Le sauvage et le domestique dans la métaphore équestre du chamane iakoute

The wild and the domestic in the riding metaphor of the Yakut shaman

Émilie Maj

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/emscat/1606>

DOI : [10.4000/emscat.1606](https://doi.org/10.4000/emscat.1606)

ISSN : 2101-0013

Éditeur

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

Référence électronique

Émilie Maj, « Le sauvage et le domestique dans la métaphore équestre du chamane iakoute », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne], 41 | 2010, mis en ligne le 15 avril 2010, consulté le 13 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/emscat/1606> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/emscat.1606>

Ce document a été généré automatiquement le 13 juillet 2021.

© Tous droits réservés

Le sauvage et le domestique dans la métaphore équestre du chamane iakoute

The wild and the domestic in the riding metaphor of the Yakut shaman

Émilie Maj

NOTE DE L'AUTEUR

Cet article a été écrit dans le cadre de mon post-doctorat au Centre for landscape and culture (Université de Tallinn), financé par le Fonds Européen de Développement Régional. J'adresse un remerciement particulier à l'Institut Paul-Emile Victor qui a subventionné mon travail de terrain de 2002 à 2006 (mission pluriannuelle Ethnoequid sous la direction de Roberte Hamayon) et en 2009 (mission Festivethno sous la direction de Virginie Vaté), ainsi qu'aux éleveurs et aux autres personnes qui m'ont accueillie et aidée en République Sakha (Iakoutie). J'exprime enfin ma reconnaissance envers Carole Ferret, Roberte Hamayon et Charles Stépanoff pour leur relecture ainsi que leurs précieux conseils lors de la rédaction de cet article.

- 1 Chez les Iakoutes, éleveurs de chevaux et de vaches au nord-est de la Sibérie, le chamane, tel qu'il est décrit à la fin du XIX^e siècle dans l'ethnographie russe n'existe plus. Si autrefois, il lui arrivait de revêtir des peaux de cheval ou d'imiter le comportement de cet animal lors de rituels collectifs, ce n'est plus le cas des nouveaux chamanes dans l'actuelle Iakoutie. Cet article traite de la métaphore équestre dans le chamanisme décrit par les ethnographes à l'aube du XX^e siècle. Selon ces sources, l'officiant rituel cumulait souvent deux identités, celle de cavalier et celle de cheval. Que révèle cette double métaphore sur la nature de la relation au cheval ? Et, plus généralement, quels sont les rapports d'analogie existant entre la communauté humaine et les animaux, en fonction du genre et de l'âge ? Dresser un panorama de la logique iakoute des identifications pour les membres « ordinaires » de la communauté

comme pour la figure spécifique que constitue le chamane permettra de dégager les spécificités des implications de cette double métaphore. Dans un premier temps, mon analyse portera sur les rapprochements effectués entre l'homme et le cheval dans le passé, à travers la littérature ethnographique et les récits de mes informateurs âgés. Je me concentrerai ensuite sur la figure du chamane avant la période soviétique.

- 2 L'analyse de la métaphore animale, en particulier équestre, chez le chamane iakoute ancien nécessite l'utilisation de qualificatifs tels que « sauvage » et « domestique », dont la signification est différente chez les Iakoutes et dans nos sociétés occidentales. En effet, chez nous, le terme *sauvage* désigne d'abord ce qui n'a pas été modifié ou apprivoisé par l'homme. Par extension, il s'applique à ce qui se fait en dehors des règles, ce qui est cruel et violent. Les siècles passés ont assimilé le « sauvage » au primitif, à ce qui est en dehors de la culture, à ce qui n'est pas « civilisé ». Or, la catégorie de sauvage chez les Iakoutes a elle aussi plusieurs définitions. En effet, lorsque j'interrogeais les Iakoutes sur le caractère de leurs chevaux, ceux-ci les qualifiaient lorsqu'ils parlaient en russe de *d'iki*, prononciation iakoute du terme russe *dikij* qui désigne le sauvage. Mais, en traduisant en iakoute, ils utilisaient le terme *hanjyl*, se rapportant à l'animal non dressé¹, et non le terme *kyyl*, qualifiant les animaux sauvages. De même, la catégorie de domestique n'est pas transposable d'une culture à une autre : ainsi, si les animaux domestiques ont rapport au foyer (*domus*) en Occident, chez les Iakoutes, ceux-ci sont séparés en bétail (*süöñü*), terme dont l'étymologie n'a pas de rapport à la maison (*d'ie*), et en autres animaux domestiques (chat, chien, animaux de basse-cour, *d'ie haramaja*²) qui, en revanche, sont rattachés à l'habitat. L'analyse du rapport d'identification entre hommes et animaux apportera sa contribution à une meilleure compréhension de la notion de sauvage et de domestique dans le mode de pensée iakoute.

