Les voies du corral

Aspects de l'orientation dans les pratiques pastorales et les performances rituelles contemporaines des éleveurs de rennes du Nord-Kamtchatka

Herding directions. Aspects of orientation in contemporary pastoral practices and ritual performances of reindeer herders in northern Kamchatka

Patrick Plattet

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/emscat/1008>

DOI : 10.4000/emscat.1008

ISSN : 2101-0013

Éditeur

Centre d'Etudes Mongoles & Sibériennes / École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 mai 2006

Pagination : 21-60

ISBN : 2-9518888-3-X

ISSN : 0766-5075

Référence électronique

Patrick Plattet, « Les voies du corral », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne], 36-37 | 2006, mis en ligne le 17 mars 2009, consulté le 13 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/emscat/1008> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/emscat.1008>

Ce document a été généré automatiquement le 13 juillet 2021.

© Tous droits réservés

Les voies du corral

Aspects de l'orientation dans les pratiques pastorales et les performances rituelles contemporaines des éleveurs de rennes du Nord-Kamtchatka

Herding directions. Aspects of orientation in contemporary pastoral practices and ritual performances of reindeer herders in northern Kamchatka

Patrick Plattet

NOTE DE L'AUTEUR

Les données ethnographiques présentées dans cet article ont été élaborées lors d'un travail de terrain de 12 mois dans le Nord-Kamtchatka en 2000-2001, réalisé grâce à un subside du Fonds National Suisse pour la Recherche Scientifique (F.N.S.).

- 1 Parmi les nombreuses questions que se posent quotidiennement les habitants de la petite localité multiethnique d'Atchaïvaïam¹ dans le district autonome des Koriaks², il en est une qui souligne avec force le déficit d'informations et la perte de repères qui caractérisent la période postsoviétique : où sont les troupeaux de rennes ? Éleveurs nomades avant la collectivisation, puis sédentarisés et intégrés dans les institutions phares de l'ex-URSS (sovkhoze, kolkhoze, internat, école, administration, etc.), les Tchouktches, Évènes et Koriaks qui cohabitent aujourd'hui à Atchaïvaïam ne visitent plus qu'occasionnellement les campements de rennes en toundra où travaille encore une poignée des leurs. De manière générale, ils n'ont plus guère la possibilité de se déplacer loin de chez eux, tant leur situation dans le Nord-Kamtchatka est désormais marginalisée. Pourtant, que l'on soit parent d'un éleveur encore employé dans les campements, braconnier en quête de viande fraîche, ou désigné volontaire pour ravitailler les hommes travaillant en toundra, la question de l'emplacement des troupeaux de rennes reste centrale dans les discours des villageois. Elle dévoile la place essentielle que les rennes (*qozjaŋa*) — plus que le nomadisme — occupent encore dans la micro-société d'Atchaïvaïam : la quasi-totalité des activités légales et illégales qui constituent le tissu socio-économique local gravitent en effet autour de l'existence des

quelque 4 700 cervidés gardés dans l'un des trois troupeaux ayant survécu aux restrictions économiques et au manque de volonté politique actuels.

- 2 Sur ces trois troupeaux, deux sont actuellement gérés par le sovkhoe³ et appartiennent donc officiellement à l'État. Leurs effectifs au printemps 2001 étaient d'environ 2 000 bêtes chacun. Le troisième troupeau est pour sa part constitué de rennes privés appartenant aux différentes unités domestiques autochtones du village⁴. La présence de ce ČASTNYJ TABUN⁵ (« troupeau privé ») constitue une particularité dans le Nord-Kamtchatka, puisque la tendance régionale après la collectivisation était d'intégrer progressivement les rennes non confisqués (environ 10 % des troupeaux privés) dans les nouveaux cheptels étatiques. Sous le couvert de l'entraide, une telle pratique facilitait en réalité le détournement différé des derniers rennes laissés en mains privées, puisque leurs propriétaires ne pouvaient plus exercer aucun contrôle sur les immenses troupeaux gérés par les hommes du sovkhoe. Conscients de ce danger, les autochtones d'Atchaïvaïam ont donc mis sur pied leur propre système de gardiennage collectif. Ce système consiste à rétribuer, selon un barème préétabli, cinq ČASTNIKI (« [éleveurs] du privé ») pour qu'ils surveillent et assurent la transhumance des rennes privés (environ 700 têtes). Le montant versé par chacun est proportionnel au nombre de rennes dont il dispose⁶, et assure un salaire minimum à ces « employés » reconnus par le sovkhoe mais non subventionnés par ses services.
- 3 Bien que ce système de gardiennage connaisse actuellement des difficultés liées à l'absence presque totale d'argent liquide à Atchaïvaïam, il est toujours opérationnel et assure aux différentes unités domestiques qui le subventionnent une assise minimale en termes de produits d'élevage. C'est en grande partie grâce à l'existence de ce troupeau privé qu'un cycle rituel proche de celui qui existait avant la collectivisation⁷ a pu être préservé. Et c'est essentiellement pour la même raison que les villageois se déplacent ponctuellement dans « leur » campement comme dans ceux du sovkhoe : engagés comme bénévoles pour participer à certaines tâches nécessitant une main d'œuvre importante (abattages hivernaux et estivaux, mise à l'écart des femelles porteuses au printemps, etc.), ils seront rétribués en nature pour leur aide et pourront ainsi réaliser certaines activités traditionnelles que la taille réduite de leurs propres troupeaux ne permet plus d'assurer entièrement (confection des vêtements et des tentes en peaux de renne⁸, stockage de la viande et des os pour la consommation personnelle et pour la préparation de plats rituels, etc.). Enfin, la pérennisation de l'existence d'un tel troupeau a rendu possible la transmission au moins partielle d'un riche savoir-faire, lequel facilite aussi le passage d'un troupeau à un autre, de même que l'indispensable circulation des biens qui en résulte. En sens inverse, les cadres du sovkhoe (dont certains sont des autochtones qui possèdent des rennes dans le troupeau privé) font leur possible pour fournir aux cinq ČASTNIKI des produits alimentaires de base tels que du sucre et de la farine, et pour mettre à leur disposition, lorsque cela est particulièrement nécessaire, des moyens de transport tels que tracteur ou VEZDEXOD (engin tout terrain à chenilles).
- 4 Cette dialectique privé/public dans la gestion locale de l'élevage de rennes a des implications importantes dans de nombreux domaines de la vie locale, et notamment dans celui des célébrations du renne, puisque celles-ci interviennent tantôt dans les *jaran*⁹ où sont organisés les différents rites d'élevage à caractère traditionnel, tantôt dans le *KLUB* (« maison de la culture ») où sont célébrées les fêtes nationales vantant les mérites des pasteurs soviétiques. Sans doute aussi l'orientation commune de certains

intérêts propres aux propriétaires domestiques et aux dirigeants sovkhозиens est-elle un élément important dans le maintien contemporain de la pratique de l'élevage à un niveau relativement bon¹⁰, malgré la grave récession qui affecte le Kamtchatka depuis plusieurs années. Enfin, cette dialectique sous-tend aussi le positionnement géographique des trois troupeaux sur le territoire d'Atchaïvaïam dans la mesure où les éleveurs des trois troupeaux font en sorte de se rapprocher sensiblement les uns des autres précisément lorsque la coopération est nécessaire, déviant parfois des itinéraires rigides de transhumance définis à l'époque par les *SPECIALISTY* (« spécialistes ») et autres *ZOOTEXNIKI* (« zootechniciens ») du sovkhoze.

- 5 Ce rapprochement est particulièrement sensible aux mois de mars-avril, lorsque les éleveurs doivent séparer les rennes femelles gravides du reste du troupeau quelques semaines avant la mise bas. Cette opération, fondamentale pour permettre aux femelles de passer les dernières semaines de gestation au calme, est l'une de celles qui nécessitent l'apport d'une main d'œuvre et de matériel supplémentaires. Un corral en toile de jute est ainsi amené dans les campements où il sera monté à l'aide de perches en bois et de cordes assurant la stabilité et la tension de sa structure circulaire¹¹. L'avantage essentiel d'une telle construction est de faciliter le travail des éleveurs. En effet, après avoir fait pénétrer tout ou partie du troupeau à l'intérieur du corral et l'avoir refermé sur les rennes pris au piège — opération pouvant durer plusieurs heures —, la capture de ces derniers au lasso est beaucoup plus rapide qu'en toundra ouverte. Un convoi est donc organisé au village pour la *KORALIZACJA* (« corralisation ») printanière, lequel emmènera dans les trois campements une quarantaine d'hommes, de femmes et d'enfants¹², ainsi que le matériel nécessaire à la vie en toundra (tentes démontables¹³, petits fourneaux métalliques et accessoires de cuisine, traîneaux d'attelage pour chiens ou rennes, raquettes à neige, nourriture, bougies, etc.). L'expédition liée à la corralisation est l'une des plus importantes de l'année précisément parce que ses activités ont trait à la naissance imminente des jeunes faons — événement qui sera célébré avec faste lors du rite de renouveau *kilvèj*¹⁴. La séparation des rennes femelles du reste du troupeau doit ainsi faciliter les mises bas, et permet de compter avec précision le nombre de rennes avant et après les naissances dans les troupeaux. Cet important déplacement en toundra est réalisé avec les moyens de transport évoqués plus haut, soit un tracteur tirant une grande remorque en bois montée sur des patins métalliques et sur laquelle sont entassés les participants et le matériel personnel, et un engin tout terrain dans lequel s'installent les cadres du sovkhoze et les personnes handicapées ou en état d'ivresse, et où sont placés les produits de consommation collectifs (en principe du sucre, de la farine et des cigarettes).

La « corralisation » ou le marquage des bonnes directions

- 6 La corralisation printanière débute quelques semaines avant les premières naissances dans les troupeaux de rennes. Aux yeux des familles d'éleveurs, les déplacements en toundra que cette opération engendre sont d'une importance capitale en vue du *kilvèj* à venir. Outre le simple plaisir de se retrouver pour quelque temps en toundra et de « voir bouger les rennes », leur présence loin du village à cette période de l'année est l'occasion d'effectuer tous les préparatifs nécessaires en vue du rite. Ceux-ci

concernent essentiellement trois aspects, dont le premier a déjà été souligné : la séparation des rennes femelles du reste du troupeau, le décompte du troupeau et, enfin, le marquage des rennes domestiques (uniquement dans le troupeau privé). Chacune de ces opérations a un rapport avec l'orientation rituelle au sens large, telle qu'elle apparaîtra sous des formes diverses lors du *kilvèj* (danse et chant notamment).

