'abord catégoriquement, puis finit par céder sur ses insistances et forge une longue chaîne à laquelle il attache un berceau dans lequel l'enfant sera lentement descendu. À mi-chemin entre ciel et terre, le père stoppe la descente et le berceau est très violemment balancé par les vents. Le père impose alors un ensemble d'interdits à son enfant qui ne devra s'attaquer ni aux hommes, ni à leurs morts, ni à leurs caches à nourriture, ni à leurs rennes, ni à leurs pièges. Une fois sur terre, l'ours enfreint rapidement ce code de conduite, et se met à souffrir de faim. Souvent, il rencontre un animal (glouton, hase, brochet) qui « chamanise » pour trouver la raison de cet amaigrissement. L'ours vit ensuite selon les règles de son père et engraisse en vue de l'hiver. Certains chants poursuivent le récit en montrant comment l'ours est tué par les hommes et rapporté dans un « berceau » au village où il est fêté. La remontée au ciel de l'âme de l'ours à la fin du rituel est enfin évoquée par les chants les plus longs.

Ce chant est déjà une belle illustration des interactions religieuses dans ces groupes, puisqu'il propose une version locale d'une histoire christique montrant comment le dieu du ciel envoie sur terre son enfant qui sera ensuite tué par les hommes, et fêté, avant de remonter dans le ciel. Bien entendu, derrière ce dieu

---

26. Pour un exemple nganassane, voir J.-L. Lambert, *Sortir de la nuit : Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien)*, *Études mongoles et sibériennes*, 33-34, 2002-2003, 565 p.

céleste se profile aussi l'esprit sylvestre du donneur de gibier qui envoie les ours aux hommes, car en Sibérie le gibier est toujours supposé accordé par des esprits associés à la forêt.

On peut également appréhender ce chant dans une perspective historique, car nous avons la chance d'avoir pour ce chant deux versions anciennes, une khante<sup>27</sup> et une mansie<sup>28</sup>, recueillies en 1844-1845 par Antal Reguly. Ces deux versions, extrêmement proches l'une de l'autre, diffèrent de celles notées plus de quarante ans plus tard sur plusieurs points : tout d'abord l'enfant ne demande pas à aller sur terre, mais est envoyé par son père après avoir enfreint l'interdit de sortir, et surtout le passage concernant les injonctions paternelles surprend par sa longueur et ses développements. Alors que dans toutes les versions recueillies plus tard, il n'y a plus que des interdits, les deux versions mentionnent également une obligation : l'ours est explicitement sommé par son père d'écouter les serments prêtés par les hommes et par les femmes, de déchiquter les parjures et d'épargner les innocents.

Ces chants anciens donnent ainsi, après-coup, une justification et une légitimation mythiques au serment de l'ours, qui vient du monde russe : le dieu céleste a envoyé son enfant sur terre en lui assignant la fonction de garant du serment. Les Ougriens ont donc construit un discours permettant de comprendre, de leur point de vue pourquoi l'ours est ce garant du serment, car cela ne pouvait être directement compréhensible.

Les transformations de ce chant au cours de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle montrent, une fois encore, que les jeux de l'ours ob-ougriens ont pris leur forme complexe en relation avec le serment : en supprimant cette seule obligation du récit, le chant se comprend alors seulement comme le mythe d'origine de l'ours, et l'on conçoit qu'il soit interprété à chaque rituel visant à honorer cet animal. Par contrecoup, aucun mythe ne permettra plus de comprendre pourquoi l'ours est garant du serment, ni pourquoi c'est lui, et non pas un autre animal, que le dieu céleste a choisi d'envoyer aux hommes.

Dans ce récit qui occupe ainsi une place tout à fait cruciale dans le système religieux ob-ougrien, l'ours n'est élevé que par son père, cependant sa mère est parfois allusivement évoquée et nommée.

---

27. J. Pápay, *Osztiák népköltési gyűjtemény* [Recueil de poésie populaire ostiak], *Zichy Jenő gróf harmadik ázsiai utazása* V, Budapest-Leipzig, Hornyánszky Viktor-Karl W. Hiersemann, 1905, p. 219-247.

28. B. Munkácsi, *Vogul népköltési gyűjtemény* [Recueil de poésie populaire vogoule] III/1. *Medveénekek* [Chants de l'ours], Budapest, Magyar tudományos akadémia, 1893, p. 34-58.