Hommes et animaux, quelle logique d'identification ?

- 3 L'ensemble des dictons, proverbes, chansons, récits épiques et autres productions de la culture orale ancienne des Iakoutes montre que ce peuple met régulièrement en parallèle les humains avec les animaux. Ce phénomène n'est pas spécifique aux Iakoutes, il est fréquent au sein des sociétés pastorales centrées sur l'élevage du bétail. Le contact étroit avec les animaux « domestiques » fait d'eux un élément de comparaison idéal. Ainsi Evans-Pritchard écrivait-il à propos des Nuers : « À ceux qui veulent comprendre le comportement des Nuer, on ne saurait donner de meilleur conseil que celui-ci : *cherchez la vache* » (1994 [1937], p. 33). Chez les Iakoutes, qui vivent en contact étroit avec les chevaux et les bovins, on pourrait dire : « À ceux qui veulent connaître les Iakoutes, *cherchez le cheval* ! »³. En iakoute, *süöñü* est un terme général désignant le bétail, sans distinction entre les différentes espèces. On distingue le bétail « masculin » (*er kiñi süöñü*) et le bétail « féminin » (*d'ahtar süöñü*) (Pekarskij 1958-59 [1907-30], p. 2399), respectivement représentés par les chevaux, pour le premier, et par les bovins, pour le second.