- 7 La réalisation de ces travaux implique la convergence momentanée vers un lieu fixe et déterminé d'hommes, de femmes et d'enfants ne vivant plus en toundra. Pendant toute la durée de la corralisation, des déplacements ininterrompus de personnes (en tracteur, avec un attelage de chiens ou de rennes, à pied) sont ainsi effectués entre le village et le campement provisoire où sont montées les *PALATKA* (« petites tentes »). Chacune abritant en moyenne 8 ou 9 personnes selon le principe de résidence patrilocale, il en faut une demi-douzaine (en plus de celle permanente où dorment les éleveurs) pour accueillir tous les participants bénévoles. Les tentes sont toujours montées avec l'ouverture orientée vers « la vie » (*jonatgyjyn*, « vie », « Est »), ce qui n'empêche pas des variations dans leur positionnement puisque l'Est correspond à une direction générale (là où se lève le soleil) bien plus qu'à un point fixe défini par rapport au pôle magnétique. En ce qui concerne le choix de l'emplacement du campement et du corral sur le territoire de transhumance, il est toujours arrêté par rapport à un élément topographique connu et situé à proximité de l'endroit où se trouvent déjà les troupeaux (de telle sorte que les retardataires puissent rejoindre seuls le campement). De manière générale, ces éléments sont nommés en dialecte vernaculaire selon différents systèmes référentiels¹⁵, et forment entre eux un réseau de balises visibles permettant à chacun de se repérer et de se déplacer en toundra : « montagne des loups », « montagne aux deux oreilles », « moufle », « pierre », tel méandre de telle rivière, une *KUL'TBAZA*¹⁶ sont autant de repères fixes dans un environnement qui, au demeurant, s'avère partiellement mouvant. En effet, outre ces points inamovibles, certains éléments de la topographie (tels des petites collines) sont littéralement envisagés par les éleveurs comme « mobiles », c'est-à-dire comme étant susceptibles de se déplacer de quelques dizaines de mètres entre deux transhumances¹⁷. Dans un tel contexte de mouvement perpétuel, le corral représente donc un point d'orientation fiable pour localiser les troupeaux de rennes, pour assurer une part momentanée de fixité dans la toundra, et pour baliser des itinéraires de déplacement entre le village et le campement provisoire.
- 8 La mise à l'écart des rennes femelles (*venqoj*) intervient à une période de l'année — la fin de l'hiver — où chaque troupeau de rennes est déjà divisé en deux. En effet, depuis quelques semaines déjà, les rennes dressés pour l'attelage (*mgoqoj*) sont isolés dans le « petit troupeau » (*čimjamkyn*) en vue des fréquentes courses de rennes qui sont organisées en hiver et au printemps, dans les campements ou près du village. Les courses (*qzjaqinyn*) sont très appréciées et très importantes pour les Tchouktches, les Koriaks et les Évènes de la région qui préparent leurs attelages avec soin et patience. Relevant du jeu rituel, ces compétitions ont un prestige qui découle de plusieurs facteurs : elles permettent en premier lieu de se mesurer à des concurrents apparentés venus des villages nationaux voisins, et dont la présence rend le statut du vainqueur encore plus élevé ; en deuxième lieu, les courses offrent aux vainqueurs des prix matériels de grande valeur¹⁸, pour lesquels les invités d'autres localités (*GOSTI*) n'hésitent pas à parcourir en traîneau des distances importantes à travers la toundra ; enfin, l'attitude du renne en train de marcher, de trotter ou de courir étant conçue comme propice et propitiatoire, l'action de courir — plus que la course en tant que

compétition — est indispensable au renouvellement de la vie. Chaque course est ainsi précédée d'un sacrifice de renne adressé à *jonatgyjyn* (la « vie »), et d'une offrande de soupe de sang (de renne) destinée à satisfaire les différentes classes d'esprits ainsi que les humains présents.

- 9 L'éloignement des rennes femelles au début du printemps scinde donc un peu plus encore le troupeau. Celui-ci ne sera réunifié qu'après le *kilvèj* (début mai) et le restera jusqu'à l'hiver suivant. Mais à la différence des rennes d'attelage isolés pour mieux courir, le « troupeau des femelles » (*rèkvyt*) doit être impérativement préservé de toute débauche d'énergie inutile. Les deux attitudes sont d'ailleurs envisagées comme complémentaires en cette période capitale : l'état statique et calme des rennes femelles est considéré comme la meilleure garantie d'un taux de survie élevé au moment des naissances, alors que les courses très mouvementées des rennes attelés (*mgoqoj*) sont le meilleur gage de bonne santé du troupeau et assurent ainsi la satisfaction des esprits de la vie, lesquels octroieront alors la « chaleur » (*uzizit*) nécessaire aux nouveau-nés. Dans le même ordre d'idée, au moment du *kilvèj*, il faudra idéalement cuire la poitrine d'une femelle et celle d'un mâle pour signifier, au niveau culinaire, la séparation, puis la réunion fertilisante, des différentes parties du troupeau.
- 10 Dans cette optique de séparation, l'édification du corral est un moyen qui permet d'accélérer sensiblement la tâche des éleveurs. Dans les deux troupeaux du sovkhoe, il faut environ deux journées pleines de travail à l'intérieur de cet anneau provisoire pour séparer les 1 000 rennes femelles (environ 50 % de l'effectif total) des autres rennes. Dans le troupeau privé, plus petit, deux journées sont également nécessaires puisqu'il faut, en plus de la mise à l'écart, marquer chaque renne domestique qui ne porte pas encore les signes de reconnaissance familiaux et individuels. Deux solutions sont appliquées par les éleveurs pour faire sortir les femelles du troupeau. La première consiste à réaliser un corridor humain dans le prolongement de l'ouverture du corral, par où les femelles puissent s'enfuir. Pour les attirer vers l'extérieur, les éleveurs reproduisent les sons de gorge caractéristiques de cet animal. Toute l'habileté des hommes postés le long du couloir est de ne laisser sortir que les femelles, et de retenir à l'aide de leur lasso (*čavat*) les mâles, les castrés et les jeunes rennes qui cherchent nerveusement à les suivre. C'est en principe par cette technique du corridor, nécessitant relativement peu d'efforts, que les éleveurs commencent leur journée de travail. Mais assez vite, lorsque les responsables du sovkhoe ou ceux du troupeau privé estiment que le pourcentage de fuites est trop grand, l'ordre est donné de refermer entièrement le corral et de poursuivre les opérations à l'intérieur. L'agitation croît alors de manière significative : les rennes, très excités, courent, en cercle regroupé, dans « le sens inverse du soleil »¹⁹ et tentent d'éviter les lassos des éleveurs qui travaillent par petits groupes de deux ou trois. Lorsqu'une bête est prise et se débat au bout du lasso, le lanceur se rapproche d'elle en raccourcissant progressivement la longueur de son lasso tendu, puis la libère avec l'aide d'un autre homme qui la maintient fermement par les bois. Il ne reste plus alors à celui qui la tient qu'à l'emmener vers la sortie du corral en évitant de se faire emporter lui-même dans une ronde dangereuse, et de relâcher sa prise qui n'a pas cessé un instant de se débattre en émettant de forts râles gutturaux saccadés.
- 11 Les expectorations bruyantes qui accompagnent les ruades du renne sont appréciées au même titre que ses différentes attitudes de marche ou de course : elles traduisent la vigueur des rennes, prolongent en quelque sorte au niveau vocal l'énergie de leurs

mouvements corporels. Ces attitudes violentes mais valorisées sont d'autant plus appréciées qu'elles contrebalancent le comportement plus incertain évoqué ci-dessus — à savoir celui de courir, en cercle regroupé, dans le « mauvais sens » à l'intérieur du corral. Ce point constitue une curiosité, voire un mystère pour les éleveurs de la région, qui n'hésitent pas à qualifier les rennes de « stupides » en les voyant tourner frénétiquement dans une direction qui est envisagée comme contraire à celle de la vie. Une explication que certains avancent parfois est que les rennes chercheraient ainsi à protéger instinctivement leur flanc gauche, côté dans lequel ils sont frappés d'un coup de couteau au cœur au moment d'être mis à mort. Vraie ou fausse, cette hypothèse souligne la relation fondamentale existant entre l'orientation et la vie, ou la mort²⁰.

- 12 L'autre activité essentielle de la corralisation concerne les rennes du troupeau privé, et plus particulièrement les faons de moins d'une année (*qajuju*). Elle consiste à marquer doublement le corps de ces derniers, au niveau des oreilles et de la queue, pour en reconnaître les propriétaires. Une première marque indique leur appartenance à l'une des vingt-six tentes autochtones du village, et une seconde leur appartenance à un membre particulier de celles-ci. La corralisation permet donc à ceux qui ne se déplacent que rarement en toundra d'immatriculer leurs faons nés une année auparavant. Cette opération est primordiale dans le système local consistant à regrouper tous les rennes privés au sein d'un troupeau unique. Elle garantit en effet visuellement à chaque unité domestique le contrôle numérique de son cheptel et permet d'éviter les tentatives de détournement de rennes qui ont tendance à se multiplier depuis quelques années. Ces vols ne sont pas le fait des propriétaires les plus pauvres, mais des « riches en rennes » qui ont les moyens de se déplacer individuellement en motoneige dans le campement pour détourner des jeunes faons encore non marqués. C'est bien l'une des principales raisons qui encouragent un grand nombre d'individus à participer aux travaux printaniers du corral, car plus la période séparant le marquage des faons est longue, plus est grand également le risque de les voir changer « malencontreusement » de propriétaire.
- 13 Dans la hiérarchie traditionnelle sous-tendant les statuts et les rapports entre les pasteurs du troupeau privé, un homme occupe une position centrale dans le contrôle du marquage des rennes : « [celui] qui regarde les rennes » (*qozjavgèvylyñ*). Doyen des cinq *ČASTNIKI* et maître-connaisseur du troupeau privé, il est capable de retracer sur plusieurs générations la généalogie des centaines de bêtes dont il a la garde principale. Lorsqu'un litige oppose deux propriétaires qui revendiquent un même faon, nul autre que lui ne saurait expliquer si tel faon encore non marqué suit bien sa mère, dont l'appartenance est déjà signalée, ou s'il agit ainsi parce que sa génitrice naturelle a été victime d'une attaque de loups ou de braconniers. Son impressionnante mémoire (les jeunes l'appellent « l'ordinateur ») ainsi que sa vision globale des rennes l'autorisent à renoncer au port du lasso : c'est de plus loin qu'il surveille les mouvements du troupeau et les comportements des pasteurs. Lors de la corralisation, c'est naturellement cet homme qui oriente les faons vers telle ou telle unité domestique, et qui signale à chacune d'entre elles le nombre de rennes qu'il lui faudra marquer. Tout comme certains mouvements du renne ayant trait à ses déplacements ou à l'émission de sons de gorge particuliers, le marquage apparaît également comme une source de vie, mais dans un autre registre qu'incarne le *qozjavgèvylyñ* : alors que les gestes corporels et vocaux du renne illustraient la vigueur nécessaire à la perpétuation de la vie, l'action d'inscrire dans leur chair les signes d'une double appartenance est vitale en ce sens qu'elle assure la survie d'un système de gardiennage collectif (fondé sur la

représentation visuelle des forces privées qui composent le troupeau), de même que celle d'une mémoire collective. Une première marque distingue donc les différents cheptels à l'intérieur du troupeau. Il s'agit généralement d'un pendentif de forme et de couleur reconnaissables cousu à même l'oreille droite du renne. Une seconde marque est ensuite réalisée par la découpe au couteau d'une entaille de forme prédéfinie sur l'oreille gauche ou sur la queue ; elle signale l'appartenance de l'animal à un membre particulier de la famille élargie dont les rennes arborent la même couleur générique.

- 14 C'est donc l'orientation des marques — avant (oreilles)/arrière (queue), gauche/droite — sur chaque renne qui assure son inscription dans une unité domestique, et qui détermine la taille et la direction de l'héritage. Une telle opération joue donc un rôle essentiel dans le rappel des forces vives qui sous-tendent les rapports de pouvoir locaux : en marquant doublement ses rennes lors de la corralisation, chaque unité domestique donne à voir sa hiérarchie interne et se positionne sur l'échiquier des forces villageoises. La répartition des marques familiales dans le troupeau privé apparaît ainsi comme l'aune à laquelle est mesuré le pouvoir économique des familles autochtones. La marque l'emporte même sur le renne comme signe de richesse, puisqu'une bête dont les oreilles ne sont ni découpées ni décorées n'appartient pas complètement à son propriétaire, et que sa place n'est pas encore arrêtée au sein des différents compartiments qui composent le troupeau privé. De même, un renne non marqué au sein de ce troupeau ne peut pas être mis à mort en contexte sacrificiel puisque le sacrifiant (qui est généralement représenté par l'ensemble des apparentés rattachés à une même *jarana*, et donc à une même unité domestique élargie) doit impérativement tuer un renne identifié comme le sien. Ceci implique également que l'usage rituel du produit carné d'un sacrifice est soumis aux mêmes contraintes : il faut marquer pour sacrifier, et il faut sacrifier pour offrir à manger lors du *kilvèj* à venir. Pouvoirs économique, politique et rituel apparaissent ici étroitement interdépendants, et les opérations de la corralisation tendent vers une même direction générale, celle de la multiplication et de la pérennisation du troupeau privé, source de vie essentielle pour les autochtones d'Atchaïvaïam.

