

Comment les peuples sibériens ont-ils pensé la conversion à l'orthodoxie ?

JEAN-LUC LAMBERT

Encore trop souvent l'importance de la christianisation des peuples sibériens à l'époque impériale est largement sous-estimée et même parfois encore réduite à un supposé vernis superficiel conféré par le baptême. La question des interactions entre chamanisme et orthodoxie paraît même éludée, alors que celle-ci est centrale, même si les effets des missions ne se retrouvent pas nécessairement là où les missionnaires espéraient les trouver. Ces interactions sont pourtant essentielles et particulièrement importantes chez les peuples ob-ougriens, qui sont les peuples sibériens les plus occidentaux, donc ceux qui sont depuis le plus longtemps en contact avec le monde russe. Les transformations de leur système de rites et de représentations au début du XIX^e siècle montrent que l'importance de l'orthodoxie a été chez eux déterminante¹.

Chez eux, l'ours occupe une place centrale. Conçu sur le modèle christique, il est considéré comme l'enfant que le Dieu du ciel a envoyé aux hommes. Dans les premières versions du mythe

1. Cf. J.-L. Lambert, « Quand le dieu céleste envoie son enfant-ours aux hommes. Essai sur les interactions religieuses chez les Ougriens de l'Ob (XVIII^e-début XX^e siècles) » (*La religion de l'Autre : réactions et interactions entre religions dans le monde russe*, dir. Dany Savelli, *Slavica Occitania*, 29, 2009, p. 181-203.

d'origine de l'ours, recueillies en 1844, le futur ours est chassé du Ciel par son père pour avoir enfreint l'interdit qu'il lui avait posé et, lors de sa descente sur terre, son père lui donne les règles de ce que sera sa vie terrestre. Dans ce mythe d'origine, une réinterprétation de la Chute se superpose ainsi à celle de l'enfant de Dieu envoyé aux hommes ! On mesure sur cet exemple le rôle essentiel des représentations venant du christianisme et l'on peut donc se demander comment ces peuples ont perçu et conçu la conversion, symbolisée par le rite baptismal. Chez les Ob-Ougriens, un chant décrivant le baptême forcé d'un autochtone a été recueilli et permet de commencer à répondre à cette question. Nous allons le présenter, après l'avoir resitué dans son contexte.

Les Ougriens de l'Ob qui vivent le long de l'Ob et de ses affluents sont à l'état traditionnel des chasseurs-pêcheurs semi-nomades ; leur système religieux est chamanique. Ils se divisent en deux grands groupes : les Khantes (anciennement appelés Ostiaks, 30.943 individus en 2010) et les Mansis (anciennement appelés Vogoules, 12.269 ind.). Nous savons par la *Chronique des temps passés* qu'ils entretiennent des relations commerciales avec le monde russe depuis au moins la fin du XI^e siècle ; et certains groupes ont été militairement vaincus par les Russes dès 1483, donc un siècle avant la chute du Khanat de Sibir' (1582). Avant le début du XVIII^e siècle, seuls quelques Ougriens se convertissaient, individuellement, en particulier des « princes » locaux chargés notamment de collecter l'impôt pour le compte du tsar ; certains se rendaient à Moscou et c'était alors souvent l'occasion d'une conversion, volontaire.

La christianisation de masse commence au tout début du XVIII^e chez les Ougriens de l'Ob, bien plus tôt qu'ailleurs en Sibérie. Constatant que les Ougriens ne souhaitent pas se convertir massivement, Pierre le Grand ordonne, en 1710, qu'ils soient baptisés, que leurs supports d'esprit, « idoles » (*šajtan*) soient brûlés, leurs lieux de culte détruits et remplacés par des chapelles avec des icônes. Et si un autochtone s'élève contre cet ordre, il peut même être tué. Le métropolite de Tobolsk et de Sibérie, Filofei Lechtchinski (1650-1727), est chargé de les évangéliser massivement et il mène, à un rythme particulièrement soutenu, de nombreuses campagnes chez les Ougriens entre 1712 et 1720, date à laquelle il estime avoir construit plus de trente églises et baptisé jusqu'à 30.000 autochtones². Ensuite, les Ougriens étant supposés

2. P. Bucinskij, « Kreščenie ostjakov i vogulov pri Petre Velikom » [Le baptême des Ostiaks et des Vogoules sous Pierre le Grand], *Vera i Razum*, 10, 1893, p. 666.

globalement christianisés, les campagnes vont s'espacer, et il sera demandé au clergé local d'entretenir la foi orthodoxe tout en continuant bien entendu à lutter contre les pratiques animistes. Nous connaissons ces campagnes du début du XVIII^e siècle par une chronique. Celle-ci a été écrite par Grigori Novitski, qui était un Ukrainien exilé entré au service de Lechtchinski. Il a lui-même participé aux missions ; il fait peu état de rapports de force, parle beaucoup de conversions volontaires, de destructions de supports d'esprit et il pare Lechtchinski de nombreuses vertus. Pourtant G. Novitski sera lui-même finalement tué par un autochtone... Nous savons par ailleurs qu'il y eut plusieurs affrontements, notamment dans le nord, vers Obdorsk où les missionnaires ont été reçus par des Khantes menaçants et ont finalement dû rebrousser chemin³.

Le « Chant du baptême » semble bien se référer à cette entreprise missionnaire du tout début du XVIII^e siècle. Il va sans dire que ces campagnes d'évangélisation ne sont à considérer que comme un cas particulier. Évidemment, il y a eu en Russie des missions avant le XVIII^e, par exemple, juste à l'ouest de l'Oural, celle menée par Etienne de Perm chez les Komis dans le dernier quart du XIV^e, et l'évangélisation a été menée de manière très différente. Il en va de même pour les nombreuses missions orthodoxes du XIX^e siècle en Sibérie. Chacune d'elles doit être strictement restituée dans le contexte historique et politique global de la Russie de l'époque ainsi que dans son contexte ethnologique local. Il est ainsi rigoureusement impossible de tirer une quelconque généralisation d'un cas particulier.

Plaçons-nous donc à présent du point de vue autochtone en vue d'analyser les représentations autochtones de la conversion. Antal Reguly (1819-1858), qui est le premier Hongrois à se rendre sur ce terrain, recueille quatre textes connus sous le nom de « Chant du prince de la Konda » ; ils seront numérotés de un à quatre dans le recueil de ses matériaux que publiera plus tard

3. Sur ces campagnes d'évangélisation, envisagées du point de vue russe, voir notamment, outre la chronique de G. Novickij, *Kratkoe opisanie o narode ostjackom (1715)*, [Brève description du peuple ostiak (1715)], in *Studia uralo-altaica* (Szeged), III, 1973 ; N. Abramov, « O vvedenii xristiansva u berezovskix ostjakov » [Sur l'introduction du christianisme chez les Ostiaks du district de Berezovo], *Žurnal ministerstva narodnogo prosvěšćenija*, vol. 70, 2/5, 1851, p. 1-22 et P. Bucinskij, « Krešćenie ostjakov i vogulov pri Petre Velikom » [Le baptême des Ostiaks et des Vogoules sous Pierre le Grand], *Vera i Razum*, 1893, 2, p. 69-92 ; 8, p. 440-458 ; 10, p. 646-678.

Bernát Munkácsi⁴. Dans son *Journal*, récemment édité, Reguly indique à la date du 31 décembre 1843 avoir noté le premier d'entre eux. Il n'est alors en Sibérie que depuis quelques semaines, mais travaille déjà avec Vassili Pakhtiar (Baktiar) et Piotr Iourkin, qui seront ses deux meilleurs informateurs mansis. C'est probablement auprès du premier d'entre eux, qui était excellent conteur et spécialiste rituel, qu'il a noté trois de ces quatre chants, car Munkácsi précise que le troisième chant, qui est une variante du deuxième, a quant à lui été noté avec P. Iourkin.