En revanche, un chant, beaucoup moins répandu que le précédent, imagine cette fois que le futur ours n'est élevé que par sa mère et il est construit en symétrie à partir du précédent. V. N. Tchernetsov en a noté une version en 1935<sup>29</sup> que l'on peut résumer ainsi : Une femme pauvre, élève seule son fils dans une petite maison à la lisière du village. En grandissant, il demande à aller avec les autres enfants du village. Alors qu'ils jouent tous ensemble, les autres garçons crient, et l'enfant en question découvre des griffes d'ours qui lui sont apparues. Les jours suivants, il continue à se transformer en ours en jouant avec les autres enfants qu'il fait fuir. Finalement, il décide de partir vivre en forêt et sa mère essaie en vain de le retenir. Celle-ci l'embrasse encore une fois, lui donne quelques objets. Puis, il s'en va après avoir tracé une ligne et lui dit que si elle allait au-delà de celle-ci, il la mettrait en pièces.

Ce chant, quoique symboliquement moins riche, est le pendant du précédent, et l'on passe de l'un à l'autre par un jeu de transpositions. De plus, ce récit paraît s'appuyer sur le début du conte européen de Jean de l'ours, dont on trouve ici une adaptation partielle. Toutefois, nous avons, pour ce chant aussi, une longue version khante recueillie dans les années 1840 par Antal Reguly<sup>30</sup>. Dans celle-ci, le futur ours apparaît comme l'enfant d'une « princesse ou d'une Dame (*naaj*) » locale et du dieu céleste, et le chant ne cesse d'insister sur le fait qu'il n'est élevé que par sa mère. Si l'on trouve bien en Sibérie des femmes, habituellement chamanes, qui sont supposées avoir des enfants avec des esprits masculins, ici l'écart entre les deux partenaires est maximal, et rien n'est dit sur la mystérieuse relation entretenue par cette femme, qui n'est pas une spécialiste rituelle, et le dieu céleste. L'enfant apparaît ainsi en position clairement christique – cette relation ne peut se comprendre autrement. Comme dans les versions recueillies plus tard, il se transforme progressivement en ours en jouant avec les autres enfants – les chiens du village se mettent maintenant à l'attaquer –, et avant qu'il ne parte sa mère lui explique longuement quelle sera sa destinée. Sans surprise, ce discours maternel ne contient ni interdiction, ni obligation.

Le dieu céleste est également supposé avoir envoyé d'autres enfants sur terre, souvent au nombre de sept, chiffre qui sert à expri-

29. Publiée in N. V. Lukina, *Mify, predanija, skazki xantov i mansi* [Mythes, légendes et contes des Khantes et des Mansis], M., Nauka, 1990, p. 307-312.

30. J. Pápay & J. Fazekas, *Északi-osztyák medevéenekek* [Chants de l'ours des Ostiaks septentrionaux], *Acta classis primae societatis scientiarum Debrecinensis de Staphano Tisza nominatae*, V (9), Budapest, 1934, p. 102-116.

mer la multitude dans ces sociétés. Ce sont les esprits locaux les plus importants pour les Ougriens de l'Ob (le vieillard de l'Ob par exemple). Ces esprits ont ensuite eu d'autres enfants, devenus des esprits locaux moins importants dont les hommes estiment descendre. Selon les groupes et les informateurs, la liste des divinités envoyées directement du ciel est variable, toutefois le dieu du Pelym (Pelym-Torum, du nom d'un important cours d'eau) est généralement considéré comme l'aîné d'entre eux, et un chant de l'ours lui est consacré.

Deux versions en ont été notées. La première<sup>31</sup> est clairement construite à partir du chant où Numi-Torum envoie l'ours sur terre. À présent le personnage de l'enfant envoyé sur terre se dédouble : la première partie est chantée au nom de Pelym-Torum (et non de l'ours) et une fois l'ours abattu par cette divinité, la parole revient à l'ours, cette transformation permet donc de présenter successivement deux personnages au lieu d'un seul. La première partie possède bien entendu quelques caractéristiques propres. Avant d'être descendu sur terre dans un berceau, Pelym-Torum semble grandir, dans la maison céleste, grâce aux balancements de son berceau, ces représentations renvoient à une théorie locale de la conception, et l'on comprend par contrecoup que dans le chant de référence l'enfant, qui n'est jamais présenté comme un ours tant qu'il est dans le ciel, le devient par les balancements exagérés du berceau suspendu entre ciel et terre.