Du corral aux bordures villageoises ou L'usage nomade des marges

- 15 De retour au village, les bénévoles de la corralisation rejoignent leurs appartements respectifs où les règles de résidence ne sont pas les mêmes que dans les campements. En effet, alors que la résidence patrilocale prédomine en toundra, c'est la variante néolocale qui prévaut dans les constructions permanentes du village, regroupant exclusivement sous un même toit des familles nucléaires ou des concubins avec leurs enfants. Cependant, le démontage du corral et des tentes attenantes ne signifie pas pour autant l'abandon des règles de résidence traditionnelles, dans la mesure où les tentes sont aussitôt reconstruites dans des secteurs situés en bordure immédiate du village. Ces secteurs sont au nombre de trois : le premier regroupe huit tentes à l'extrémité nord du village, le second en réunit onze à son extrémité ouest, et enfin le troisième en compte six à l'extrémité sud²¹. Les liens de parenté qui existent entre les habitants d'un même secteur sont plus étroits que ceux qu'ils entretiennent avec les résidents des deux autres secteurs. Et ce sont les allers retours quotidiens que les habitants tchouktches, koriaks et évènes réalisent entre les deux pôles de leur espace

domestique qui recréent dans les marges du centre construit par les Russes les règles de résidence propres à la vie nomade. Par ailleurs, les personnes désireuses de rejoindre l'un de ces trois secteurs doivent impérativement emprunter soit la rue principale qui traverse tout le village dans sa longueur, soit une perpendiculaire à cette rue. Dans les deux cas, il leur faut obligatoirement traverser le centre administratif où se trouvent l'un ou l'autre des bâtiments officiels russes (administration, école, internat, centre de communications téléphoniques, sovkhoze, dispensaire). Les différents secteurs d'habitation et d'activité apparaissent donc comme placés sur un même continuum, et leur orientation spatiale est induite par l'axe principal qui traverse cet espace hétérogène d'une extrémité à l'autre.

- 16 Les liens de parenté ne sont pas les seuls critères qui éclairent la répartition des tentes domestiques en trois secteurs. Des distinctions linguistiques apparaissent également entre « dialectes en “-ra” et en “-ja” » (Stebnickij 1937, p. 291). Le premier (*jaranja*, « *iaranga* ») est parlé par les habitants du secteur nord, et le second (*jajanja*) par ceux des secteurs sud et ouest. Autrement dit, l'ancrage spatial est également expliqué à la lumière de la principale variation phonétique repérable à Atchaïvaïam entre les différentes formes dialectales employées. Il serait tentant de voir dans cette opposition le reflet territorial de la multiethnicité locale, les dialectes en « -r » renvoyant aux Tchouktches et ceux en « -j » aux Koriaks et aux Évènes. Mais les nombreux brassages de populations effectués durant la période soviétique ainsi que la grande variété des dialectes régionaux (qui atteste de l'existence d'un continuum linguistique et socioculturel entre la Tchoukotka et le Nord-Kamtchatka) rendent périlleuse toute volonté analytique de dichotomisation en termes d'ethnicité. En revanche, l'insistance avec laquelle les habitants autochtones cherchent à s'opposer non seulement aux allochtones (Russes, Ukrainiens et Azéris), mais également entre eux, souligne l'importance de distinguer des catégories sociales *marginales*, c'est-à-dire significatives au delà ou en marge du centre russe.
- 17 Parmi les nombreuses activités qui se tiennent sous les *jaranja* (travail des peaux, préparation de la viande de renne, séchage du poisson, jeux, etc.), l'organisation périodique de rites d'élevage jalonnant l'année dévoile de manière particulièrement significative les enjeux liés au maintien d'une bordure résidentielle tripartite. Dans la période de crise actuelle où la viande de renne est un produit de plus en plus rare, l'existence de trois zones de résidence distinctes a rendu possible la mise en place d'un système de célébrations rituelles régi par le principe de l'alternance. En d'autres termes, les différentes unités d'apparentés autochtones ne remplissent plus toutes les charges rituelles qui leur incombent annuellement selon le calendrier traditionnel²², mais seulement une partie d'entre elles, de telle sorte que les organisateurs du *kilvèj* au printemps ne seront pas les mêmes que ceux du *mjik* en automne²³. Ce système de va-et-vient rituel est visible à la fois à l'intérieur d'un secteur donné et entre les trois secteurs considérés ensemble. Ainsi, sur les huit unités de parenté élargies que compte la zone nord, cinq ont organisé le *kilvèj* en 2000, et aucune en 2001 (toutes les huit participant alors au rite dans un autre secteur, en qualité d'invités, et non plus d'hôtes). Les trois unités de ce secteur qui n'ont pas officié lors de ces deux années ont été obligées de recevoir en 2002. Enfin, les membres des unités domestiques momentanément libérées de leurs charges rituelles sont libres de participer à n'importe quel *kilvèj*, quel que soit le secteur résidentiel où la célébration a lieu. En principe, ce sont une nouvelle fois des critères de parenté qui président au choix d'une

tente plutôt que d'une autre, mais d'autres considérations peuvent également intervenir, comme la nécessité de chanter et de danser pour une famille touchée par le malheur durant l'année écoulée (décès, maladie, disparition de rennes, incendie de la tente, etc.) ou encore le souci de se rendre dans une tente où « il y aura beaucoup à manger ».

- 18 Ce choix intervient en général après le rappel par bouche à oreille des différents emplacements qui accueilleront le rite cette année-là. L'entrée dans la période rituelle est indiquée par la première mise bas intervenant dans le troupeau des villageois, laquelle est annoncée quelques heures seulement après s'être produite via son énonciation publique par un éleveur venu transmettre la nouvelle au village. Cet événement — l'énonciation de la première naissance — possède donc une valeur performative : à partir de cet instant, chaque personne concernée sait que les préparatifs en vue du *kilvèj* peuvent commencer²⁴. À partir de cet instant, l'orientation des voies d'accès au rite commence à s'élaborer dans les esprits : « Cette année, j'irai chez la sœur de mon époux qui habite dans [tel] secteur. » En fonction de leur degré de parenté ou d'alliance avec l'unité domestique hôte, les personnes « libres » se doivent de participer aux nombreux préparatifs (notamment culinaires). C'est ainsi que les femmes surtout se réunissent plusieurs jours avant le début du rite pour participer au concassage des os de renne récoltés dans les campements durant l'année écoulée. En principe, ces os — qui seront bouillis afin d'en extraire de la graisse — doivent être récupérés sur des rennes arborant la marque de l'unité invitante, mais la situation de crise actuelle autorise que soient mélangés des os de différentes « couleurs ». Même les os prélevés sur les rennes gardés et abattus par les hommes du *sovkhoe* sont susceptibles d'être utilisés, à condition qu'ils aient été acquis ou « gagnés » par les officiants du rite eux-mêmes lors de leur participation bénévole à un abattage collectif²⁵.
- 19 On le voit, la configuration spatiale des lieux du rite (de même que celle des réseaux d'approvisionnement en os de renne) n'est jamais exactement la même d'une année sur l'autre. Tout comme la configuration topographique dans laquelle les individus doivent se repérer et se déplacer en toundra, la carte du *kilvèj* est en quelque sorte modifiée après chaque passage. Alors que les déplacements nomades liés à la transhumance des troupeaux de rennes ne concernent plus qu'un nombre restreint d'éleveurs, les différents points mis en évidence ci-dessus soulignent la prééminence de la mobilité, de la mouvance comme *pattern* culturel, maintenu ou reproduit dans les marges d'un centre villageois fixe et immobile. L'orientation spatiale des différents lieux du rite à l'intersection des trois secteurs de résidence périphériques rappelle cependant de manière particulièrement forte que les éleveurs et leurs familles ne sauraient vivre dans un environnement figé. Celui-ci doit être mobile, même si le périmètre de cette mobilité se restreint désormais pour la plupart aux bordures d'un espace rigide tant au niveau de sa configuration physique (un espace quadrillé) qu'à celui de sa configuration institutionnelle (un espace russifié) et « nationale » (un espace *koriak*).

Nourrir, chanter, danser : la cuisine rituelle du *kilvèj*

- 20 Au-delà de ses modalités d'ancrage sur l'échiquier résidentiel local, le *kilvèj* possède aussi une dynamique interne qui lui est propre. Celle-ci est avant tout d'ordre culinaire : le principe essentiel de ce rite est de nourrir abondamment les différentes classes d'êtres interagissant dans le processus de renouvellement de la vie, à savoir les

humains, les esprits, les rennes. La quasi-totalité des séquences rituelles est ainsi orientée vers un impératif culinaire dont la portée est multiple, et la dimension alimentaire apparaît comme le nœud de l'articulation entre les différentes idées qui émergent dans le *kilvèj*.

- 21 Une première idée est de rappeler ou cristalliser l'ordre du monde, de telle sorte que puisse s'exprimer l'orientation idéale de ses composants les uns par rapport aux autres. Cette mise en scène d'un univers ordonné est élaborée parallèlement à la préparation de différents plats rituels. Mieux encore : c'est l'octroi différencié d'un type d'aliment particulier qui assigne à chacun sa place dans la trame rituelle. Trois préparations culinaires sont réalisées dans ce but : un plat de graisse, un autre d'oseille, et enfin un dernier de viande. La graisse (*èlègi*) est extraite, comme indiqué plus haut, des os de renne concassés puis bouillis. D'abord obtenue sous forme liquide, elle est ensuite mélangée à de la neige et battue en beurre. C'est sous cette forme solide que la graisse sera offerte aux figurations anthropomorphes d'esprits protecteurs (*gičgi*). L'oseille est destinée aux rennes, qui la consomment sous forme de pâte²⁶. Les feuilles sont récoltées en automne, et conservées jusqu'au printemps où elles sont cuites dans l'eau chaude puis écrasées. Enfin, la viande constitue le plat de résistance qui sera servi aux humains. À la différence d'autres événements rituels, seules des poitrines de renne (*mačvèlgyn*) — auxquelles sont encore attachés l'appareil reproducteur (avec la fourrure) et l'appareil vocal (cou, œsophage, langue, maxillaire inférieur) — doivent être préparées lors du *kilvèj*²⁷. Bien que de nature différente, ces trois plats présentent un trait commun : ils ne peuvent être consommés rituellement que sous une forme émincée, appelée *inèlvèt*, et qui caractérise toutes les offrandes de nourriture effectuées dans un tel contexte.
- 22 La distribution des aliments intervient dans les deux séquences centrales du rite qui ont lieu le deuxième jour peu avant midi, soit exactement au milieu de son déroulement temporel. Ces séquences correspondent à deux sorties successives de toutes les personnes présentes hors de la *jaraja*, lors desquelles il est requis de réaliser un tour complet autour de la tente, en file indienne et dans le sens du soleil. Durant la première sortie, chacun dispose d'une large cuillère en bois dans laquelle est disposé un peu de graisse, de viande et d'oseille qu'il s'agit de lancer par petites poignées alternativement sur la toiture en peaux de la tente et sur le sol de la toundra. La seconde sortie est quelque peu différente : les officiants principaux, qui sont toujours les femmes de l'unité organisatrice, se placent à l'arrière de la tente où se trouvent également les *gičgi* et le troupeau de rennes domestiques constitué de substituts en branches de saule. Debout entre la tente et les « rennes de bois », les femmes distribuent sous la direction de la maîtresse de tente les trois plats à leurs destinataires respectifs. Dans l'ordre, elles nourrissent d'abord les rennes (oseille) et les figurations d'esprits (graisse), puis les humains qui défilent derrière le troupeau et doivent saisir la viande par-dessus l'amas de branches²⁸. Ces deux séquences fondamentales et hautement ritualisées sont marquées par l'identification partielle des humains au renne : ces derniers produisent en effet des sons de gorge identiques à ceux qu'ils réalisaient dans le corral pour attirer les femelles vers la sortie. Ces sons de gorge à caractère imitatif sont émis au moment de lancer l'offrande (*inèlvèt*) contenue dans les cuillères lors de la première sortie, puis une nouvelle fois lors de la seconde sortie, au moment de saisir la viande. Dans ces instants précis, il s'agit de « chanter » ou

d'« imiter » (*aŋaŋzjak*), autrement dit de reproduire par la voix une parole animale apprise dans les campements.