Ces textes appartiennent au registre des chants personnels, interprétés à la première personne en contexte non-rituel. Chez les Ougriens de l'Ob, comme chez les Nord-Samoyèdes (Nénètses, Énètses, Nganassanes), chaque individu se forge le sien et ce chant lui restera étroitement associé – il est comparé aujourd'hui à une carte d'identité. Chacun étant libre de composer le texte qu'il souhaite sur une mélodie spécifique, les contenus de ces chants sont *de facto* extrêmement variés. Il faut encore noter qu'après la mort, le chant peut continuer à être interprété, toujours à la première personne, mais à condition de préciser que c'était le chant de tel ou tel individu. Ainsi, j'ai noté, entre autres, le chant personnel de Tubia-ku Kosterkin, le dernier chamane nganassane, auprès d'une de ses nièces ; son contenu est d'ailleurs bien léger et ne renvoie nullement à l'activité du chamane.

Munkácsi⁶ a attiré l'attention sur le dernier de ces quatre textes, intitulé « Chant du baptême » (*peernän tuum eeryǵ⁷*), dans lequel un homme relate sa conversion forcée. Munkácsi y consacre quelques pages en pensant que ce récit renvoie aux campagnes de christiani-

4. Munkácsi publie les textes de Reguly en donnant la version mansie telle que Reguly l'a notée, sa version mansie retravaillée sur le terrain, accompagnée d'une traduction hongroise littérale et d'un appareil critique. Les quatre textes en question sont publiés in B. Munkácsi, *Vogul népköltési gyűjtemény* [Recueil de poésie populaire vogoule], IV/1, Budapest, Magyar tudományos akadémia, 1896, p. 110-127, les notes les accompagnant in B. Munkácsi et B. Kálmán, *Manysi (Vogul) népköltési gyűjtemény*, IV/2, Budapest, Akadémiai kiadó, 1963, p. 129-136.

5. A. Reguly, *Kalendarium* [Journal], *Bibliotheca Regulyana* 5, Budapest, Tinta könyvkiadó, 2008, p. 19.

6. B. Munkácsi, *Vogul népköltési gyűjtemény*, I/2, Budapest, Magyar tudományos akadémia, 1892-1902, p. 118-122.

7. *Peernä* désigne la croix, et l'expression *peernäl tuuli* signifie « être baptisé » (B. Munkácsi et B. Kálmán, *Wogulisches Wörterbuch*, 1986, Budapest, Akadémiai kiadó, p. 434), littéralement « prendre (*tuuli*) la croix ».

sation du début du XVIII^e siècle et que son personnage principal n'est autre que Satyga, le prince de la Konda dont Novitski parle dans les dernières pages de sa chronique. Cette analyse a, en France, été reprise par Jean-Luc Moreau qui a proposé, à une dizaine d'années d'écart⁸, deux belles traductions de ce chant, strictement fidèles à la version hongroise de Munkácsi. On dispose par ailleurs d'au moins deux traductions anglaises⁹ de ce texte important.

Il est en revanche regrettable que ce récit soit toujours présenté isolément, alors qu'il n'est qu'un des éléments du « Chant du prince de la Konda ». Si les deuxième et troisième textes de cet ensemble ne sont que des variantes l'un de l'autre et parlent de tout autre chose – il s'agit du chant personnel d'un « chanteur » racontant son histoire et montrant qu'il doit être enterré avec sa cithare, le premier texte¹⁰, qui n'a jamais été ni traduit ni commenté, est pourtant sans aucun doute à considérer comme la première partie du « Chant du baptême » qu'il vient éclairer d'un nouveau jour, particulièrement saisissant. Le voici¹¹ :

Chant de l'oncle Loaš (*Loaš oašä-poušiškwe*¹² *eeryg*)

Mon petit père-prince (*ooter-jäišiškem*) [est appelé]
 « Le plus petit fils d'entre les trois cents princes (*ooter*)¹³ vigoureux ».
 Mon petit père prince
 est la tête repliée des trois cents princes vigoureux.
 Mon petit père prince
 « Le plus petit fils d'entre les trois cents princes vigoureux »
 est le cou replié
 de la troupe large des contrées fluviales,

8. P. Domokos (éd.), *Le pouvoir du chant. Anthologie de la poésie populaire ouralienne*, Budapest, Corvina Kiadó, 1980, p. 40-42 et Jean-Luc Moreau, « Un épisode de l'évangélisation des Vogouls. La 'conversion' du 'prince' de la Konda », *Études Finno-Ougriennes*, 24, 1992, p. 113-120.

9. L. Honko, S. Timonen et M. Branch (dir.), *The Great Bear. A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugrian Languages*, Helsinki, Finnish Literature Society, 1993, p. 384-386, et B. Munkácsi, *Vogul Folklore*, Budapest-Los Angeles, Akadémiai kiadó/ISTOR, 1995, p. 108-110.

10. B. Munkácsi, *Vogul népköltési gyűjtemény, op. cit.*, 1896, p. 110-113.

11. Traduction que j'ai effectuée à partir de la version mansie de Munkácsi avec l'aide de la traduction hongroise.

12. *Ooaša*, *aaš* : grand-père paternel, *pou* (*pig*) : fils, *aaš-pig*, *oašä-pou* : frère du père. La graphie des termes vernaculaires a parfois dû être simplifiée.

13. Ce terme sert également à désigner les dieux ougriens.

de la population des sept contrées fluviales.
 Mon petit père prince
 a recueilli d'abondants impôts (*väjës*¹⁴).
 La fille de l'homme Ixšit'et,
 ma mère, fille qui a des seins,
 et le « Trois cents princes vigoureux »
 réalisent alors une idée, une pensée :
 un poulain sent un homme, moi-même,
 dans un coin de l'aine,
 un jeune cheval flaire un homme, moi-même,
 dans un coin de poitrine¹⁵.
 À la maison de mes oncles (*nyk*), de nombreuses (femmes) tantes (*unni*)¹⁶
 m'attendent maintenant durant toute une semaine de lune croissante
 avec la grande attente de la main
 avec la grande attente de la menotte.
 Moi homme, je fais marcher
 ma mère femme, fille qui a des seins,
 la fille de l'homme Ixšit'et
 vers le pied de l'âme-bois de la femme (*s'an-jin*)¹⁷.
 À la maison de mes oncles, de nombreuses tantes
 me saisissent finalement
 avec de longues mains.
 Mon petit père,
 « Le plus petit fils d'entre les trois cents princes vigoureux »
 m'installe, moi homme,
 sur un coussin moelleux en fourrure de renard rouge
 se trouvant à côté de lui.
 Je suis bercé, moi homme, le temps de tout un été,
 Je suis bercé, moi homme, le temps de tout un hiver.
 Ensuite, moi homme, je grandis comme grandissent les garçons.
 Moi homme je grandis
 avec ma chair vigoureuse de l'épaule.
 Ensuite, je suis venu
 dans la petite ville à l'embouchure du fleuve Pelym,

14. Le terme signifie également « cadeau ».

15. Sa mère est enceinte.

16. Si pour *nyk*, oncle, nous n'avons pas de précision sur la position de parenté, *unni/anyy* désigne la femme du frère aîné ou la femme du frère cadet du père.

17. Barre de bois sur laquelle la parturiente prend appui pour accoucher (cf. B. Munkácsi et B. Kálmán, *Wogulisches Wörterbuch*, op. cit., p. 599).

dans la petite ville semblable à un monticule rond où la mouette (*xa-jex*) fait ses œufs.

Je me suis boutonné
avec des boutons gros comme des pains (*n'an'-s'i-kiin*) boutonnant
[jusqu'au] cou du vêtement
pareil à ceux portés par les hommes princiers vigoureux (*ooter-xum*)¹⁸,
qui ont des boutons de soie.
Comme un [des] oiseau[x] à la langue bien pendue
des hommes chantonnet longuement avec moi.
Marchant avec le prince (*ooter*) vigoureux aux boutons de soie
au centre de la ville de Tobolsk pareille à l'étoile resplendissant à
l'aube,
mes bottes ferrées (*keeren palxes*) à la voix crierde
s'entendent au loin dans la petite ville à l'embouchure du Pelym.
Lorsque je retourne à la petite ville à l'embouchure du Pelym,
Je peux utiliser quelques affaires,
j'ouvre alors
le coffret (*suuntex*) à quatre coins rempli de biens précieux
serrés par mon père.