Une femme sans mari est une vache sans maître

- 4 Dans la littérature orale, les hommes sont comparés aux chevaux mâles (*cf. infra*), non castrés (*atyyr*) ou hongres de travail (*at*). Les femmes sont, quant à elles, rapprochées du bétail femelle, juments (*biè*) ou vaches (*ynah*)⁴.
- 5 Avant la collectivisation des années 1930 et 1940, les femmes étaient en contact avec les juments durant la période de traite. La préparation du lait de jument fermenté (*kymys*) en été exigeait en effet l'enfermement des poulinières dans un enclos non loin de l'habitation, afin que les femmes pussent les traire plusieurs fois par jour. Cette activité était essentiellement féminine, mais les hommes ne la dédaignaient pas pour autant. Actuellement, la fabrication du *kymys* est plus rare, les difficultés sociales et les contraintes économiques amènent les hommes à s'occuper de la traite, mais il demeure plus acceptable pour un homme de s'affairer auprès des juments qu'auprès des vaches (info. P. Potapova, Baajaga 2003) – même si, dans les faits, peu de juments sont traitées de nos jours et si les Iakoutes consomment plus de lait fermenté issu de la vache (*byppah*) que de la jument (*kymys*).
- 6 Les femmes, plus liées au monde de la maison, sont davantage comparées aux espèces domestiques demeurant à proximité de l'habitat. Sur le lieu de vie iakoute, les femmes s'occupaient des enfants, nourrissaient et trayaient les vaches, elles-mêmes logées dans l'étable (*hoton*) jumelée à la maison (*balağan*)⁵. Elles prenaient soin des veaux et éventuellement des poulains abandonnés par leur mère⁶. Elles cousaient les vêtements et préparaient les repas pour la venue de leur mari. Les hommes, quant à eux, étaient plus proches du monde « sauvage » de la taïga : ils surveillaient les troupeaux de chevaux à des dizaines de kilomètres de la maison, pêchaient dans les lacs et chassaient dans la forêt, activités dont les femmes, estimées potentiellement dangereuses⁷, étaient exclues. Ainsi, à la fin du XIX^e siècle, un ethnographe note que « la femme ne doit pas enjambrer une arme, un licol, une bride ou un os de mammouth. C'est un péché (rus. *greh*) » (Hudjakov 1969, p. 182). En effet, le mammouth (*uu oġuha*) est un animal « sauvage »⁸, désigné séparément à la fois par le terme taureau (*oġus*) et le terme « sauvage » (*kyyl*), et le cheval n'est pas loin d'être considéré comme tel, du fait qu'il fréquente parfois les mêmes endroits que les bêtes *kyyl*. Cet interdit manifesterait donc la superposition de deux distinctions : d'une part, entre les sphères « domestique » et « sauvage », d'autre part, entre les genres. En effet, la femme est tenue à l'écart du monde « sauvage » de la forêt, associé à la sphère masculine. Tel est le cas des objets mentionnés ci-dessus, ou encore de l'eau, la pêche étant, comme la chasse, une activité masculine qui nécessite la collaboration entre hommes (Hamayon 1990, p. 298).
- 7 Le confinement apparent de la femme à la sphère domestique et l'association de l'homme au monde « sauvage » peuvent être illustrés par le dicton suivant : « quand naît un garçon, le corbeau se réjouit ; quand naît une fille, le chien se réjouit »⁹ (Kulakovskij 1979, p. 191). Le chien est le plus soumis des animaux domestiques, alors que le corbeau est un animal de la forêt¹⁰. Il faut cependant noter que l'un et l'autre sont, d'une certaine manière, des auxiliaires de chasse : si le chien traque le gibier, le corbeau, qui l'avertit de sa présence, est considéré comme un allié lors des parties de chasse¹¹.
- 8 La vache, par son métabolisme et son mode d'élevage, est plus à même que la jument d'offrir une analogie avec la femme, telle qu'elle était vue dans la vie pastorale du XIX^e siècle : docile, elle revient d'elle-même à l'étable à l'heure de la traite ; fragile, elle

nécessite un endroit chauffé et une bonne nourriture en hiver (Ferret 2006, pp. 1089-1097). Par ailleurs, sa période de gestation est de neuf mois, ce qui la rapproche de la femme, alors que cette durée s'étend à onze mois chez la jument. Ayant fait ce constat que femme et vache ont de nombreux éléments en commun et notant un rapport équivalent de l'une et l'autre avec le chef de famille, les Iakoutes ont forgé ce proverbe : « une femme sans homme est une vache sans maître »¹² (Kulakovskij 1979, p. 203 ; Emeljanov 1965, p. 166).