- 23 La deuxième idée essentielle du *kilvèj* est qu'au delà de l'offrande d'une nourriture différenciée selon les destinataires et signifiant à chacun sa position dans le monde, d'autres actions sont en mesure d'assurer la circulation d'une substance nommée *uzizit* (« force », « chaleur »), contenue dans chaque manifestation du vivant mais aussi dans les aliments en phase de préparation. Ces actions sont d'ordre ludique et peuvent prendre plusieurs expressions en marge des séquences centrales que constituent les sorties : course de rennes²⁹, danse, chant et jeu de tambour. L'imitation émerge à nouveau comme un élément central dans ces performances, mais elle diffère de la forme gutturale qui apparaissait lors des sorties : ce sont les mouvements du corps dans les chorégraphies qui sont censés reproduire des conduites animales particulièrement remarquables pour celles et ceux qui les exécutent. Quant au chant produit lors de telles séances de jeux, il est cette fois de nature proprement humaine, en ce sens que ce sont les mélodies individuelles sans parole (*qulikul*) qui sont entonnées au rythme du tambour. Le caractère imitatif a dans ce cas une autre portée : il ne s'agit plus de reproduire une parole animale, mais sa mélodie propre ou celle d'un membre défunt de la famille dont le souvenir est alors renforcé le temps d'un chant. Cette performance est du même ordre que le marquage des rennes puisqu'elle signale l'appartenance à une unité domestique dont les expressions musicales individuelles présentent, à l'instar des marques génériques greffées sur son cheptel, des tonalités identiques.
- 24 Pour tenter de saisir les relations qu'entretiennent dans le *kilvèj* les séquences centrales (les sorties) avec les séquences marginales (les jeux), l'imitation *par la voix* d'un son animal avec l'imitation *par le mouvement* de conduites animales, et pour tenter de mettre au jour la manière dont s'articulent entre elles ces deux orientations principales du rite (apparues à l'intérieur du corral), il convient maintenant de suivre d'un peu plus près encore les progressions successives des participants autour de la *jarāŋa*, ainsi que les performances ludiques qu'ils réalisent avant, pendant et après la préparation des aliments.

La danse à l'horizon du renne : jeux de tambour et jeux de jambes

- 25 Si la distinction proposée ci-dessus semble bien recouper une opposition entre les séquences centrales et les séquences marginales dans la temporalité du rite, les éléments qu'elles mettent en scène semblent en revanche d'égale importance. Dans les deux cas, ces éléments peuvent être considérés comme « focalisateurs » dans le sens proposé par P. Smith³⁰. Cependant, dans le cas de l'imitation par la voix d'une conduite animale, la focalisation s'opère sans l'aide du tambour (*zjazjaj*), alors que cet instrument est étroitement lié à l'acte chorégraphique et mélodique. Ce qui différencie la danse du chant lors du *kilvèj* n'est donc pas l'usage que chacun fait du tambour, mais le fait que les chorégraphies sont réalisées uniquement le deuxième jour du rite, à un moment de grande affluence (peu après les sorties et la prise des repas). Or, le rite commande avec insistance, à travers les exhortations des femmes surtout, de « chanter [les mélodies] » (*qolezjavak*) non seulement en accompagnement des danses, mais également au soir du premier jour, lorsque aucun invité n'est encore présent sous la tente hôte.

- 26 Ces sessions de chant et de tambour tenues en comité restreint s'inscrivent dans le cadre de deux autres séquences clés. La première correspond à l'animation inaugurale des figurations d'esprits protecteurs au crépuscule du premier jour du rite, et constitue le début effectif de toute la trame : pour que les gardiens puissent veiller sur les rennes appartenant aux membres de la tente, il est en effet nécessaire de (ré)animer ces figurations lors de chaque *kilvèj*³¹, puis de les nourrir périodiquement tout au long de l'année avec du sang ou de la graisse de renne ; les braises incandescentes obtenues par l'animation de ces figurations sont ensuite jetées dans le feu central de la *jaraga*, dont les pouvoirs protecteurs sont alors sensiblement accrus³². La seconde correspond au début du processus de cuisson des poitrines au matin du deuxième jour, soit peu avant l'arrivée des premiers invités. Dans les deux cas, il s'agit de chauffer (*uzizik*) le tambour auprès des flammes du foyer avant d'en jouer, de telle sorte que cet instrument puisse produire un timbre clair et favoriser la « respiration familiale », c'est-à-dire assurer et catalyser la circulation de la chaleur (*uzizit*) nécessaire au renouvellement de la vie. Le jeu (*uzizičvet*) de tambour apparaît donc étroitement lié au transport de chaleur ou de force vitale, et participe à un processus général de réchauffement domestique commencé avec la réanimation des figurations d'esprits protecteurs par leur allumage. Dans cette perspective, la revitalisation du foyer domestique la veille au soir s'articule clairement avec la cuisson des poitrines le lendemain matin : ce sont les flammes du foyer central de la tente, dans lesquelles ont été versées les braises régénératrices extraites des figurations (fondant littéralement les membres individuels de l'unité de parenté invitante dans une même source d'énergie), qui transforment la viande crue (*kinuŋjy*) en viande bouillie (*ititkinuŋjy*). Et le tambour est un allié de choix dans ce transfert d'énergie : sa circularité assure et signifie la préservation de l'*uzizit* à l'intérieur d'un circuit fermé, et sa membrane vibrante, toujours orientée vers le foyer, diffuse en retour cette chaleur essentielle à travers le souffle de la respiration domestique qu'il propage.
- 27 Les séances de danses et de chants mélodiques qui interviennent après les sorties laissent entrevoir un certain nombre de différences par rapport aux précédentes. C'est premièrement la dimension festive de ces performances réalisées devant une importante assistance qui contraste avec l'intimité des jeux musicaux exécutés la veille. À ce propos, les femmes — qui maîtrisent l'essentiel du savoir-faire rituel — expliquent que le *kilvèj* n'est réussi et efficace que si les invités repartent chez eux avec la sensation d'un trop-plein de nourriture et de jeux. Deuxièmement, ces séances d'après-repas fournissent l'occasion de chanter la mélodie de personnes défuntes de la lignée, ce qui n'est pas le cas la veille lorsqu'il s'agit d'animer les figurines appartenant aux vivants. Enfin troisièmement, l'exécution de danses à caractère imitatif finit de transformer l'après-midi du deuxième jour en un moment particulier.
- 28 Il faut attendre le service du thé en fin de repas pour que les premiers danseurs prennent le tambour individuellement ou par petits groupes de deux ou trois. Premières danseuses devrait-on dire, puisque ce sont encore une fois les femmes qui assurent la transition entre une séquence rituelle et la suivante. Deux règles apparaissent incontournables pour celui ou celle qui choisit de se lever et de rejoindre la petite scène coïncée entre l'entrée, la tenture en peaux, et les perches enchevêtrées : celle de revêtir une robe traditionnelle en cuir chamoisé (*KUXLIANKA*) si cela n'est pas déjà fait, et celle de se saisir du tambour (*zjazjaj*) sans lequel personne n'est apte à danser. En ce qui concerne la contrainte instrumentale, elle met en relief le lien

indissociable existant entre la danse et la musique (l'inverse n'est pas forcément vrai) : le danseur produit un rythme, le sien, reconnaissable comme l'est sa mélodie personnelle, et calque ses motifs de danse sur la rythmique produite par lui-même³³.

- 29 La contrainte vestimentaire illustre quant à elle une relation plus paradoxale, celle mettant en rapport le positionnement du danseur et celui de l'auditoire. En effet, il n'est pas rare que le danseur réalise une partie importante de sa performance dos à l'assistance, ou plus exactement en tournant sur lui-même (pas obligatoirement dans le sens du soleil) de telle sorte qu'il ne voit pas toujours les spectateurs. Mais peu importe à vrai dire, puisque l'important ici semble être que ceux-ci puissent voir le danseur (et non l'inverse), et observer le pan arrière de sa robe bouger, s'animer pourrait-on dire, sur son corps en mouvement. C'est un point important : si le danseur ne tourne pas sur lui-même, on le lui demandera expressément (« Tourne-toi et montre-nous comment tu dances ! » entend-on dans l'assistance). Cette attitude interventionniste s'explique par le fait que le vêtement en cuir de renne est envisagé comme une sorte de seconde peau amovible³⁴, constituant avec le corps du danseur un véritable continuum. Au niveau chorégraphique, les mouvements de la robe lors d'une danse sont censés traduire le caractère, la personnalité de celui ou celle qui la porte sur ses épaules (calme, agité, pressé, retenu ou timide, enthousiaste). Et le large pan arrière de la robe, avec ses nombreuses décorations orientées de préférence vers l'assistance, représente la meilleure surface de lecture pour décoder la danse, une partie de la danse tout au moins, celle qui renvoie à l'assistance le rythme intérieur, le caractère rythmique du musicien-danseur.
- 30 Dans la perspective qui nous intéresse plus spécialement ici, les gestes et les postures corporelles du danseur qui font naître les mouvements de sa robe, ses « techniques du corps » comme les appelait Marcel Mauss (Mauss [1936] 1950, pp. 365-387), sont particulièrement révélatrices d'une certaine conception de l'imitation chorégraphique chez les Tchouktches, les Koriaks et les Évènes d'Atchaïvaïam. Il convient tout d'abord de noter ceci : parmi les postures, attitudes et comportements imités du règne animal, ceux du renne sont à ce jour les plus nombreux. Les conduites les plus fréquemment reproduites sont l'action de gratter la neige pour dégager des lichens, l'attitude de marche, de trot et de course, et le combat entre deux mâles en période de reproduction. Avant de se demander comment ces postures sont reproduites « à l'identique » par ou sur le corps des danseurs et des danseuses, un second point mérite d'être mentionné : les attitudes sélectionnées mettent toutes en avant des aspects comportementaux dans lesquels le renne ne dépend pas de l'homme. Personne ne cherche à imiter le renne prisonnier du lasso, ni le renne courant dans « le mauvais sens » à l'intérieur du corral, ni même le renne mis à mort, marqué ou attelé³⁵. Au contraire, l'imitation chorégraphique vise à reproduire l'image en mouvement d'un renne indépendant, se déplaçant à son rythme, se nourrissant par lui-même et assurant sa reproduction par le combat entre mâles dominants. En d'autres termes, ce n'est pas le renne d'élevage, domestiqué ou semi-domestiqué, qui est dansé lors du *kilvèj*, mais le renne *libre de ses mouvements*.
- 31 Au niveau chorégraphique, cette affirmation de liberté s'exprime d'abord par l'usage varié que le danseur ou la danseuse fait de ses jambes³⁶. Il peut chasser une jambe après l'autre devant soi (marcher, courir) et la ramener à lui en faisant glisser sur le sol la pointe de son pied (gratter la neige pour trouver de la nourriture) ; sauter à faible hauteur en croisant les deux jambes dans un même bond, l'une lancée vers l'arrière