Dans ce chant personnel, plein de poésie, l'homme, de manière classique, parle de lui : il nomme ses parents, décrit sa naissance et la fonction qu'il exerce à l'âge adulte. Il est fils de prince. Le prince dans ces sociétés est l'intermédiaire autochtone entre le pouvoir impérial et les autochtones. Sa charge est assez simple : il doit collecter l'impôt pour le tsar, rendre la justice pour les affaires banales et prévenir les autorités s'il sent sourdre une révolte contre les Russes. La fonction est *de facto* héréditaire – du moins jusqu'aux réformes de Spéranski (1822) qui redéfinissent le statut des représentants autochtones. De plus, le prince possède des insignes distinctifs qu'il exhibe fréquemment, notamment une charte d'investiture signée par le tsar et un costume officiel russe¹⁹. Loaş, dans son chant, montre qu'il devient prince à la suite de son père

18. Officiel russe.

19. Sur les princes ob-ougriens, cf. J.-L. Lambert, « Résumé des conférences », dans *Annuaire de L'EPHE, Section des sciences religieuses*, vol. 116, 2007-2008, p. 331-334 ; pour des photos de chartes et des gravures de princes ougriens, voir E. V. Perevalova, *Severnnye xanty. Ètničeskaja istorija* [Les Khantes du Nord. Histoire ethnique], Ekaterinburg, RAN, 2004, ill. non numérotées entre les p. 104-105 ; pour une traduction de charte, voir Stephen Sommier, *Un' estate in Siberia, fra Ostiacchi, Samoiedi, Sirièni, Tatàri, Kirghisi e Baskiri*, Firenze, E. Loescher, 1885, p. 306-308.

en obtenant ses beaux vêtements de fonction et qu'il s'acquitte loyalement de sa charge envers les Russes. On comprend qu'il apporte ainsi tous les ans à la ville russe de Tobolsk le tribut collecté. Il évoque à la fin le coffret rempli de biens précieux accumulés par son père. Il ne faut pas y voir une partie de l'impôt qui aurait été détournée, les princes ayant de manière parfaitement légale un faible pourcentage du tribut²⁰ pour les dédommager de leur charge – ce sont parfois des Ougriens comme les autres – et s'assurer de leur fidélité. Ce chant met en scène la vie routinière d'un prince ougrien.

Voyons à présent « le Chant du baptême »²¹ qui constitue, nous allons le voir, la suite de ce premier chant :

Chant du Baptême (*peernän tuum eeryg*)

En tous lieux de la terre aux multiples lieux,
 moi homme, j'entends
 qu'on parle de la croix branchue
 à quatre branches.
 En tous lieux de la terre aux multiples lieux
 j'entends
 que la croix branchue à quatre branches,
 on la suspend au cou de chacun.
 Dans la pièce unique de la maison en rondins
 construite par mon père
 j'étais là assis, quand soudain, venu d'on ne sait où,
 un roulement de tonnerre
 tonnait tonitruant
 se fit entendre
 sur la place du bourg (*uus*).
 Je sors, me précipite
 mes deux yeux pareils à des groseilles noires,
 je les lève vers mon père Numi-Toorem²² ;

20. Un oukase de 1836 leur attribue ainsi 2 % du tribut collecté (Perevalova, *Severnye hanty. op. cit.*, p. 90).

21. Munkácsi, *Vogul népköltési gyűjtemény, op. cit.*, p. 122-127. Nous avons repris la belle traduction proposée par Jean-Luc Moreau (*Le pouvoir du chant, op. cit.*, p. 40-42) dont nous n'avons modifié que quelques mots et expressions, notamment à partir de la version mansie travaillée par B. Munkácsi.

22. Le dieu du ciel, littéralement dieu d'en haut. Il lève les yeux au ciel pour voir si un orage arrive.

même gros comme écaille de gardon,
 pas le moindre nuage.
 Je regarde vers les confins du fleuve en aval
 un beau bateau vient d'y apparaître
 sa proue est comme un bec de poule
 on y fait japper
 de puissants fusils au cœur de fer,
 on y fait aboyer
 de nombreux canons au cœur de fer.
 Notre mère la Terre noire en tremble.
 De mes deux mains, de mes dix doigts,
 je saisis
 mon carquois aux flèches de fer noir ;
 la troupe qui s'est mise en chemin
 moi homme, j'en prends la tête,
 le beau bateau à bec de poule,
 je lui fais faire demi-tour.
 C'est une maison en rondins de deux pièces
 qu'alors, moi homme, je reconstruis ;
 dans cette maison en rondins de deux pièces,
 étendu, je me repose.
 Soudain, venu d'on ne sait où
 un roulement de tonnerre
 tonnant tonitruant.
 De nouveau dehors,
 vêtu de ma seule chemise en toile russe
 je regarde vers l'aval,
 de nombreux canons au cœur de fer
 grondent.
 Quand j'ai eu perdu connaissance,
 deux culs fendus de cosaques (*xasax*)²³
 m'ont saisi comme ils pouvaient,
 m'ont saisi comme une sarcelle d'été (*pirwä*)
 incapable encore de s'envoler.
 Je regarde attentivement :
 voilà qu'ils amènent le putain (*paaser*²⁴) d'évêque (*aarkeri*²⁵) lui-
 même !

23. Les cosaques, au temps de Pierre le Grand, portaient une sorte de veste fendue par-derrière jusqu'au milieu du dos (note de J.-L. Moreau).

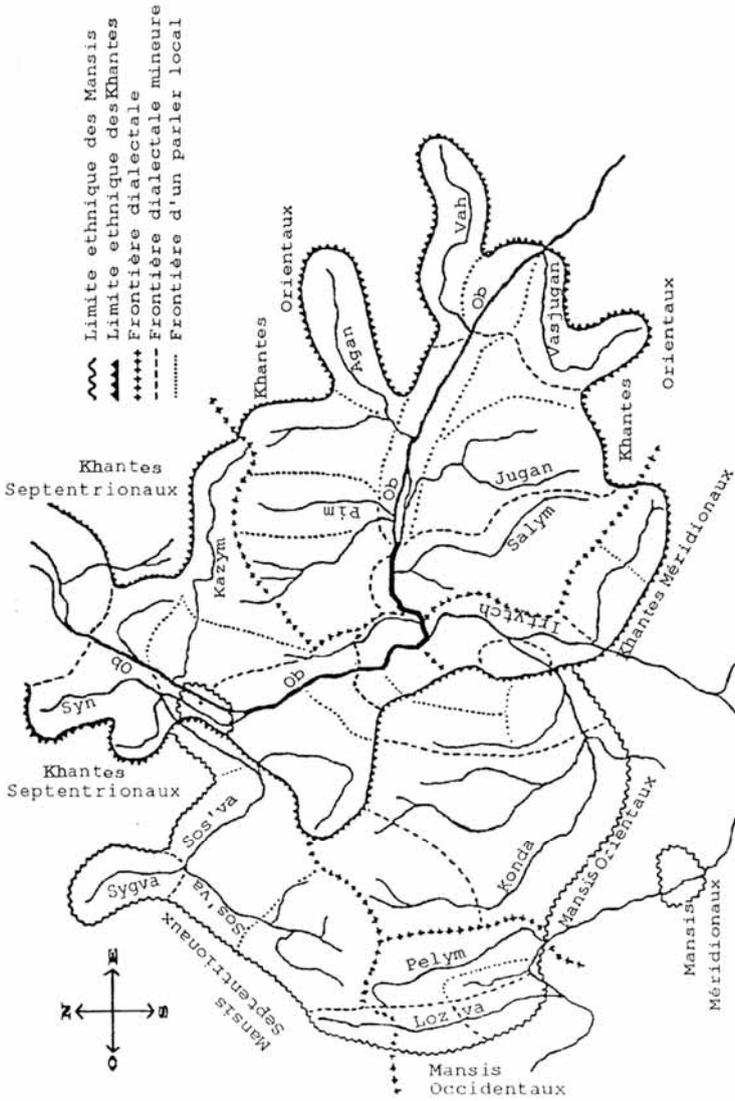
24. Insulte mansie, qui appliquée à une femme désigne une prostituée (B. Munkácsi et B. Kálmán, *Wogulisches Wörterbuch, op. cit.*, p. 463).