Les enfants et leurs parents

- 9 Les veaux et les poulains peuvent servir d'élément de comparaison avec les enfants. Ainsi, un proverbe affirme : « Il n'y a pas de nouveau poulain (veau) sans corde, il n'y a pas de nouveau-né sans lange »¹³ (Emeljanov 1965, p. 35). Lors de la demande en mariage, le père dit au messenger du prétendant : « J'ai dans l'idée que le bétail équin et bovin se multiplie ». À son tour, le messenger prend la parole : « J'ai apporté un animal afin qu'il fasse se multiplier le bétail ». Et le beau-père lui répond : « J'ai apporté cet être humain afin qu'il soit l'ancêtre fondateur d'une lignée » (Hudjakov 1969, p. 162). Les vœux prononcés par les parents de la mariée sont les suivants : « Donne naissance à des enfants, aie du bétail ! (...) Que se répande après toi une génération d'êtres humains, que naisse de toi une nouvelle génération de bétail ! » (Hudjakov 1969, p. 168). Chevaux, bovins et hommes sont censés désirer développer des générations parallèles d'humains et d'animaux. Ils doivent vivre en harmonie, la vie des uns ayant une incidence sur celle des autres. Une relation semblable entre l'homme nuer et son troupeau a été évoquée par Evans-Pritchard, sous la forme d'un « corps communautaire et solidaire en ses intérêts, au service duquel l'un et l'autre règle sa vie » (1994 [1937], p. 59).
- 10 Souhaiter aux Iakoutes la prospérité revenait par conséquent à désirer celle de leurs bêtes. Ainsi, à la fin du XIX^e siècle, la meilleure des salutations était la suivante : « Que hennisse chez toi le jeune étalon du troupeau ! Que mugisse toujours chez toi le taureau ! Que s'allonge chez toi la courroie tendue pour l'attache des poulains ! » (Hudjakov 1969, p. 229). Le bétail n'était certes pas le seul élément de richesse. Les enfants en constituaient un, en tant que prolongement des lignées du clan. Par ailleurs, ils s'occupaient du bétail dès le plus jeune âge : les garçons apprenaient dès sept ans à surveiller les veaux et à les emmener boire en hiver et, à dix ans, ils savaient déjà rassembler les animaux. Dans le même temps, les garçons commençaient à monter à cheval et les filles à dos de bœuf (Hudjakov 1969, p. 229).
- 11 Petits du bétail et enfants sont intimement rapprochés dans l'imaginaire des Iakoutes. Ainsi, Nèlbèj Ajyyhyt, esprit protecteur féminin qui favorise la multiplication des humains¹⁴, est lié à Isègej Ajyyhyt, l'esprit protecteur des bovins. Il apparaît que les entités surnaturelles regroupées autour du nom d'Ajyyhyt concernent le monde domestique (enfants et femmes, bovins, chiens) et que D'öhögöj¹⁵, l'esprit protecteur des hommes et des chevaux, existe dans l'imaginaire iakoute de manière distincte. Même si cette séparation est réelle, *süöħü* « le bétail » est une formulation générique utilisée dans les épopées pour désigner les chevaux et les bovins élevés par les humains. Le héros Kulun Kullustur est destiné à être « l'ancêtre des humains, le propriétaire du bétail » (*Stroptivjy...* 1985, vers 2122 à 2157). Lors de la célébration des vœux aux mariés dans le récit épique, les chevaux et les bovins sont unis sous l'égide des esprits Ièjièhsit¹⁶ et Ajyyhyt :

« Donnez naissance à des enfants avec des berceuses !
 Que vos troupeaux de bovins et de chevaux soient protégés !
 Que les fumigènes contre les moustiques se multiplient
 Qui font monter au ciel des fumées bleues !
 Que les cordes à poulains se multiplient
 Au près des neuf poteaux (...)
 Élevez beaucoup de monticules dans la forêt, beaucoup de poulains !
 Donnez naissance à quatre Iakoutes,
 Nourrissez deux Iakoutes !
 Que se tiennent au bas de votre vêtement
 Les protectrices Ièjièhsit et Ajyyhyt ! »
 (*Stroptivij* ... 1985, vers 6151 à 6163)

- 12 Encore aujourd'hui, comme je l'ai noté en 2000 lors d'un mariage dans la région eveno-bytantaj, l'un des toasts portés traditionnellement aux jeunes mariés lors de leur union est le suivant : « Je souhaite que votre *alaas*¹⁷ soit couvert de bovins et de chevaux. Je vous souhaite une bonne santé, beaucoup d'enfants, une vie longue et heureuse ! »¹⁸.