Ce chant de Pelym-Torum est à considérer comme le mythe d'origine des jeux de l'ours, et c'est ainsi que l'on conçoit que le rôle du premier tueur d'ours incombe au fils aîné de Numi-Torum. La seconde version, notée par Pápay<sup>32</sup> chez les Khantes du nord, est sans aucune ambiguïté : dans celle-ci Pelym-Torum, qui a « accidentellement » tué son frère ours devenu menaçant, précise longuement à chacun de ces gestes que les hommes devront agir ainsi envers l'ours. Pelym-Torum est ainsi supposé fonder le rituel des jeux de l'ours. Comme dans le cas du serment, il s'agit d'une justification mythique, après-coup, du rituel. En effet, alors que les jeux de l'ours ont dans toute la Sibérie une forme de base stable, les mythes d'origine du rituel sont tout à fait différents les uns des

---

31. A. Kannisto & M. Liimola, *Wogulische Volksdichtung IV - Bärenlieder* [M.S.F.Ou. 114], 1958, p. 138-149.

32. J. Pápay, *op. cit.*, 1905, p. 69-99.

autres. Ainsi, les Kètes, qui vivent à proximité des Khantes, racontent un mythe<sup>33</sup> qui ne ressemble en rien à ce chant de l'ours.

De plus, une autre version de ce chant, notée par V. N. Tchernetsov<sup>34</sup> permet de doter d'un mythe d'origine les jeux réguliers de l'ours, observés dans les années 1930 dans « la petite ville sacrée ». Dans ce cas le tueur de l'ours est le « vieux de la ville sacrée », considéré lui aussi comme l'un des fils de Numi-Torum, et il répète inlassablement à chaque étape du rituel régulier qu'il instaure « Que l'on fasse ainsi au temps des hommes ».

L'analyse permet ainsi de montrer comment en partant d'un chant justifiant les pratiques juratoires mises en place par le pouvoir russe et reprises localement, se construisent une série de récits qui dotent d'une origine l'ours ou les jeux qui lui sont associés. Bien entendu, cette série mythique n'est pas à isoler des autres chants de l'ours, et le chant de Pelym-Torum, par exemple, s'inverse parfois pour présenter, à la manière classique des mythes sibériens, l'histoire d'un tueur d'ours qui, au lieu de donner la norme rituelle, fait dans chacun de ses gestes ce qu'il ne faut pas faire. L'ours alors se venge, et le chasseur et les siens sont finalement tués lors d'une « guerre » qui oppose les hommes aux ours<sup>35</sup>.

L'influence du christianisme, et plus largement du monde russe, est ainsi fondamentale, même si ses effets ne se ressentent pas nécessairement là où les missionnaires les attendaient ! Et l'on comprend par contrecoup quel type de stratégie d'adaptation dans le domaine du rituel comme dans celui de la mythologie ces peuples ont mis en œuvre au cours de leur histoire. Ils sont donc bien loin d'avoir une « tradition » immuable et figée depuis une haute antiquité. Ils ont élaboré un nouveau système religieux en situation de contact, sans toutefois essentiellement modifier leurs relations fondamentales avec les âmes des morts ou avec les esprits donateurs de gibier – des promesses de gibier sont notamment obtenues, lors des saynètes interprétées pour les jeux de l'ours, par une union entre des chasseurs et une fille-esprit sylvestre ; ailleurs en Sibérie ce mariage avec une fille d'esprit de la forêt est conclu

---

33. E. A. Alekseenko, « The Cult of Bear among the Ket (Yenisei Ostyaks) » in V. Diószegi (éd.), *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, La Haye, Mouton, 1968, p. 178-179.

34. Nous ne la connaissons que par le bref résumé qu'en donne Eva Šmidt, *op. cit.*, p. 94.

35. I. I. Avdeev, *Pesni naroda mansi* [Chants du peuple mansi], Omsk, Omskoe oblastnoe gos. izd., 1936, p. 45-50.

par un chamane, et il est conçu comme essentiel pour avoir du gibier<sup>36</sup>. Cette histoire n'est heureusement pas terminée, car aujourd'hui ce sont précisément ces rites liés à l'ours qui sont porteurs pour les Ougriens d'enjeux et de valeurs identitaires, et ils continuent à se transformer en s'adaptant autant que faire se peut au contexte actuel, difficile, de ces peuples.

École Pratique des Hautes Études (Paris)

---

36. Voir R. Hamayon, *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'Ethnologie, [Mémoires de la Société 1], 1990, 880 p.