25. Du russe *arxierej*.

À moi, homme dont le père n'en a jamais porté,
 ils m'ont mis des fers aux pieds ;
 moi homme, ils m'ont jeté
 dans une horrible niche à chiens (*keunt'uuv*).
 Ils m'ont conduit, longtemps ou peu de temps,
 le plus au fond des sept coffrets de mon père,
 je l'emmène avec moi.
 Voici que dans la fameuse
 ville de Tobolsk pareille à l'étoile lumineuse de l'aube,
 moi homme me retrouve.
 Dans une maison pouilleuse
 comme mon père n'en a jamais vu
 on me jette.
 Pendant toute une semaine de lune croissante
 J'y nourris, moi homme, les poux.
 Les recoins du coffret à quatre coins
 rempli par mon père,
 je les vide. Là-dessus
 entre un puissant monsieur tout boutonné de soie
 tel un oiseau à la langue bien pendue,
 il me chante si joliment son couplet, à moi homme.
 Le coffret à quatre coins
 rempli par mon père
 avait maintenant le bec vide.
 Avec des boutons gros comme des pains²⁶
 comme ceux avec lesquels mon puissant monsieur
 se boutonne à ras de cou,
 je me suis boutonné.
 On m'a accroché
 une croix d'or à quatre branches.
 Le plat copieux de graisse de poulain que déposait mon père
 ne serait plus jusqu'au millième jour offert à Toorem²⁷.

26. *n'en' šī kîn* dans la version de Reguly, ce qui correspond à la même expression que dans le chant précédent, en revanche dans le texte retravaillé par Munkácsi, on trouve *n'en'-keem-ke'in* « boutons en forme de pain ».

27. Toorem/Toorum : terme générique désignant les dieux ougriens, Numi-Toorem le dieu du ciel, Polum-Toorem, le dieu de la rivière Pelym, Aj-Aas-Toorem, le dieu du petit (*aj*) Ob (Aas), etc. Le Dieu chrétien est désigné par le même terme.



Carte de la répartition ethnolinguistique des Ougriens de l'Ob au début du XX^e siècle
 d'après Schmidt, Eva, 1989, *Bear Cult and Mythology of the northern Ob-Ugrians, in Uralic mythology and folklore*, M. Hoppál et J.
 Pentikäinen, eds. Budapest-Helsinki,
 Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences-Finnish Literature Society, p. 188.

Les renvois entre les deux textes sont nombreux et incontables (vêtements d'apparat, voyage à Tobolsk avec la même métaphore, cassette à quatre coins venant du père, etc.) et indiquent clairement que le chant de Loas̄ est bien la première partie du chant du baptême, qui d'une certaine manière l'inverse. Immédiatement, c'est une image mêlant incompréhension, stupeur et violence qui se dégage de la seconde partie. Celle-ci décrit une attaque du village par les troupes russes accompagnant les missionnaires, alors que le prince était un sujet fidèle, remplissant paisiblement son devoir vis-à-vis de l'État. C'est littéralement un acte de guerre auquel il ne parvient pas à donner du sens. Bien entendu, devant l'urgence il prend les armes et repousse l'agresseur. Lors de la seconde attaque, il est vaincu et emmené de force à Tobolsk, alors qu'il y allait précédemment de sa pleine volonté pour porter le tribut annuel. Alors qu'il conversait auparavant gaîment avec les Russes, il est à présent arrêté, mis en présence de l'évêque, jeté en prison et converti de force. Son beau costume de prince se transforme en vêtement cérémoniel pour recevoir le baptême et porter la croix.

Le parallélisme entre les deux chants laisse aussi clairement entrevoir une idée de nouvelle naissance associée à la conversion. En effet, de la même manière que sa naissance était attendue pendant une semaine de lune croissante dans la maison de ses oncles, il croupit à présent en prison pendant également une semaine de lune croissante avant de recevoir le baptême. Sachant qu'en khante au moins, la même expression de « maison sombre » (*patlam xot*) désigne à la fois l'utérus et la prison²⁸, le renvoi explicite entre les

28. Sur ce point, comparer E. V. Perevalova, « Èrotika v kul'ture xantov » [« L'érotisme dans la culture des Khantes »], in *Model' v kul'turologii Sibiri i Severa*, Ekaterinburg, RAN, 1992, p. 92-93, et È. Ruttikai-Miklian [Ruttkay-Miklián], « Rodstvo duši i tela. Reinkarnacija » [La parenté du corps et de l'âme. La réincarnation], in *Synskie xanty*, A. B. Baulo (dir.), Novosibirsk, izd. Instituta arxeologii i ètnografii SO RAN, 2005, p. 108, à Wolfgang Steinitz 1966-1993, *Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache*, L. Böhnke, G. Sauer, B. Schulze, (dir.), Berlin, Akademie Verlag, 1966-1993, col. 1244. Cette expression désigne également un rituel chamanique important qui se déroule dans une habitation dont toutes les ouvertures ont été calfeutrées (sur celui-ci, cf. J.-L. Lambert, « Le sabre et le battoir. Guerrier vaincu ou époux d'esprit ? Deux manières de se penser pour agir sur le monde (ouest sibérien) », in *Deviner pour agir : Regards comparatifs sur des pratiques divinatoires anciennes et contemporaines*, Jean-Luc Lambert et Guilhem Olivier (éd.), *Nord-Asie 3, Études Mongoles & Sibériennes, Centrasiatiques & Tibétaines (EMSCAT)*, 2012, p. 134-138).

deux textes ne peut s'interpréter que d'une seule manière : la conversion est ici pensée en termes de nouvelle naissance et on comprend alors qu'elle entraîne une représentation essentielle de rupture. Le baptême est ainsi perçu comme irréversible : l'offrande de viande à Toorem ne sera plus effectuée.

Bien entendu, il est nécessaire de s'interroger sur les événements auxquels le texte fait référence. Sans nul doute, il s'agit des campagnes du début du XVIII^e siècle, la violence du récit suffit à le prouver et l'on sait bien, par les sources russes, que les missionnaires se déplaçaient alors le long de l'Ob et de ses affluents sur un bateau et qu'ils étaient accompagnés de cosaques. Le premier chant indique sans équivoque que le locuteur est un prince, Munkácsi pense donc à Satyga, le prince de la Konda, et il a très vraisemblablement raison. Le chant de Loaš renvoie au Pelym, dont le bassin est proche de celui de la Konda, et à cette époque, l'homme fort de cette grande région est bien le prince de la Konda²⁹. De Satyga³⁰, il est question à deux reprises, à la fin de la chronique de Novitski, en 1714 lors de la campagne chez les Mansis du Pelym et de la Konda et l'année suivante quand les missionnaires se rendent spécifiquement dans la Konda³¹. Le prince de la Konda est alors décrit sous un jour peu flatteur : il aurait rassemblé environ six cents hommes armés³² et aurait tendu un piège à « l'évêque », à F. Lechtchinski et à ses troupes. À l'initiative d'un musulman³³ de Tobolsk qui aurait prétendu que l'on pouvait sans crainte tuer l'évêque, Satyga avait préparé un guet-apens dans lequel, bien évidemment, les Russes ne tombent pas, et cela grâce à un traître autochtone. Le prince finalement s'enfuit pour demander conseil à son « idole », puis revient, mais n'arrive plus à persuader les siens de le suivre ; finalement, il se réfugie chez lui tandis que les missionnaires se mettent à conver-

29. Sur l'histoire des princes du Pelym et de la Konda, cf. S. V. Baxrušin, « Ostjackie i vogul'skie knjažestva v XVI-XVII v. » [Les principautés ostiaktes et vogoules aux XVI-XVII^e siècles], in S. V. Baxrušin, *Naučnye trudy*, vol. 3, M., Akad. Nauk, 1955, p. 143-151.