« Jeune garçon, poulain mâle ! »

- 13 Les hommes sont valorisés par des comparaisons avec les chevaux qui, sans être sauvages, ne sont pas pour autant considérés comme totalement domestiques car ils vivent dans la forêt, en contact avec des animaux au *sür*¹⁹ puissant. Selon son âge, le jeune homme est comparé à un poulain : « Garçon, poulain mâle » est une exclamation utilisée pour féliciter quelqu'un de sa réussite²⁰ (Kulakovskij 1979, p. 209). On dit encore « Le garçon et le poulain, pourquoi naissent-ils donc ? »²¹ (Kulakovskij 1979, p. 190) ; ou encore, en parlant d'un *sonoĝos* « jeune entier » : « Un jeune garçon avec du bonheur, un jeune cheval mâle avec de la réussite »²² (Emeljanov 1965, p. 75). En outre, la mort d'un étalon présage celle d'un chef de lignée ou d'un riche Iakoute (Hudjakov 1969, p. 236).
- 14 Parmi les esprits protecteurs, celui des chevaux, D'öĥögöj, est aussi celui des hommes mais non des femmes. Il est censé « donner aux êtres humains les hommes courageux, les chevaux alertes et les bœufs d'attelage » (Aleksiev 1975, p. 95). Souvent considéré comme l'aîné de sept frères (Kulakovskij 1979, p. 19), il est en revanche, dans les épopées, le frère cadet de l'esprit doté des plus grandes fonctions chez les Iakoutes, Ürüj Ajyy Tojon (Emeljanov 1980, p. 33). Nous pouvons donc constater que, si les juments constituent des éléments communs aux sphères féminine et masculine, les veaux et les poulains sont plus généralement liés aux femmes.
- 15 Il convient d'ajouter que, même si l'homme n'est jamais assimilé au gibier, des proverbes le mettent en scène aux côtés des animaux de la forêt tels que l'élan ou le corbeau. Ainsi « le jeune garçon brave est content quand il tue un grand élan de la forêt »²³ (Kulakovskij 1979, p. 190). On ne dit pas, néanmoins, d'un homme ordinaire qu'il est « comme un élan » ou « comme un ours », la comparaison se fait exclusivement avec le cheval. De ce point de vue, le chamane se distingue nettement des autres membres de la communauté humaine.

Les métaphores appliquées au chamane

- 16 Les hommes adultes et les chamanes s'identifient à des animaux mâles non castrés. Mais seuls les officiants rituels sont comparés à des animaux de la forêt. En effet, comme l'écrit Jean-Pierre Digard, « les animaux domestiques sont incontestablement 'moins' parlants que leurs homologues sauvages » (1990, p. 79). C'est pourquoi le chamane d'avant la période soviétique peut être comparé à des animaux non domestiqués, comme le renne sauvage (*d'iki taba* ou *kyyl taba*), ou seulement temporairement domesticables, comme l'élan.
- 17 Plus qu'une comparaison entre des espèces d'un genre déterminé (par exemple, les chevaux mâles pour les hommes), c'est une comparaison avec un individu particulier qui est utilisée pour qualifier le chamane. Certains animaux, pris comme individus, peuvent servir à représenter un être lui-même considéré dans son individualité et se démarquant du reste de la société : le chamane (*ojuun*). Cette comparaison est rendue possible soit parce que ces animaux sont connus pour évoluer seuls ou en couple – comme c'est le cas pour l'élan –, soit parce qu'ils se distinguent dans le troupeau – comme le font les étalons.

Le combat des élans

- 18 La forêt, univers de la chasse « est, en Sibérie, le cadre par excellence du chamanisme ; d'un bout à l'autre, aux peuples chasseurs, leurs parents ou voisins éleveurs envient la puissance de leurs chamanes » (Hamayon 1990, p. 289). Et en effet, j'ai entendu de la bouche des Iakoutes que les Évenks, peuple de chasseurs et d'éleveurs de rennes, possèdent des chamanes plus puissants que les Iakoutes.
- 19 Dans le chamanisme iakoute, la figure de l'élan est un élément important. C'est l'animal sauvage de la forêt par excellence ; tant et si bien que le terme *kyyl*, désignant généralement les animaux sauvages, sert, lorsqu'il est employé seul, à évoquer l'élan (aussi nommé *tajah*).