avec le cou-de-pied se posant sur le sol, l'autre tendue légèrement devant soi avec appui au niveau du talon (trotter) ; ou encore chasser une jambe de côté en écartant largement les pieds, puis en les resserrant avant une gnuflexion parallèle (écartement des pattes avant de se coucher ou d'uriner). C'est donc essentiellement le bas du corps qui est utilisé dans la danse pour imiter le renne lorsqu'il s'agit de reproduire un déplacement (marcher, courir, trotter en bondissant) ou une attitude plus statique mais nécessitant l'usage des pattes (gratter la neige à un endroit précis). En principe, ce sont les hommes qui reproduisent dans leur danse ce type de comportement, mais il arrive aussi que des femmes réalisent de telles figures. Elles le feront d'autant plus volontiers que leur nom autochtone comprend une référence explicite au renne. Ainsi, une femme qui se nomme *Kojalkot* (« Renne-qui-se-dresse ») dansera de préférence en imitant le renne, mode d'exécution chorégraphique à tendance masculine, alors qu'une autre nommée *Kèlkak* (« Coquillage ») réalisera plutôt ses performances chorégraphiques, comme la plupart des femmes, pieds et jambes serrées, avec flexion verticale plus ou moins prononcée des deux jambes, puis extension du corps jusqu'à la réalisation d'un très petit saut, presque imperceptible. Elle se déplacera très légèrement sur sa gauche ou sur sa droite entre chaque saut, tout en accompagnant son déplacement latéral d'un léger déhanchement orienté dans la direction choisie. Cette dernière manière de danser est strictement féminine et se dit en *čavčuven poqimčavyk* (« bouger [les] hanches »). Bien que son caractère sensuel soit reconnu par tous, l'imitation est loin d'en être absente puisque des figures identiques à celles décrites plus haut sont ponctuellement insérées dans la performance élaborée par les danseuses, et que le petit saut lui-même, bien que cela ne soit jamais explicité clairement, semble évoquer les bonds à deux pattes du corbeau (autre figure animale marquante), ou du lagopède des saules.

- 32 La panoplie de figures chorégraphiques dont disposent les femmes semble d'autant plus diversifiée par rapport à celle des hommes qu'elles ont l'exclusivité d'une performance particulière, nommée *ejnèčit* (« sons du rut »)³⁷. Bien qu'explicitement envisagée comme une manière de danser (*mlavyk*) au même titre que d'autres types de manifestations chorégraphiques, le mode d'exécution par lequel est réalisé l'*ejnèčit* comporte deux traits qu'il est le seul à posséder : premièrement celui de n'utiliser que la partie supérieure du corps (bras, visage et cou/gorge), et deuxièmement celui de combiner une dimension sonore avec une dimension corporelle. Concernant les figures chorégraphiques, le principe est de reproduire au niveau facial les coups de tête d'un mâle au combat. Les danseuses imitent ainsi les saccades frontales d'un renne dont les bois s'entremêlent avec ceux de son rival, en donnant à leur visage des traits asymétriques : le menton et la lèvre inférieure sont tirés vers la droite en même temps qu'est fermé l'œil gauche, et vice-versa. La tête de la danseuse reste droite (même si son cou balance légèrement d'un côté à l'autre), et c'est donc exclusivement l'orientation qu'elle donne aux mouvements de son menton et de sa bouche, de même que l'œil qu'elle ferme, qui signalent et donnent à voir les enchaînements des coups de cornes portés par le renne à son rival lors du combat. Au moment précis où la danseuse fait signe avec son visage de frapper un adversaire imaginaire (l'*ejnèčit* se danse en solo), elle produit par ailleurs un motif sonore visant à imiter les sons gutturaux que les rennes émettent en combattant lors du rut ou en se débattant face aux éleveurs dans le corral. Enfin, les balancements des bras et des mains, rendus libres par l'absence de tambour³⁸, renforcent encore cette idée de lutte puisque la danseuse fait s'entrechoquer ses poings serrés devant elle à un rythme régulier.

- 33 Ces quelques exemples permettent de s'interroger sur les processus à l'œuvre dans l'élaboration des principaux types de performances chorégraphiques en contexte rituel. Il est ainsi apparu que chaque conduite du renne envisagée comme particulièrement remarquable (et donc transférable dans la danse) est associée dans un premier temps à la partie morphologique de cet animal qui la supporte en priorité : les pattes pour les déplacements et la recherche de nourriture, le chef (avec la gorge) pour le combat. Puis, une seconde association est réalisée entre une conduite donnée et un mouvement censé l'évoquer de manière particulièrement évidente (la patte postérieure tendue vers l'avant et l'autre pliée vers l'arrière pour le trot, l'asymétrie forcée du visage pour le combat, etc.). L'opinion plusieurs fois entendue qu'un mouvement animal donné pouvait être reproduit exactement à l'identique dans une danse, c'est-à-dire sans que la morphologie humaine soit un obstacle ou une contrainte dans l'exécution de ce mouvement, nous invite à considérer le principe de l'imitation dans les chorégraphies des éleveurs d'Atchaïvaïam comme une sorte de transfert métonymique, par le biais duquel *un* mouvement d'*une* partie du corps de l'animal peut être reproduit *tel quel* par la partie du corps qui lui correspond chez l'humain. Ainsi, le principe essentiel qui régit l'imitation chorégraphique semble être ici celui de la correspondance isomorphique entre l'ensemble des mouvements animaux et l'ensemble des mouvements humains.
- 34 Cette idée d'équivalence n'est pourtant pas celle qui régit les relations entre les éleveurs et les rennes hors du contexte rituel. Lors des travaux dans le corral notamment, les rennes sont maintenus verbalement et physiquement dans un état de dépendance et de soumission vis-à-vis des pasteurs qui en ont la garde jour et nuit. Il est significatif à ce propos de constater que les aspects techniques de l'élevage du renne (prise au lasso, attelage, marquage, abattage, etc.) ont été transposés avec passion dans les chorégraphies des groupes de danse folklorique régionaux, alors qu'ils sont absents du répertoire rituel tel qu'il apparaît lors du *kilvèj*. L'accent ici n'est pas mis sur l'imitation de conduites qui résultent d'un traitement manuel des rennes, mais de celles qui découlent d'une connaissance plus générale et d'un savoir-faire plus global (nomadiser à la recherche de bons pâturages, engraisser les rennes, maîtriser l'art du dressage, etc.). « Un bon renne, affirment les éleveurs, est un renne gras et un renne qui court. » Transposés dans la danse, ces attributs correspondent aux différentes conduites reproduites : gratter la neige pour se nourrir et devenir gras ; marcher, trotter, courir pour se déplacer vite et loin. Telles sont les qualités (avec celle de combattant) qui plaisent aux humains et aux esprits protecteurs, amateurs les uns comme les autres de viande, de courses, de luttes et surtout de danses, tant celles-ci donnent à voir une copie parfaite de ces attributs vitaux élémentaires.
- 35 La figure du renne qui émerge lors du *kilvèj* à travers les danses des uns et des autres atténue donc la relation éleveur/bétail, puisque ces performances chorégraphiques brisent la verticalité des rapports de domination et instaurent l'horizontalité des rapports d'équivalence, dans lesquels l'humain se voit comme un substitut possible du renne. Ce jeu chorégraphique de la substitution permet de mettre en relief la vitalité des rennes en agissant comme eux. Mais en deçà ou au delà de leur pouvoir évocateur et diffuseur d'un principe vital élémentaire correspondant à quelque chose comme le mouvement animé (au sens de « chaud », « vivant »), les danses réalisées lors du *kilvèj* sont aussi un moyen de rappeler les différences avec les invités venus d'ailleurs. Car si les motifs chorégraphiques sont intrinsèquement les mêmes chez les danseurs ou

danseuses invitants et invités, leur réalisation en revanche, c'est-à-dire essentiellement l'amplitude avec laquelle ces motifs sont exécutés, donne à voir des nuances intra- et inter-villageoises. En regardant danser un parent d'un village voisin dont les appuis au niveau des jambes sont beaucoup plus prononcés qu'ils n'ont coutume de l'être dans le village des hôtes, les anciens affirment que « c'est comme ça qu'ils dansent là-bas ». La danse apparaît ainsi comme un opérateur de distinction individuel et communautaire lorsqu'il s'agit de décoder le caractère chorégraphique et l'origine villageoise du danseur, et comme un opérateur d'analogie lorsqu'il s'agit d'orienter la relation symbolique renne/humain dans un rapport de substitution. Dans les deux cas cependant, l'opérateur agit ou intervient sur le plan de l'horizontalité (spatiale et symbolique). Enfin, la danse rappelle de manière particulièrement explicite aux uns et aux autres leurs droits et leurs devoirs dans le système d'alternance rituel évoqué plus haut : puisque la danse (comme le jeu de tambour) participe d'un processus de distribution de force vitale dont l'octroi aux différentes familles élargies est désormais différé dans le temps et dont le bénéficiaire exclusif est l'unité domestique hôte, les membres de celle-ci devront, l'année suivante, danser ailleurs en qualité d'invités.

Le chant mélodique comme réminiscence vocale des ancêtres

- 36 La danse invoque donc la figure du renne lors du *kilvèj*. Mais qu'en est-il du chant mélodique (*qulikul*) exécuté au même moment ou peu après les chorégraphies ? Deux cas de figure peuvent être observés en fonction des aptitudes du chanteur ou de la chanteuse. Les individus dont la mélodie est « déjà sortie [hors] de l'âme » (spontanément et à n'importe quel moment de l'existence) la font entendre soit en accompagnement d'une performance chorégraphique, soit en marge de celle-ci. En revanche, ceux qui ne possèdent pas encore de mélodie propre sont en principe confinés dans un rôle d'auditeur, et les performances vocales qu'ils réalisent en dansant se restreignent souvent à l'émission de motifs très simples (« hék ! hék ! »). Théoriquement, ils auraient la possibilité de chanter la mélodie d'un autre (celle d'un ami ou d'un défunt), mais dans les faits ils s'en abstiennent généralement et laissent ce soin aux personnes de l'assistance qui maîtrisent le cumul des performances. Si l'âge et le sexe ne sont pas déterminants dans l'exécution des chants mélodiques, il faut relever néanmoins que les *BABUŠKA* (« grands-mères ») sont de loin les plus actives dans la production de ces mélodies et dans le jeu de tambour. Après avoir chanté une première fois en dansant, elles s'asseyent autour du feu central où elles réitèrent leurs performances vocales tout en battant le tambour, mais de manière plus forte et plus soutenue : durant de longues minutes leurs chants remplissent totalement l'espace sonore de la *jarāṇa* qui se vide alors d'une partie de l'assistance. Parmi les plus jeunes surtout, certains avouent être un peu gênés, voire effrayés, par la puissance monocorde et « hypnotique » des mélodies produites par leurs grands-mères et leurs mères en contexte rituel.
- 37 De manière générale, le fait que la mélodie d'un ancêtre de la lignée soit parfois entonnée peut répondre à plusieurs motivations : la nécessité de se souvenir d'un défunt en chantant la mélodie qui fut la sienne, le simple plaisir de chanter un air apprécié de tous, le besoin de chasser une angoisse, une douleur ou encore un mauvais rêve. Ce sont essentiellement les deux premières raisons qui poussent les femmes à