30. Le fait que le premier chant soit attribué à « Loaš » et non à « Satyga » n'est pas un contre-argument car les autochtones sont très souvent appelés par différents sobriquets, et non par leur nom personnel.

31. G. Novickij, *Kratkoe opisanie o narode ostjackom*, *op. cit.*, p. 82 et 98-99.

32. On ne peut évidemment se fier aux chiffres, mais il est tout de même nécessaire de remarquer qu'un effectif aussi important ne pourrait se trouver seulement dans la Konda et devrait inclure (au moins) les Mansis du Pelym.

33. Les Tatars qui vivent au sud des Ougriens sont musulmans.

tir ceux qui sont restés. Ce sont là les derniers mots de la chronique de Novitski, et la violence est ici entièrement du côté de Satyga... Les différences entre la vision des vaincus et celle des vainqueurs sautent aux yeux !

Nous savons par ailleurs que Satyga a bien fini par être baptisé, sous le nom de Grigori³⁴, qu'il a continué à être prince de la Konda semble-t-il jusqu'à sa mort en 1732. C'est du moins cette année-là que son fils Ossip (1713-1747) – qui est allé à l'école épiscopale de Tobolsk – devient prince à son tour. Bien plus tard, le 7 mars 1844, Antal Reguly rencontrera, à Tobolsk³⁵, Aleksandr Ivanovitch Satygin, le descendant direct de Satyga, qui a obtenu deux ans plus tôt la confirmation de son titre princier ; il est lui-même un modeste enseignant dans une école de la région³⁶. Reguly a essayé de travailler avec lui, mais A. I. Satygin est russifié et les données recueillies auprès de lui³⁷ ne concernent que les prières chrétiennes et les dix commandements. Reguly rencontrera également sa sœur, dans le village de Satyga, où elle s'occupe d'agriculture³⁸, une activité qui n'est pas « traditionnelle ».

Si son nom personnel est passé à la postérité, puisqu'il est devenu à la fois celui de son village et le nom de famille porté par ses descendants, Satyga ne s'est pas pour autant trompé, et la fin de son chant paraît bien prémonitoire : les siens n'ont en effet plus effectué les rites de leurs ancêtres, et la conversion à l'orthodoxie a entraîné une rapide russification de sa lignée.

Le chant du baptême, lui aussi, s'est transmis, mais manifestement par d'autres voies ; il a été interprété fin 1843, très vraisemblablement par V. Pakhtiar, qui était, lui, un fervent chamaniste. Il faut toutefois se garder de prendre ce texte pour ce qu'il n'est pas. Noté cent trente ans après les faits, nous ne pouvons pas supposer qu'il donne une vision fidèle des événements en argumentant seulement que la chronique missionnaire de l'époque n'est pas neutre et décrit les événements en les tournant à l'avantage des ortho-

34. S. V. Baxrušin, « Ostjackie i vogul'skie knjažestva v XVI-XVII v. », art. cit., p. 150.

35. A. Reguly, *Kalendarium*, op. cit., p. 23.

36. *Ibid.*, p. 151.

37. Elles sont publiées par Pál Hunfalvy, *A Vogul föld és nép, Reguly Antal hagyományai* [La terre et le peuple vogoules, d'après les données d'Antal Reguly], Pest, Akad., 1864, p. 243-254.

38. József Pápay, *Osztyák népköltési gyűjtemény, Zichy Jenő gróf harmadik ázsiai utazása* [Recueil de poésie populaire ostiake], V, Budapest-Leipzig, Hornyánszky Viktor-Karl W. Hiersemann, 1905, p. xxv.

doxes, ce qui est d'ailleurs incontestable. Cela ne signifie évidemment pas non plus qu'il ne parle pas d'événements qui ne se sont pas déroulés. Seulement, nous n'avons aucun moyen de mesurer l'écart entre les représentations convoyées par le chant ou par la chronique et les faits historiques en question qui demeurent ainsi à jamais inaccessibles ; nous pouvons juste insister sur les différences criantes entre la version officielle russe de l'époque et la perception ougrienne, recueillie bien longtemps après.

En revanche, ce chant mérite d'être restitué dans la tradition orale ougrienne où il fait sens. En 1843, commence sur ce terrain le travail de collecte – nous n'avons pas de texte antérieur. Nous ne pouvons donc pas savoir non plus si celui qui l'a originellement composé l'a créé *ex nihilo* en voulant mettre en paroles les événements marquants de son existence ou s'il s'est inspiré d'un chant préexistant. Toutefois, son chant personnel, du moins sa seconde partie – le chant du baptême proprement dit – entre clairement en résonance avec d'autres textes, notamment avec un « chant de l'ours » (*uj-eeryg*), qui est lui aussi totalement isolé dans le répertoire auquel il appartient. Les chants de l'ours sont comme les chants personnels interprétés à la première personne, et c'est alors l'ours qui est supposé s'exprimer.

Quand le prince devient ours

Du point de vue du contexte d'exécution, les chants de l'ours sont interprétés lors des « jeux de l'ours ». Rappelons seulement que chez les Ougriens de l'Ob des « fêtes de l'ours » particulièrement spectaculaires sont décrites à partir de 1821. Ces longs rituels sont beaucoup plus élaborés que ceux organisés par les autres sociétés sibériennes. L'analyse montre qu'ils se sont développés en réaction à ces missions orthodoxes, et l'ours a peu à peu été conçu comme l'enfant que le dieu du ciel a envoyé aux hommes à l'image du Christ³⁹. Lors de ces jeux effectués après qu'un ours a été chassé et tué, l'animal est rapporté au village où se déroule pendant plusieurs nuits d'affilée ce très long rituel. Au cours de celui-ci, ces chants sont interprétés au nom de l'ours. L'ours y raconte, à la première personne, entre autres, son origine céleste.

Nous disposons d'un très large corpus de chants de l'ours, et ceux d'entre eux qui traitent de mythologie sont structurés sur la base de ce chant très connu où l'ours est, comme le Christ, envoyé

39. Cf. J.-L. Lambert, « Quand le dieu céleste envoie son enfant-ours aux hommes... », art. cit.

sur terre par son père céleste ; ils forment un ensemble fermement articulé et cohérent⁴⁰. Seul l'un d'eux ne s'inscrit pas dans cet ensemble. Sept versions⁴¹ en ont été notées entre 1844 et le début du XX^e siècle ; elles diffèrent peu les unes des autres. Voici, un rapide résumé de la trame de ce chant :

L'ours, en été, se repose à la lisière d'une forêt quand soudain il lui semble entendre gronder le tonnerre. Il bondit et se rend compte qu'un cavalier monté sur un cheval noir le poursuit. Il invoque alors Numi-Toorem, son père céleste, pour que les jambes du cheval s'enfoncent dans une fosse de terre ou se collent sur une butte de terre. Il arrive ainsi à se débarrasser du premier cavalier. La même scène se reproduit avec un cavalier chevauchant un cheval rouge, puis la troisième fois, c'est un cavalier sur un cheval blanc qui se met à le poursuivre. L'ours invoque alors en vain son père céleste et sans descendre de son cheval le cavalier le sabre et le tue. L'ours, dépecé, se réveille ensuite sur le cheval ; il est porté au village où des « jeux d'eau » sont joués. Ensuite il est installé dans la maison où il observe le rituel se déroulant en son honneur (jeux de l'ours).

La structure même de ce chant est identique à celle du chant du baptême. Dans les deux cas, au début, le personnage principal se repose quand il est soudainement attaqué, sans raison. Dans un premier temps il parvient à échapper à son assaillant, puis lors d'un nouvel assaut il est vaincu, perd connaissance⁴² et est emmené vers un ailleurs par des cosaques dans le cas du prince, par un cavalier dans le cas de l'ours. Le prince ira dans une prison pouilleuse où il sera baptisé tandis que l'ours est lui emmené dans une belle maison ougrienne où il sera fêté par les hommes. Cette inversion finale est essentielle. Si l'on pense que lors des jeux de l'ours, celui-ci recevait de beaux ornements et que les hommes ne cessaient de lui parler,

40. *Ibid.*, p. 197-202.