Élans de Tojon Aryy

d'après Pesterev 2000, p. 18

- 20 La figure de l'élan est présente sur les dessins rupestres des falaises du bord de la Léna (cf. illustration). « À l'époque du néolithique, parmi toute la faune d'alors (ours, loups, renards, cerfs ...), on ne représente sur les pétroglyphes que l'élan » (Okladnikov 1969, p. 87). L'une de ces représentations est célèbre en Iakoutie. Elle montre un couple d'élans se faisant face, accompagné d'un petit. L'un d'eux porte des cornes en plus de ses bois. D'après Pesterev, « à la place d'animaux ordinaires apparaissent des animaux fabuleux possédant, selon leurs créateurs, des propriétés supérieures et une puissance exceptionnelle. Il n'y a pas de doute que ces dessins servaient à des rites religieux à un moment déterminé de l'année et de la journée » (2000, p. 18). Que ce dessin ait eu ou non une portée religieuse au moment où il a été tracé, il existe une légende, selon laquelle « une chamane et l'esprit de la variole, transformées en deux énormes élans femelles, se battirent jusqu'à ce que cet esprit fût vaincu. En signe de victoire et pour que ses descendants s'en souviennent, la chamane représenta sur la roche deux élans debout l'un en face de l'autre » (Okladnikov 1969, p. 219).
- 21 Trois éléments importants sont à mettre en évidence dans ces dessins. Tout d'abord, l'identification avec l'élan n'est pas réservée aux chamanes hommes mais elle peut s'appliquer aux chamanes femmes. Ensuite, il faut remarquer la présence des deux élans, et enfin, celle de cornes, en complément des bois, sur l'un d'eux. Pour Okladnikov (1969, p. 95), « Les élans sont habituellement représentés en paire, un mâle et une femelle. C'est la représentation de la copulation entre deux élans ». Les cornes imaginaires de l'animal pourraient être considérées comme un attribut sexuel, permettant l'encornement rituel, et évoquant des « idées de jeu, de rire, d'amour et de sexe » (Hamayon 1990, p. 500). En outre, l'élan, à cause du caractère imposant de ses ramures, est peut-être, de tous les doubles animaux présents dans le tambour²⁴ (cf. *infra*), celui qui est ressenti comme le plus mâle. Du fait de son mode de vie en couple, de l'envergure de ses ramures et de sa force physique, l'élan est, avec le renne, l'un des doubles animaux les plus puissants pour le chamane pré-soviétique pratiquant des rites de chasse.

Entendre des hennissements, l'appel du futur chamane

- 22 Les descriptions ethnographiques antérieures à la période soviétique montrent que, chez les Iakoutes, le chamane pouvait également être identifié à un étalon. Ce qui importe ici, c'est moins l'espèce que le fait qu'il s'agisse d'un reproducteur, d'un mâle. Comme le français *étalon*, le iakoute *atyrr* désigne le mâle reproducteur de plusieurs espèces (*atyrr* « cheval mâle reproducteur », *atyrr oğus* « taureau reproducteur », *atyrr taba* « renne reproducteur »). Par extension, selon Seroševskij (1993 [1896], p. 255), *atyrr tymnyy* signifie le *grand froid* et *atyrr ojuun* le *puissant chamane*. Le chamane s'identifie explicitement au mâle reproducteur : le bon reproducteur étant en même temps le meilleur défenseur des siens, la virilité guerrière est toujours associée à la virilité sexuelle chez le chamane. Les deux étant considérées comme les qualités du puissant chamane, celui-ci ne peut être associé qu'à un mâle entier²⁵.
- 23 Or, l'un des rôles importants du chamane est de réguler la reproduction des humains et celle du bétail. Au cours de la fête de l'Yhyah, le chamane demande à D'öħögöj, l'esprit *ajyy* protecteur des chevaux, de faire naître de nouveaux poulains. Lors du rite du *džalyn* « passion », le chamane doit donner aux femmes le désir sexuel et il les attire irrésistiblement. Elles se jettent sur lui « comme des juments en furie sur un étalon ».

Le chamane hennit et les femmes font de même, leurs cheveux épars semblables à des crinières (Ksenofontov 1998, p. 205). Le chamane possède un rôle bien défini : intermédiaire entre les humains et l'esprit D'öḥögöj, il fait mimer aux femmes un comportement partiellement animal²⁶.