exécuter la mélodie de leurs aïeux à cet instant du rite³⁹, spécialement si la famille qui reçoit a perdu l'un des siens depuis le *kilvèj*⁴⁰ de l'année précédente. Dans un tel cas de figure, les grands-mères expliquent que chanter la mélodie d'un parent mort (récemment) facilite le processus de deuil parmi les vivants et favorise le départ irréversible du défunt vers « l'autre côté » : en exécutant le chant mélodique du défunt à sa place, ses proches le traitent comme un mort en instance d'intégration dans sa nouvelle société (et non pas comme un mort en partance). Cependant, les ancêtres sont invoqués par leurs mélodies même si l'unité domestique hôte n'a pas connu de décès, ce qui laisse envisager qu'ils participent de toute manière à ce rite de renouvellement de la vie. La portée de leur présence peut être estimée à la lumière du traitement crématoire que les Koriaks et les Tchouktsches du Nord-Kamtchatka réservent à leurs morts⁴¹. À Atchaïvaïam, non seulement les défunts sont brûlés selon des règles très strictes, mais leur incinération a lieu sur la colline protectrice des familles autochtones, située près de la bordure résidentielle nord et nommée ŠAMANKA (« la chamane »). Les esprits des morts se mêlent ainsi avec celui de la colline qui surplombe le village, et ils dispensent avec elle de la prospérité en échange d'actions ostentatoires à leur égard (sacrifices de rennes, jeux, offrandes de nourriture, etc.). Le fait de reproduire la mélodie des morts durant une séance commune de danse, de chant et de jeu de tambour censée assurer un gain d'*uzizit* laisse supposer qu'en invoquant la figure des ancêtres, les humains attendent d'eux qu'ils leur octroient de la chaleur vitale.

- 38 Un autre élément permettant d'éclairer la place que les ancêtres occupent dans le *kilvèj* est donné par la similitude pouvant exister entre deux mélodies appartenant à des membres d'une même famille élargie, mais séparés l'un de l'autre par plusieurs générations. Le rappel des aïeux par le chant permet donc aussi de se situer dans une généalogie dont les degrés successifs entretiennent entre eux des correspondances (mélodiques, rythmiques, nominales) : une mélodie resurgit ainsi après plusieurs sauts de générations et remémore l'identité de ceux ou celles qui l'ont découverte successivement. Ce second aspect permet de considérer le chant mélodique comme un puissant marqueur d'appartenance : les contours harmoniques de la mélodie sont des éléments fiables d'identification du chanteur, mais aussi de l'unité domestique à laquelle il appartient. Un rapprochement avec le système de marquage des rennes dans le troupeau privé semble ici s'imposer, puisque l'on se souvient que les couleurs des pendants et les formes des entailles évoquaient aussi une double appartenance (à un individu et à une unité de parenté élargie), et que ces marques recréaient de la même manière des filiations distinctes dans le troupeau privé. Ces deux systèmes de marquage laissent donc entrevoir des parallélismes dans la manière d'orienter les humains et les rennes vers leur tente de rattachement : dans un cas ce sont les tonalités mélodiques qui signalent l'orientation, dans l'autre ce sont les couleurs des pendentifs et les formes des entailles. Mais en fin de compte, les deux types de marques semblent en mesure — là encore — de se substituer les unes aux autres, puisque les filiations des humains et celles des rennes suivent toujours des directions parallèles : marquer les uns, c'est simultanément signaler la position des autres dans une généalogie commune. De la même manière, le *qozjavgèvył'yn* (« [pasteur qui] regarde les rennes ») invite systématiquement les familles ne possédant plus qu'un cheptel restreint à organiser de beaux *kilvèj*, remplis de danses et de chants. Comme si, à défaut de pouvoir marquer des rennes que l'on ne possède plus, le marquage mélodique pouvait servir de substitut dans l'affirmation et le renouvellement de la vie.

« Chanter comme » ou l'émission gutturale d'une parole médiatrice

- 39 Le type de relations que les humains font prévaloir lors du *kilvèj* en marge des sorties dépend donc du mode de performance choisi pour l'exprimer : dans le cas de la danse, les correspondances avec le renne sont envisagées sur le plan de l'horizontalité entre des postures et des conduites intrinsèquement équivalentes ; dans celui du chant mélodique, elles s'orientent sur le plan de la verticalité, faisant appel à des ancêtres autonomes mais partageant avec leurs descendants un ancrage identique le long d'une généalogie commune (exprimé entre autres par des réminiscences de motifs mélodiques). En fonction des impératifs, le chant mélodique apparaît comme un marqueur de prospérité particulièrement puissant, mais c'est bien son articulation avec la danse dans une même séance qui confère aux séquences d'après-repas toute leur portée et leur efficacité symbolique.
- 40 Les séquences centrales du *kilvèj* — les sorties décrites plus haut — offrent un cadre d'expression particulièrement éclairant pour saisir la nature de cet emboîtement entre la danse (le mouvement) et le chant (la voix). En effet, ces deux circumambulations successives réalisées par les invités à la suite de leurs hôtes ne présenteraient qu'un caractère strictement ostentatoire si tous les participants ne produisaient pas au moment de lancer le contenu de leurs cuillères un son de gorge identique à celui émis lors de la danse *ejnèčit*. Mais alors que cette danse faciale est exclusivement féminine, les hommes et les enfants doivent eux aussi « parler comme le renne » en tournant autour de la *jaraja*. S'ils s'en abstiennent, les officiantes les exhortent à le faire au moment nécessaire : « Parle ! Parle ! » s'entendent dire les récalcitrants avant de boucler leur procession circulaire. Qu'est-ce à dire ?
- 41 Pour autant que les motifs sonores produits par la gorge soient envisagés au moins partiellement comme des gestes (de vie) — ce que nous permet d'avancer l'exemple de l'*ejnèčit* — et que les motifs de danse correspondent à des conduites emblématiques du « bon renne », alors la performance réalisée au moment des deux sorties possède un caractère gestuel hybride, à mi-chemin entre l'usage chorégraphique et l'usage vocal du corps. En d'autres termes, si une procession peut être envisagée comme une sorte de forme élémentaire de danse rituelle⁴², les deux progressions circulaires du *kilvèj* peuvent également être considérées comme des formes élémentaires du chant. À vrai dire, les sorties tiennent sans doute un peu des deux : ni entièrement mouvement chorégraphique, ni uniquement geste vocal, ces séquences donnent lieu à des performances hybrides. Ce qu'elles ne produisent pas en revanche, c'est la dimension mélodique qui caractérise d'autres phases du rite et qui invoque la figure des ancêtres. Une distinction importante existe donc entre une manière de chanter produisant une mélodie humaine, signifiante pour les vivants et les morts (*qolezjavak*, « chanter [une mélodie] »), et une autre (re)produisant une parole gutturale animale (*aŋaŋzjak*, « chanter comme »). Lorsque les officiantes exhortent leurs invités à « parler », elles leur rappellent la nécessité de chanter la parole du renne durant les sorties, autrement dit d'imiter avec la gorge un son assimilé à un élément de langage et permettant de médiatiser la communication entre les humains et les rennes. Le rapport symbolique que les participants établissent avec la figure du renne en agissant ainsi porte lui aussi les signes d'un chevauchement : la relation n'est plus aussi équivalente qu'elle l'était dans la danse — entre autres raisons parce que les humains consomment le produit

carné de l'élevage au moment de leur second passage autour de la tente —, mais à l'opposé elle n'est pas aussi hiérarchisée que lors des travaux du corral (où les éleveurs aimaient affirmer leur supériorité), car le fait de produire un chant guttural et non vocal permet aux participants de s'identifier partiellement à un renne.

- 42 C'est donc la combinaison simultanée des différents gestes susceptibles d'engendrer la vie (produire une parole gutturale, marcher/progresser, et nourrir le monde) qui assure un degré maximal d'efficacité aux deux sorties rituelles. Si l'on ajoute que cette performance hybride est réalisée en se déplaçant autour de la *jaraŋa* dans le sens du soleil, sa dimension totale est encore plus évidente⁴³. Ce caractère idéal atteint sans doute son degré maximal lors des sorties : hommes, esprits protecteurs et rennes se rencontrent dans une ronde rituelle où l'emplacement de chacun (la place des différents acteurs dans l'espace pragmatique du rite et dans sa topographie symbolique) est assigné par le type de nourriture qu'il reçoit ou qu'il donne. Au contraire des séquences suivantes où les positions des uns et des autres peuvent s'intervertir par le jeu de la substitution chorégraphique, les sorties figent un ordonnancement des êtres et des choses qui renvoie l'image d'un monde parfaitement orienté. Seule la réalisation par les participants humains de ce son de gorge particulier leur permet d'agir comme des rennes. Mais cette parole rituelle est plus proche d'une définition *stricto sensu* de l'imitation (chercher à faire comme, chercher à reproduire) que l'est le geste chorégraphique (transférer une conduite animale sur le corps d'un danseur), et elle engendre par conséquent une distance irréductible entre l'imitateur et l'imité que ne connaît apparemment pas la danse⁴⁴.
- 43 Tout comme les différentes séquences du *kilvèj*, les actes et les performances qui les composent sont complémentaires et s'articulent entre eux : l'imitation d'une parole animale intervient dans deux séquences qui mettent en scène un tableau du monde idéal mais éphémère et s'inscrit dans l'ordre du discontinu ; l'imitation-substitution par la danse et le chant mélodique intervient dans différentes séquences qui encadrent les sorties, et dans lesquelles l'essentiel n'est plus de mettre en scène l'univers de l'élevage tel qu'il doit être, mais de gagner l'*uzizit* nécessaire à la prospérité de l'unité invitante, et indispensable pour assurer sa survie ou sa pérennité dans l'ordre du continu. À un niveau différent, les performances réalisées lors du *kilvèj* mettent en évidence l'importance de la corralisation dans le processus du renouvellement de la vie. La mise à l'écart des rennes femelles à la fin de l'hiver, l'éclatement en trois parties du troupeau et sa réunification peu après les naissances des faons et le *kilvèj* printanier, les courses de rennes organisées durant cette période sont autant d'événements qui motivent la grande réunion annuelle du corral. Ce rassemblement ne prend fin qu'après le *kilvèj*, lorsque les invités quittent le village et que les *ČASTNIKI* rejoignent le troupeau privé avec une part de chaque aliment rituel qu'ils devront consommer dans leur campement. L'ensemble topographique où se situe cette rencontre est apparu multiforme (toundra, centre et bordure du village, espace rituel, corps). Il est surtout fondamentalement mouvant : les déplacements humains balisent et relient entre eux les différents secteurs de cette topographie elle-même mobile, la corralisation ne se tient jamais au même endroit, l'espace circulaire du corral est une arène de lutte facilitant l'éclatement du troupeau, la carte des bordures villageoises qui accueillent le *kilvèj* est modifiée chaque année, et le rite lui-même est apparu comme un opérateur de déplacements et de mouvements.