41. B. Munkácsi, *Vogul népköltési gyűjtemény* [Recueil de poésie populaire vogoules], III/1, Budapest, Magyar tudományos akadémia, 1893, p. 133-187 ; Artturi Kannisto, *Wogulische Volksdichtung*, IV, Matti Liimola (dir.), *Mémoires de la Société finno-ougrienne*, vol. 114, Helsinki, Société finno-ougrienne, 1958, p. 150-171 ; József Pápay, *Északi-osztiák medvénekek* [Chants de l'ours des Ostiaks septentrionaux], Jenő Fazekas (dir.), *Acta classis primae societatis scientiarum Debrecinensis de Stephano Tisza nominatae*, V (9), Budapest, 1934, p. 34-47 ; I. I. Avdeev, *Pesni naroda mansi* [Chants du peuple mansi], Omsk, Omskoe oblastnoe gos. izd., 1936, p. 51-57.

42. L'ours est même tué, mais reprend tout de même très vite la parole.

d'autres points de correspondance peuvent être mis en évidence avec le chant du baptême, car le prince met alors un beau vêtement et les Russes lui adressent également la parole.

Par ailleurs, ce chant est surprenant à plus d'un titre. Les chasses à l'ours ont essentiellement lieu en hiver, or là, l'action se déroule en été, comme dans le chant du baptême. De plus, elles sont majoritairement collectives, même si un chasseur isolé peut toujours lui aussi abattre un ours qui sera ensuite fêté. Les Ougriens ne montent pas les chevaux et chassent à pied, alors qu'ici l'animal est attaqué successivement par trois cavaliers. L'identité de ceux-ci n'est jamais précisée dans les textes, mais immédiatement on pense aux cosaques du chant du baptême. La glose autochtone ne va bien entendu pas dans ce sens puisque l'ours est finalement fêté par les Ougriens : alors que l'on ne dit généralement pas qui sont les cavaliers noir et rouge, le blanc est systématiquement associé au dieu tutélaire ougrien, l'homme observant le monde (*Mirsusne xum*), qui est supposé parcourir la terre en chevauchant un fier destrier blanc. Les représentations matérielles que l'on en a mettent clairement en évidence de nombreux attributs russes (costume, armes). Dans une version de ce chant, il sabre l'ours sans descendre de sa monture, dans d'autres il l'abat, toujours depuis son cheval, d'un coup de fusil ou même de lance. Saint Georges terrassant le dragon n'est manifestement pas loin ; cette représentation est absolument fondamentale dans la symbolique politique russe puisqu'elle constitue le blason de Moscou, se retrouve au cœur même du drapeau russe – entre les ailes de l'aigle bicéphale – ainsi que sur de nombreuses monnaies de cuivre du XVIII^e siècle ! De plus, dans ce texte il est étonnant que l'ours essaie toujours d'échapper à ses poursuivants, alors que dans les autres chants de l'ours, il accepte son sort, car c'est là son destin d'être tué puis fêté par les hommes, et son âme s'en retournera ensuite chez son père céleste. Dans six des sept variantes de ce chant, il invoque Numi-Toorem, son père, pour être sauvé, alors que le prince, lui, regardait, vers Numi-Toorem, le ciel, pour voir si les grondements qu'il entendait n'étaient pas dus à un orage⁴³.

L'unique manière d'appréhender ce chant si particulier est de le considérer comme une transposition mythique du chant du bap-

43. Dans la version khante notée par J. Pápay (*Északi-oszfiák medvéénekék, op. cit.*, p. 34-47), l'ours invoque son père céleste au début, et celui-ci lui apprend que son destin sera d'être tué par les hommes. L'ours arrive toutefois à échapper aux deux premiers cavaliers, mais est terrassé par le troisième, celui qui monte un cheval blanc.

tête. Le récit devient ainsi totalement anhistorique : l'ours remplace le prince, tandis que les cosaques sont figurés par ces cavaliers. Cette transposition montre comment des représentations d'événements singuliers douloureux sont finalement intégrées au système religieux local en perdant toute dimension historique.

Les parallélismes entre le chant du baptême et ce chant de l'ours méritent d'être approfondis. En effet, dans le chant du baptême, le prince est amené à la ville, change de vêtement et est baptisé dans une maison pouilleuse alors que l'ours est, lui, amené au village où il change lui aussi de statut et semble subir une authentique « conversion », conçue à partir du baptême. Le chant parle de « jeux d'eau » avant que l'ours ne soit introduit dans la maison. Dans le rituel, au moment où les chasseurs transportant l'ours dans un « berceau » arrivent au village, il y a systématiquement des jeux d'eau, ou de neige selon la saison. Concrètement, lorsque les chasseurs s'annoncent en poussant des cris caractéristiques, les hommes et femmes du village se portent à leur rencontre, l'ours et les chasseurs sont alors bruyamment aspergés d'eau ou de neige. C'est seulement ensuite que l'ours est porté à l'intérieur de la maison de celui qui l'a abattu. L'interprétation communément admise de ce rituel⁴⁴ voit dans cette séquence une purification, ce qui est tout de même étonnant, car, d'une part, on ne trouve pas d'autres occasions où les Ougriens effectueraient des purifications avec de l'eau ou de la neige et, d'autre part, les purifications dans cette société – comme ailleurs en Sibérie – se font habituellement par fumigation. De plus, l'eau est l'élément du baptême, et la comparaison entre la fin de ce chant de l'ours et celle du chant du baptême autorise précisément ce rapprochement.

Par ailleurs, l'ours, une fois qu'il est dans la maison, après les jeux d'eau donc, est considéré, selon son sexe, comme le fils ou la fille du chasseur qui l'a tué, et c'est chez lui que se déroule le rituel. Ce chasseur, considéré explicitement comme le « père » de l'ours, est quant à lui appelé, dans la langue codée des jeux de l'ours, « prince » (*kanas*)⁴⁵. Nous n'avons pas d'autre exemple dans ces

44. Cf. Béla Kálmán, 1968 [1963] « Two Purification Rites in the Bear Cult of the Ob-Ugrians », in V. Diószegi (dir.), *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, La Haye, Mouton, p. 85-92 ; K. F. Karjalainen, *Religija Jugoskih narodov* [La religion des peuples ougriens], vol. III, Tomsk, Izd. Tomskogo universiteta, 1996 [1927], p. 149-150.

45. A. Kannisto, *Materialien zur Mythologie der Wogulen*, Matti Liimola et E. A. Virtanen (dir.), *Mémoires de la Société finno-ougrienne*, 113, Helsinki, Société finno-ougrienne, 1958, p. 352. À la différence de *ooter*, qui peut désigner un

cultures de « père autre » et cette figure ne peut pas ne pas évoquer celle du parrain, appelé littéralement en mansi « père-croix » (*peerna-jäy*) ou même *peernaj-aas*⁴⁶, ce qui est un calque du russe (*krestnyj otec*). Pour les princes ougriens qui acceptaient le baptême avant le XVIII^e siècle, le parrain était d'ailleurs généralement un noble russe ; nous ne savons pas en revanche comment lors des campagnes d'évangélisation de masse celui-ci était choisi⁴⁷, mais il est évident que ce rôle ne pouvait être tenu que par un Russe. Il semble donc bien que nous soyons ici, avec ces jeux d'eau, en présence d'une intégration et d'une adaptation autochtone du rite du baptême, récupéré ainsi par les Ougriens de l'Ob, qui *in fine* semblent bien avoir compris ce que la conversion signifiait.

Il ne s'agit pas ici d'un emprunt superficiel, et encore moins d'une parodie, mais d'un véritable rite de conversion qui permet de penser la transformation de la bête sauvage tuée en forêt en enfant du chasseur qui l'a abattu et également en enfant que le dieu céleste est supposé avoir envoyé aux hommes. Aucun rituel local ne permettrait d'envisager cette transformation, ce changement de statut, et les Ougriens ont ainsi fait appel en ce cas, en l'adaptant évidemment, à un rituel exogène, celui du baptême. L'idée d'une nouvelle naissance est bien présente ici aussi : l'ours tué, est, dans le rituel, installé sur une couche appelée littéralement « berceau », et c'est l'image d'un jeune enfant qui s'impose alors. Une fois l'ours ainsi « converti », les hommes en début de rituel chantent en son nom son histoire de fils du dieu céleste. Chaque soir de fête, des chants de l'ours, de ce point de vue comparables à des berceuses, sont interprétés devant la dépouille de l'animal par trois hommes qui portent de beaux vêtements cérémoniels et qui balancent leurs bras, peut-être pour évoquer les balancements du berceau, supposés faire grandir le jeune enfant. Des jeux et des danses sont ensuite exécutés pour le réjouir. À la fin du rituel, l'ours est finalement « tué » par une série de personnages masqués, son âme est alors censée repartir au ciel. Son « père » terrestre, c'est-à-dire le chasseur

dieu ou un prince, *kanaš* est un emprunt au russe (*князь*) et se rapporte, lui, spécifiquement au prince au sens politique du terme.

46. Munkácsi et Kálmán, *Wogulisches Wörterbuch*, *op. cit.*, p. 434 ; *peernaj* est l'adjectif formé à partir de *peerna* « croix ».

47. Les missionnaires ne décrivent pas un rite qui pour eux allait de soi et ne mérite donc pas de mention particulière.

qui avait abattu l'animal sauvage en forêt, ainsi que les autres membres de la famille prennent alors le deuil de leur « enfant »⁴⁸.

Le rituel d'investiture du chamane bouriate

Cet exemple montre combien la conversion menée par les missionnaires orthodoxes est essentielle du point de vue autochtone, même si son impact ne se trouve pas là où les missionnaires l'attendaient. En effet, le rituel du baptême, tel qu'il a été repris par les autochtones, permet de penser le changement de statut de l'ours lors du rituel ob-ougrien le plus important, décrit depuis le premier quart du XIX^e siècle. Et cet exemple n'est pas unique en Sibérie.

En effet, beaucoup plus à l'est, vers le Baïkal, certains groupes bouriates paraissent avoir eux aussi intégré et adapté le rite du baptême. En Sibérie, de manière globale, les chamanes ne sont pas investis en tant que tels et les rituels par lesquels ils deviennent chamanes aux yeux de la communauté ne portent que sur leurs accessoires, pas sur leur personne propre. Généralement, il leur est demandé « d'animer » ou de maîtriser leur tambour, et celui qui réussit ce rituel réputé difficile sera considéré comme chamane⁴⁹. Nous trouvons cependant une exception dans certains groupes bouriates, où un rituel d'investiture chamanique est très bien attesté – rite qui peut d'ailleurs être répété plusieurs fois au cours de la vie du chamane⁵⁰. Ce rite, appelé « ablution, lavement », est complexe et son déroulement peut varier en fonction des groupes. Il n'est question ici ni de le présenter en détail, ni de le restituer dans la culture bouriate, ce qui a déjà été fait⁵¹, mais seulement de relever

48. Pour des descriptions précises de jeux de l'ours, voir par exemple A. Kannisto, *Materialen...*, *op. cit.*, p. 333-383.

49. Par exemple, pour le rituel nganassane, cf. J.-L. Lambert, *Sortir de la nuit. Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien)*, *Études mongoles et sibériennes*, 33-34, 2002-2003, p. 250-260.

50. Je tiens à remercier Roberte Hamayon pour avoir attiré mon attention sur ce rituel.

51. Cf. Roberte Hamayon, « De l'initiation solitaire à l'investiture ritualisée : le cas du chamane bouriate », in *Les rites d'initiation (Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 20-21 novembre 1984)*, *Homo Religiosus*, 13, J. Ries (dir.), Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1986, p. 163-202, et « De l'animation des accessoires du chamane à celle de son corps (chez les Bouriates de Sibérie méridionale) », in *Transe, chamanisme, possession. Actes des deuxièmes rencontres internationales sur la fête et la communication*, Nice Acropolis, avril 1985 (Nice, éd. Serre-Nice Animation), 1986, p. 125-129 ; discussion, p. 129-146.

quelques éléments importants pour notre propos. Le postulant-chamane a alors toujours un « père-chamane ». Ce rôle revient à un chamane confirmé, qui a neuf assistants, appelé ses « neuf fils », qui sont en principe issus de lignées chamaniques. Au cours du rituel, le futur chamane est explicitement identifié à un nouveau-né⁵², dans certains groupes il doit descendre d'un arbre la tête en bas comme s'il s'agissait d'un accouchement, dans d'autres il bénéficie des rites destinés à protéger les petits garçons et est conduit par la bride de son cheval comme un tout jeune enfant. Surtout, au moment-clé du rituel les « neuf fils » relie l'extrémité du chapeau du « chamane père » à celui du postulant par un long fil rouge appelé « cordon ombilical ». Et c'est alors que le « chamane père » se met à fouetter le dos nu de son « fils » avec un faisceau de branches de bouleau trempé dans de l'eau de source bouillante aromatisée de serpolet et d'écorce d'épicéa tout en l'exhortant à servir les siens. À ce moment-là, le nouveau chamane s'engage publiquement à se rendre à l'avenir chez quiconque aura besoin de lui, et sans lui demander plus que ce qu'il peut donner, etc. Immédiatement après les coups de branches mouillées, les injonctions et l'engagement du nouveau chamane, le « cordon ombilical » est détaché du chapeau du « chamane père » et entièrement accroché à celui de l'impétrant qui alors se relève.

Nous retrouvons dans ce rituel les mêmes éléments que dans les jeux de l'ours, même si ceux-ci sont évidemment agencés de manière tout autre. Dans les deux cas, l'objet de la cérémonie est d'opérer un changement de statut de celui pour qui est effectué ce rituel qui porte sur le corps de l'individu. Celui-ci est assimilé à un nouveau-né et doté d'un nouveau père. L'idée d'une nouvelle naissance est donc bien présente dans les deux cas. De plus ce changement s'opère précisément au moment où il reçoit de l'eau sur le corps, et nous ne pouvons que penser que ces deux rituels, extrêmement éloignés l'un de l'autre, intègrent et adaptent, chacun à sa manière, le rite du baptême orthodoxe⁵³. Cela montre, d'une part, que les autochtones ont bien compris la signification du baptême et que la christianisation n'a pas été aussi superficielle qu'on le croit

52. Roberte Hamayon, « De l'initiation solitaire à l'investiture ritualisée : le cas du chamane bouriate », art. cit., p. 189.

53. Dans le cas bouriate, plusieurs représentations venant du monde russe se superposent, et si le schéma global du rite renvoie manifestement au baptême – même si l'individu n'est pas plongé dans l'eau, ce qui d'ailleurs aurait peut-être été perçu comme trop proche du rite original – il évoque également la *bania* par le faisceau servant à fouetter le dos du postulant.

généralement. Cela montre aussi, d'autre part, que les autochtones ne disposaient pas d'un rituel propre permettant de penser la « conversion », et qu'ils ont récupéré et adapté le rite orthodoxe pour permettre, dans le cas ougrien, à l'ours de devenir l'enfant du dieu du ciel et, dans le cas bouriate, à leur chamane d'être rituellement investi⁵⁴.