- 44 Cette mouvance élémentaire du monde, bien qu'elle porte en elle-même les germes de la vie, doit être ponctuellement maîtrisée, ou freinée. C'est ce que font les éleveurs en convergeant vers un endroit fixe où ils construiront le corral, ralentissant pour quelque temps la transhumance, puis en éloignant les rennes femelles pour les maintenir dans un état statique et calme avant les mises bas. De même, cette tendance émerge clairement des performances rituelles pastorales : au delà de leur mouvance propre (tourner autour de la tente, danser, jouer du tambour, produire un son de gorge, cuire, etc.), celles-ci visent aussi à baliser un espace pragmatique et symbolique par le marquage ponctuel de certains repères facilitant l'orientation. Ces repères concernent à la fois le corps des différents acteurs (humains, rennes, figurations d'esprits anthropomorphes), leur positionnement et leur rôle dans la spatialité et la temporalité du rite (en fonction de l'âge, du sexe, du statut, du nom, de la mélodie, de la manière de danser, de la catégorie d'êtres, etc.), le seuil au delà duquel les chevauchements de positions ne sont plus possibles, et enfin la place qu'occupe le *kilvèj* par rapport à la corralisation et à l'ensemble du calendrier rituel contemporain.

BIBLIOGRAPHIE

Bogoras, V. G.

[1904-1909] 1975 *The Chukchee*, The Jesup North Pacific Expedition 7 (New York, AMS Press).

Fabre Vassas, Claudine

2000 La danse traversière, *Terrain*, 35, pp. 5-22.

Hamayon, Roberte

1995 Pourquoi les « jeux » plaisent aux esprits et déplaisent à dieu, in G. Thinès et L. de Heusch (éd.), *Rites et ritualisation* (Paris/Lyon, Vrin/Institut interdisciplinaire d'études épistémologiques), pp. 65-100.

Jochelson, Waldemar

[1908] 1975 *The Koryak*, The Jesup North Pacific Expedition 6 (New York, AMS Press).

Mauss, Marcel

[1936] 1950 Les techniques du corps, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris, PUF), pp. 364-386.

Plattet, Patrick

2002a Les cuirs du mort. Traitement du corps et manipulation des vêtements funéraires chez les Čavčuvén du Nord-Kamtchatka, in S. Beyries et F. Audoin-Rouzeau (éd.), *Le travail du cuir de la préhistoire à nos jours* (Actes des XXIIe rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes, 18-20 octobre 2001)(Antibes, Éditions APDCA), pp. 159-174.

2002b La course des deux bois du renne. Commentaire ethnologique d'une photographie de terrain, *Ethnographiques.org* [en ligne], 2 :

<http://www.ethnographiques.org/documents/article/ArPlattet.html>

2005 Le double jeu de la chance. Imitation et substitution dans les rituels chamaniques de deux populations rurales du Nord-Kamtchatka (Fédération de Russie, Extrême-Orient sibérien) : les

chasseurs maritimes de Lesnaia et les éleveurs de rennes d'Atchaïvaïam. Thèse de doctorat de l'Université de Neuchâtel et de l'École pratique des Hautes Études de Paris. Consultable sur le site des cyberthèses de l'Université de Neuchâtel :
http://www.unine.ch/biblio/bc/theses_pdf/these_PlattetP.pdf

Rethmann, Petra

2000 *Tundra Passages. History and Gender in the Russian Far East* (University Park, Md., Pennsylvania State University Press).

Smith, Pierre

1979 Aspects de l'organisation des rites, in M. Izard et P. Smith (éd.), *La fonction symbolique : essais d'anthropologie* (Paris, Gallimard).

Stebnickij, C. N.

1937 Osnovnye fonetičeskie različija dialektov nymylanskogo (korjaskogo) jazyka [Les distinctions phonétiques fondamentales des dialectes de la langue nymylan (Koriak)], in *Pamjati V. G. Bogoraza (1865-1936)* (Moscou/Léningrad, AN SSSR), pp. 285-306.

Žornickaja, M. Ja.

1978 Dances of Yakut shaman, in V. Diószegi et M. Hoppál (éd.), *Shamanism in Siberia* (Budapest, Akadémiai Kiadó), pp. 299-307.

1983 *Narodnoe xoreografičeskoe iskusstvo korennoho naselenija severo-vostoka Sibiri* [L'art chorégraphique populaire des peuples de Sibérie extrême-orientale] (Moscou, Nauka).

Žukova, A. N.

[1983]1990 *Slovar' korjasko-russkij i russko-korjaskij* [Dictionnaire koriak-russe et russe-koriak] (Léningrad, Izd. Prosveščenie).

NOTES

1. Ačajvajam. [Note de la rédaction : Atchaïvaïam est l'écriture employée par l'auteur dans cet article.]

2. Le village d'Atchaïvaïam, situé dans le sous-district Oljutorskij, compte officiellement quatre nationalités différentes pour 613 habitants. Selon le recensement officiel de 2001, la population totale se répartissait ainsi : 386 Tchouktches, 127 Russes, 86 Évènes et 14 Koriaks (les commerçants azéris arrivés récemment n'entrent pas dans ces statistiques, tout comme les ressortissants ukrainiens qui attendent toujours un nouveau passeport depuis l'indépendance de leur pays en 1991). Ces chiffres sont cependant sujets à caution, notamment en raison des brassages de populations intervenus lors de la sédentarisation des populations nomades du Kamtchatka dans les années 1940-1950, et des pratiques administratives souvent arbitraires qui assignent à un nouveau-né issu d'un mariage mixte une nationalité plutôt qu'une autre. La situation linguistique est à peine moins confuse : à l'exception des Russes qui ne parlent et ne comprennent en général qu'une seule langue, les autochtones en utilisent au minimum deux, le russe — langue véhiculaire — et le čavčuven — dialecte koriak parlé et compris par la plupart des autochtones. Une minorité de Tchouktches utilise par ailleurs un dialecte très proche du čavčuven, mais qu'ils estiment plus « authentique » que ce dernier. Quant aux Évènes, ils parlent généralement trois langues, à savoir le russe, le čavčuven et le dialecte évène qui leur est propre. Enfin, tous les enfants scolarisés dans le village (autochtones comme allochtones) suivent des cours de koriak pendant deux heures hebdomadaires. Mais ce programme d'enseignement, déjà restreint, souffre d'un désavantage majeur : le dialecte fixé par les grammairiens et enseigné dans toutes les écoles du Nord-Kamtchatka ne correspond pas au čavčuven parlé dans la localité.

3. Les anciennes fermes d'État qui géraient la plus grande partie de l'élevage de rennes après la collectivisation des troupeaux n'ont pas toutes disparu. À Atchaïvaïam, le sovkhoe hérité de la

période soviétique fonctionne toujours (malgré le manque de subsides et le délabrement du matériel) et ses cadres déterminent encore dans une grande mesure l'orientation de la vie socio-économique et politique locale.

4. À Atchaïvaïam, ces unités domestiques se rassemblent temporairement selon les liens de parenté ou d'alliance qu'elles entretiennent les unes envers les autres. La taille des regroupements varie selon les saisons : ils sont « maximaux » lorsque tous les membres affiliés ont accès au printemps et en automne à l'une des vingt-six *jaraja* (l'habitat mobile traditionnel des éleveurs de rennes, cf. note 9) que comptent les bordures villageoises, « intermédiaires » durant la saison estivale de pêche où les habitations consistent en des petits cabanons dispersés sur les bords de la rivière, et « minimaux » lorsque les familles conjugales (ou les concubins avec enfants) se retrouvent dans leurs appartements locatifs mis à disposition par l'administration. Dans un tel contexte, la gestion du cheptel privé relève clairement de l'unité élargie ; chaque *jaraja* regroupe tous les individus dont les rennes portent des marques au moins partiellement identiques et renvoyant au nom du doyen ou de la doyenne qui veille en dernière instance sur la tente et le cheptel. Bien que cette logique des variations saisonnières soit en contradiction avec la vision administrative russe « qui aimait penser par clan et plus largement par unité unilinéaire localisée (ou territorialisée) les unités sociales propres aux autochtones de Sibérie » (communication personnelle de Roberte Hamayon), elle s'avère particulièrement utile et opératoire en période postsoviétique. Son caractère souple et malléable permet notamment de s'adapter aux besoins contemporains de l'entraide (la gestion de l'élevage, de la pêche et/ou de la cueillette ne concerne pas forcément les mêmes individus au sein de l'unité élargie), et de faire face aux contraintes religieuses actuelles (pour être efficaces, les rites et les sacrifices sont souvent réalisés en commun et concernent l'ensemble de l'unité réunie sous une même tente).

5. Afin de reproduire le plus fidèlement possible la réalité linguistique locale, et afin de respecter l'usage hétéroclite que les acteurs font des différentes langues qu'ils ont à leur disposition, je reproduis dans mon texte des termes en russe et d'autres en čavčuven. Pour signaler cette distinction au lecteur, j'emploie une typographie différente pour les termes et les expressions russes (ČASTNYJ TABUN, « troupeau privé ») et čavčuven (čavat, « lasso »).

6. Jusqu'à un certain âge, les rennes que les enfants reçoivent en principe dès leur naissance sont taxés avec ceux de leurs parents.

7. Tel est le constat établi dans ma thèse de doctorat (Plattet 2005) par comparaison avec les descriptions fournies par Jochelson et Bogoras dans leurs importantes monographies écrites au début du siècle dernier (Jochelson [1908] 1975 ; Bogoras [1904-1909] 1975).

8. Dans le sous-district Karaginskij, Petra Rethmann remarque une même perméabilité entre sphère privée et sphère publique à propos du travail des femmes autochtones dans les ateliers de couture hérités de la période soviétique (Rethmann 2000, pp. 133-154).

9. Habitation traditionnelle des éleveurs nomades du Kamtchatka et de la Tchoukotka, la *jaraja* est une tente circulaire entièrement recouverte de peaux de renne cousues ensemble. À Atchaïvaïam, suite à la sédentarisation forcée des groupes d'éleveurs locaux dans les années 1940-1950, les *jaraja* ne sont plus montées en toundra mais dans la bordure immédiate du village. Au nombre de vingt-six lorsqu'elles sont toutes montées, ces grandes tentes correspondent à l'ancrage résidentiel de chaque unité domestique élargie. Cependant, comme nous le verrons, les membres de ces unités élargies disposent également d'appartements situés dans le village, où ils vivent en plus petit nombre (famille monoparentale ou nucléaire, concubins avec enfants, célibataire, etc.).

10. Selon les chiffres officiels du printemps 2001, le sovkhoe d'Atchaïvaïam était dans le trio de tête des élevages les plus dynamiques du Nord-Kamtchatka. À ce titre, il bénéficiera encore pour une année supplémentaire des faibles subventions que l'État octroie aux éleveurs de rennes de la région.