Il est nécessaire à présent de s'interroger sur les différences avec le rite orthodoxe et il est de prime abord tout à fait surprenant que ni le chamane bouriate, ni l'ours ne reçoive alors un nouveau nom ! Les processus de dation du nom sont complexes en Sibérie, et nous ne pouvons donner ici que quelques éléments. Tout d'abord, il faut remarquer que bien souvent en Sibérie un même individu ne porte pas un seul et unique nom personnel. Le nom n'est d'ailleurs pas donné dès la naissance et des sources anciennes mentionnent même, pour l'ouest sibérien, que jusqu'à l'âge de cinq ans, les enfants peuvent ne porter aucun nom personnel⁵⁵ ! En outre, certains noms sont apotropaïques : ainsi, dans une famille qui a perdu plusieurs enfants, un bébé pourra par exemple être appelé « Mouche à viande », voire « Ordure »⁵⁶ et cela afin que les mauvais esprits susceptibles de le tuer ne lui prêtent pas attention et qu'il puisse grandir. Il ne le gardera évidemment pas toute sa vie, et sera connu sous d'autres sobriquets. En revanche, le nom le plus important n'est certainement pas le plus utilisé ; c'est celui-ci qui était porté par l'ancêtre supposé s'être réincarné dans l'enfant en question et un rituel particulier doit être effectué pour déterminer l'identité de cet ancêtre. Il devient alors compréhensible que le nom

54. De plus, le baptême orthodoxe est immédiatement suivi de la chrismation, et de ce point de vue, il est remarquable de noter que les Bouriates ont également repris et réinterprété ce second rituel, même s'il n'est évidemment pas alors question de chrême et de don de l'Esprit Saint. Ainsi pour leur rituel d'investiture chamanique le plus élevé, celui avec le sang, le chamane doit également s'oindre avec le sang provenant d'un animal sacrifié les yeux, les oreilles, le nez et la bouche, et cela afin d'ouvrir ses sens à la perception des esprits... Ailleurs en Sibérie, le chamane acquiert tout autrement ses seconds organes sensoriels qui lui permettent de communiquer avec les esprits et qui sont parfois directement représentés sur son costume.

55. Pour les questions relatives aux noms personnels chez les Ougriens, cf. Z. P. Sokolova, *Xanty i Mansi : vzgljad iz XXI veka* [Khantes et Mansis, vus du XXI^e siècle], M., Nauka, 2010, p. 393-411.

56. *Ibid.*, p. 410. Pour des exemples bouriates, voir Roberte Hamayon, « Le pouvoir des hommes par la langue des femmes », *L'Homme*, éd. EHESS, XIX, 3-4, 1979, p. 114.

de baptême n'ait pas été perçu comme un élément déterminant et indispensable de la conversion, qui par ailleurs crée une nouvelle filiation. Cette idée est en revanche essentielle du point de vue autochtone.

Pourtant là aussi, il est *a priori* surprenant que ni l'ours « converti » ni le chamane bouriate investi n'ait une autre mère durant le rituel car même si seuls des hommes participaient aux campagnes d'évangélisation et si seul le parrain est quelquefois évoqué, les néophytes devaient tout de même bien avoir, au moins formellement, une marraine ! Toutefois, dans les données récentes concernant les rites de naissance ougriens, le bébé a plusieurs mères ; sont ainsi mentionnées, outre bien évidemment la mère biologique, une « mère-cordon ombilical », la femme qui coupe le cordon, une « mère qui porte », la première à porter l'enfant dans la maison, et elles jouent des rôles importants dans les rites de naissance. Le jeune enfant peut également avoir plus tard une marraine, une « mère croix », même s'il n'est pas baptisé, qui lui donnera une croix. En revanche, un « père-croix » est tout juste mentionné dans ces sources⁵⁷.

L'absence de figure maternelle dans les rites ougriens et bouriates fondés sur le baptême doit être envisagée dans une autre perspective. L'un des principaux objets de ces deux rituels, pourtant si différents, est de donner au « nouveau converti », ours ou chamane, une nouvelle filiation, ainsi le chamane investi est doté d'un père chamane qui lui adresse des injonctions pendant qu'il le fouette, l'ours de son côté devient après les « jeux d'eau » le fils du chasseur qui l'a tué et le fils du dieu céleste. Or, dans les sociétés sibériennes, la filiation est strictement patrilinéaire, et c'est ainsi que se comprend l'absence de recours dans ces deux cas à une quelconque mère autre, qui ne pourrait absolument pas inscrire son « enfant » dans un nouveau réseau de filiation. La présence d'un nouveau père est en revanche absolument indispensable, et c'est précisément grâce à cette nouvelle filiation qu'il change de statut. Il serait difficile d'imaginer une image plus forte que celle proposée par les Bouriates qui relie le père chamane à son fils par un « cordon ombilical » qui sera symboliquement coupé lorsque le nouveau chamane se sera engagé devant sa communauté !

Cette approche par les rituels autochtones permet d'envisager d'une nouvelle manière la réception de l'orthodoxie. *De facto* avec la

57. Z. P. Sokolova, *Xanty i Mansi...*, *op. cit.*, p. 382-385.

conversion, les repères liés à la parenté, absolument essentiels pour ces sociétés, apparaissent ainsi dédoublés, voire bouleversés puisque le christianisme démultiplie les références paternelles. Outre le « père-croix » attribué par le baptême, il y a bien évidemment les prêtres appelés également « père » et aussi, bien entendu, le père céleste. Comment s'étonner alors de l'omniprésence dans les représentations ougriennes de Numi-Toorem, le « dieu d'en haut », qui est explicitement localisé dans le ciel, où il s'occupe pourtant essentiellement de questions météorologiques ! Celui-ci est, de manière extrêmement fréquente, qualifié de « père », et les textes autochtones recueillis à partir du milieu du XIX^e siècle montrent très clairement que deux personnes, non apparentées, peuvent en parler, voire s'adresser à lui, en l'appelant littéralement « Notre père dieu d'en haut » et où le « notre » utilisé alors n'est pas toujours un duel, mais un pluriel comme pour bien indiquer qu'il s'agit bien de notre père à tous⁵⁸... Le *Notre Père* est d'ailleurs le premier texte traduit dans les langues sibériennes, et nous en avons de multiples versions datant d'avant 1666, rapportées par N. Witsen⁵⁹.

La force de ces représentations ne doit donc pas être sous-estimée, car elle permet par contrecoup de comprendre la valeur que les autochtones ont conférée au baptême. En se convertissant à l'orthodoxie, les autochtones avaient un « père-croix », qui dans les faits était russe, et l'on conçoit alors leur inquiétude de devenir russe par le baptême – le Dieu orthodoxe est d'ailleurs très souvent appelé « dieu russe » dans l'ouest sibérien. On comprend ainsi que certains aient même pu avoir peur de devoir servir dans l'armée s'ils se convertissaient, puisque les Russes doivent servir, et cela pendant de très longues années, alors que les peuples de l'ouest sibérien d'alors, par leurs statuts, étaient dispensés du service. *In fine*, les Sibériens ont bien perçu que ce sacrement, au-delà de sa stricte valeur religieuse, était fondamentalement un rite d'intégration et même d'affiliation. C'est à ce titre qu'ils ont pu le récupérer, évidemment en l'adaptant, dans leur propre système

58. J.-L. Lambert, « Le sabre et le battoir... », art. cit., p. 209-210.

59. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, ces traductions anciennes ne sont pas nécessairement mauvaises ! (pour une analyse linguistique de la version énétsse, cf. E. A. Helimskij, « The Énets text of the *Lord's Prayer* from Witsen's book », in E. A. Xelimskij, *Komparativistika, uralistika : lekciï i stat'i*, M., Jazyki russkoj kul'tury, p. 60-67, et pour la version nganassane, cf. V. Ju. Gusev, « Nganasanskij perevod 'Otče naš', XVII vek » [Une traduction nganassane du *Notre Père* au XVII^e s.], in *Gedenkschrift für Eugen A. Helimskij, Finnisch-Ugrische Mitteilungen*, vol. 32-33, 2008-2009, p. 141-156).

religieux car ils ne disposaient d'aucun rite autochtone équivalent, ou même comparable. D'autre part, cette perception renvoie de manière extrêmement claire à une question politique essentielle : le baptême orthodoxe, dans la Russie tsariste, n'est-il finalement pas avant tout un rituel d'assimilation ?

EPHE, Paris