11. Avant la période soviétique, les éleveurs de rennes tchouktches se servaient de leurs traîneaux pour délimiter un corral (Bogoras [1904-1909] 1975, p. 93).
12. La corralisation a lieu en principe durant les vacances scolaires de mars.
13. À l'heure actuelle, les *jaraja* sont démontées en hiver et remplacées par des tentes plus petites (*PALATKA*), munies d'un fourneau métallique assurant un meilleur chauffage. Dans les campements, les *PALATKA* ont désormais systématiquement remplacé les *jaraja*, trop grandes et trop lourdes à transporter.
14. Le *kilvèj* est célébré dans les *jaraja* domestiques des bordures d'Atchaïvaïam quelques jours à peine après les premières naissances dans le troupeau privé. Le détail du rite et les rapports étroits qu'il entretient avec la corralisation sont donnés plus bas.
15. Le fait que ces repères soient nommés en *čavčuvën* pose des problèmes aux « techniciens du renne » russes (vétérinaires notamment), qui sont parfois envoyés par les autorités du chef-lieu pour inspecter les opérations liées à la corralisation. Bien que certaines cartes de la région éditées par le Service russe de Cartographie indiquent les noms indigènes de certains éléments topographiques, le système d'orientation des uns et des autres n'est clairement pas le même.
16. Il s'agit des « bases culturelles » construites en toundra durant la période soviétique pour servir de refuge aux éleveurs. Les *KUL'TBAZA* sont des constructions fixes en bois qui bénéficiaient à l'époque d'un confort important : bibliothèque, appareil de projection cinématographique, système de transmission radiophonique, etc. À l'exception notable d'un émetteur-récepteur, tout cet appareillage est actuellement hors d'usage et a été démonté.
17. De manière révélatrice, les éleveurs ne sont pas les seuls à envisager que certains éléments de la topographie « bougent ». Ainsi, il n'est pas rare de relever des opinions similaires (notamment à propos d'excroissances rocheuses ou de collines) lors de balades dominicales effectuées aux alentours d'un bourg ou d'une ville. Dans un intervalle de temps relativement court (quelques mois), le décor minéral ou végétal d'une même promenade peut subir des « déplacements » inexplicables.
18. En règle générale, c'est un renne qui est offert au vainqueur d'une course. Si la course est importante, celui-ci remportera en plus une peau de mammifère marin (phoque, morse), très appréciée pour la confection de certaines parties des vêtements de fourrure. Le nombre et la nature des prix attribués aux concurrents moins bien classés dépend aussi de l'importance de la course (différentes peaux animales, des objets en cuir tanné, des cigarettes, du thé, du tabac, etc.). Pour une étude détaillée des courses de rennes, voir Plattet (2002b).
19. Le « sens du soleil » correspond au déplacement apparent du soleil vu de la terre. Le point d'horizon où le soleil se lève correspond à l'orient de la vie (*jonatgyjyn*), supposé abriter les esprits bénéfiques des ancêtres, alors que l'endroit où il se couche correspond à celui des ténèbres (*kala'anymžičyn*, « là où vit le peuple des *kala* », i. e. les esprits-archers maléfiques).
20. Lorsqu'un renne est mis à mort, « celui qui tue » (le sacrificateur ou le simple préposé à l'abattage) prend toujours soin de réorienter le renne dans la bonne direction en faisant opérer à la victime étendue sur le sol un tour complet dans le sens du soleil. Nul ne saurait en effet immoler un renne sans réaliser ce retournement de dernière minute.
21. Une vingt-sixième tente se trouve plus loin du village, en amont de la rivière *Ačajvajam*, et est occupée par une femme retraitée vivant seule.
22. Une dizaine d'événements rituels majeurs, nécessitant le sacrifice d'un ou de plusieurs rennes, jalonnent le calendrier rituel en vigueur à Atchaïvaïam.
23. *Mjik* (« fête porte fermée ») est une célébration automnale propitiatoire entièrement dédiée au renne (ou au loup) et aux *zjazaj* (« tambours »).
24. Les préparatifs commencent environ une semaine avant le début effectif du rite, lequel s'étend sur trois jours et deux nuits. Les séquences centrales du rite — auxquelles prennent part les invités — interviennent le deuxième jour, alors que les séquences inaugurales et finales — qui

ne concernent que les membres de l'unité domestique hôte — ont lieu respectivement au crépuscule du premier jour et à l'aube du troisième. Le détail de ces séquences est donné plus bas.

25. La norme rituelle est en revanche moins souple avec la viande de renne préparée lors du *kilvèj*, puisque celle-ci doit impérativement provenir du cheptel des organisateurs.

26. Les rennes nourris lors du *kilvèj* appartiennent bien sûr aux membres de la famille élargie qui reçoit. Cependant, les bêtes réunies pour l'occasion ne sont pas faites de chair et d'os, mais de bois (elles sont d'ailleurs nommées *ott'qozjaŋa*, « rennes de bois »). Ce sont les éleveurs de l'unité domestique hôte qui rameutent le troupeau peu avant l'arrivée des invités le deuxième jour : à l'aide de leur lasso, ils attrapent des branches de saule sur des arbustes situés à proximité, puis les arrachent à la main (on ne saurait manipuler un renne, quelle que soit sa forme, avec une hache ou un couteau !) avant de les disposer à l'arrière de la *jaŋa*. La pratique de la substitution est omniprésente chez les éleveurs d'Atchaïvaïam qui disposent d'une vaste panoplie de doubles potentiels du renne (renne de graisse, renne de feuille, renne-pierre, renne-algue, mais aussi divers salmonidés ainsi que le lagopède des saules).

27. Idéalement, une poitrine de femelle et une de mâle doivent être bouillies pour l'occasion, mais seule la première est strictement obligatoire.

28. Les esprits des ancêtres sont nourris également, mais avant les sorties : un sacrifice de substitut du renne leur est adressé le matin du deuxième jour, au moment de la préparation des différents plats rituels.

29. Lors du *kilvèj*, les courses ne sont pas réalisées avec de « vrais » attelages, mais avec des substituts en bois. Deux petites branches de saule attachées l'une à l'autre représentent un équipage de rennes, et les règles sont les mêmes que pour une course grandeur nature.

30. « Les éléments focalisateurs du rite, si on prend ce terme au sens fort, sont ces actes autour desquels tournent et s'ordonnent les différentes séquences. Ils se distinguent des nombreux autres gestes symboliques qui les encadrent par le fait que, du point de vue des participants ou des croyants, il se passe réellement quelque chose à ce moment [...] » (Smith 1979, p. 140).

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

32. Il n'est pas rare que le feu domestique soit « dopé » pour qu'augmentent ses capacités protectrices. Ainsi arrive-t-il qu'après avoir sacrifié un renne, les sacrifiants jettent une petite branche de bois en forme de fourche dans le feu central de leur *jaŋa*. Mieux armé, celui-ci sera plus à même de repousser les assauts des esprits-archers (*kala*) dont les flèches peuvent être mortelles.

33. Les travaux de M. Ja. Žornickaja sur les danses des chamanes iakoutes ont permis de poser les bases d'une étude systématique des relations entre les motifs rythmiques et chorégraphiques dans le domaine sibérien (Žornickaja 1978 et 1983).

34. Sur les rapports entre la confection des vêtements (notamment funéraires) et le traitement du corps, voir Plattet (2002a).

35. En revanche, toutes ces attitudes, et bien d'autres encore, sont présentes dans les chorégraphies que les groupes folkloriques nationaux présentent sur les scènes des maisons de la culture locales comme sur celles des théâtres de toute la Fédération.

36. Le sexe ne détermine pas seul la réalisation d'une danse, il n'indique que des tendances masculines ou féminines qui peuvent s'effacer devant des critères de détermination plus forts (le nom autochtone notamment).

37. La racine *ejn-* se retrouve dans le dérivé verbal *ejnèk* qui signale l'action animale de s'accoupler et celle (animale ou humaine) de produire des sons gutturaux.
38. Ce point aussi fait de l'*ejnèčit* une danse d'un genre particulier.
39. Le chant mélodique comme moyen d'apaiser un malaise ou d'éloigner un sentiment de peur est très souvent utilisé, mais seul ou en petit comité. C'est le cas lorsqu'un éleveur se sent trop isolé dans l'immensité de la toundra en gardant les rennes de nuit, ou lorsque la mélancolie (pour ne pas dire la déprime) gagne un individu au chômage condamné à boire de la vodka au village.
40. Lors de l'un des trois *kilvèj* auxquels il m'a été donné d'assister en 2001, la maîtresse d'une des tentes hôtes sortait d'une année extrêmement douloureuse qui l'avait vue perdre son mari et l'un de ses fils dans des circonstances tragiques. Il était donc important que le plus grand nombre d'invités possible vienne faire gagner de l'*uzizit* (« force », « chaleur ») à la famille de cette femme affaiblie par les attaques des esprits-archers. À la différence des autres célébrations, celle-ci a été l'occasion de séances de danses et de chants particulièrement soutenues et suivies. L'officiante elle-même, une femme d'une quarantaine d'années, chantait en pleurant la mélodie de son fils et de son mari disparus, mais à l'écart des autres femmes réunies autour du feu et du reste de l'assistance qui ignorait volontairement sa détresse afin de ne pas retenir les âmes des morts.
41. Les Évènes, christianisés depuis plusieurs siècles, enterrent leurs morts dans le cimetière russe d'Atchaïvaïam selon le rite orthodoxe. Mais ils n'oublient jamais de suspendre une ramure de renne à la croix en bois qui marque l'emplacement de la tombe.
42. Dans un article consacré à la danse, Claudine Fabre Vassas évoque « la thèse de Paolo Toschi qui reconnaît dans l'acte de "processionner", c'est-à-dire de se déplacer selon un ordre et un rythme choisis, la forme première du rite » (Fabre Vassas 2000, p. 9).
43. J'emploie l'idée de totalité au sens défini par Roberte Hamayon dans son étude du caractère totalisateur des jeux sibériens (Hamayon 1995, pp. 76-81).
44. Il est sans doute intéressant de noter que la réalisation de ce son de gorge est très proche, au niveau des représentations, de l'action d'*aŋaŋjuk*, forme verbale la plus souvent utilisée pour rendre compte de l'acte chamanique. Or ce terme, comme d'autres qui composent le champ lexical relatif au chamanisme, possède un radical *aŋaŋ* (« âme ») identique à celui que l'on retrouve dans *aŋaŋzjak* (« chanter comme »).

RÉSUMÉS

Chez les éleveurs de rennes du Nord-Kamtchatka (Extrême-Orient sibérien, Fédération de Russie), les pratiques pastorales et les performances rituelles laissent entrevoir un même rapport à l'orientation. Dans la petite communauté villageoise d'Ačajvajam, celui-ci s'exprime de manière particulièrement explicite au printemps, lorsque les éleveurs tchouktches, évènes et koriaks érigent ensemble un corral en toundra pour diviser les troupeaux avant la mise bas, puis célèbrent la naissance des faons dans les périphéries résidentielles de leur village. Jamais totalement fixes, les repères pragmatiques et symboliques de l'orientation déterminent une topographie mouvante dans laquelle les positions des hommes, des animaux et des « esprits » peuvent parfois se chevaucher, voire se substituer les uns aux autres. Dans ce mouvement perpétuel, le geste corporel (danse) et vocal (sons de gorge, chant mélodique) apparaissent comme des puissants marqueurs de l'orientation.

Among the reindeer herders of northern Kamchatka (far east Siberia, Russian Federation), pastoral practices and ritual performances reveal a similar connection to orientation. In the village of Ačajvajam, this relationship expresses itself explicitly in the spring, when Chukchee, Even and Koriak herders together build a corral in order to separate the female reindeer from the rest of the herd before calving time, and then celebrate the birth of the fawns in the residential outskirts of their village. Never consistently fixed, the pragmatic and symbolic marks of orientation determine a moving topography in which the positions of humans, animals and “spirits” sometimes overlap with one another or even take the place of each other. In this perpetual movement, body gesture (dancing) and vocal gesture (guttural sounds, melodic singings) appear as powerful markers of orientation.

INDEX

Keywords : ethnography, reindeer herding

Mots-clés : élevage du renne, ethnographie

Thèmes : animal, chamanisme, corps, fêtes, nomadisme, orientation, rituel, sédentarisation

nomsmotscles Even, Kamtchadal, Koriak, Tchouktche

Index géographique : Kamchatka

AUTEUR

PATRICK PLATTET

Assistant à l'Institut d'ethnologie de l'Université de Neuchâtel (UNINE, Suisse)