- 24 Durant certains rituels, le chamane est vu comme un cheval retenu par un assistant²⁷ nommé *kuturuksut*. Littéralement, ce terme désigne « celui qui tient la queue » (de *kuturuk* : queue, extrémité) (Samsonov 1996, p. 64). Se comportant comme cet animal, hennissant, bondissant sur place, le chamane utilise son tambour (Alekseev 1975, p. 166) pour effectuer son « voyage ». De cette manière se créent deux couples contigus : d'un côté, l'assistant *kuturuksut* retient le chamane cheval-étalon comme un cavalier retient sa monture et, de l'autre, l'homme chamane encourage son tambour-cheval par des coups de battoir. Le *kuturuksut* tient le chamane par de « longues rênes qui partent, dans son dos, d'un nœud joignant dans deux anneaux les bouts d'une lanière en peau de cheval (...) passée sous les aisselles, tel un harnais » (Hamayon 1997, p. 199). Ce « harnais » est désigné par le terme *tèḥiin* « rênes » (Hudjakov 1969, p. 324). La première fois que le chamane met son costume, les figurines d'oiseaux qui y sont cousues sont enduites de sang et « le costume [...] se débat, fait le fou, comme un cheval, avec une telle force que le chamane tombe quelquefois évanoui » (Hudjakov 1969, p. 312).
- 25 Hudjakov précise que le chamane s'adresse toujours à son tambour comme à un équidé : « en chantant, le chamane le transforme en cheval puissant » (Alekseev 1975, p. 45). Le tambour du chamane est lui-même appelé *kulan-at* et la pièce la plus importante de l'instrument où, d'après les croyances chamaniques, se trouve l'esprit-maître du tambour, s'appelle *kulan-byaryk* (Okładnikov 1969, p. 233). Le terme *kulan* signifie « vif, nerveux » en iakoute et désigne l'hémione (âne sauvage, *Equus hemionus*)²⁸ dans certaines langues turques et mongoles (*hulan*). Ce tambour-cheval est considéré comme le moyen de transport sur lequel le chamane parcourt les étendues qui le séparent notamment des esprits mauvais.
- 26 Deux métaphores émergent donc du rituel : d'une part, celle du chamane-cheval harnaché de rênes et, de l'autre, celle du chamane-cavalier avec son tambour chevalin. Des éléments représentant une partie du cheval peuvent être utilisés lors des rituels. Ainsi, on peut aussi enfiler sur la tête du chamane un bonnet cousu dans la peau des jambes d'un poulain (Hudjakov 1969, p. 316). De même que le héros des épopées offre des chevaux aux esprits des cols ou des mers afin qu'ils l'autorisent à les traverser, le chamane offre parfois en sacrifice des boulettes de crins qu'il jette sur les braises (Alekseev 1975, p. 166).
- 27 Dans la métaphore équestre du chamane iakoute, il semble pertinent de distinguer, dans le cas du chamane-cavalier et du tambour-cheval, une relation d'interaction entre l'homme et l'animal et, dans le cas du chamane mimant le cheval, une relation d'identification.
- 28 L'identification du chamane au cheval-étalon connaît maintes illustrations. Ainsi, Ksenofontov cite l'histoire d'un chamane à qui sa sœur conseilla, pour survivre à un combat contre d'autres chamanes, de « se changer en cheval-étalon au pelage gris-bleu orné d'une bande blanche le long du dos et de galoper sur le sentier qui le mènerait à D'öḥögöj » (1998, p. 247). Les parallèles sont nombreux. Par exemple, « celui qui est appelé à devenir chamane entend sans cesse des hennissements » (Romanova 1994, p. 65). Par ailleurs, pour l'enterrement de l'étalon, il arrivait qu'une jument soit abattue

et mise dans sa tombe, tandis que, pour le chamane, neuf juments blanches comme le lait pouvaient être sacrifiées lors de ses funérailles (Alekseev 1975, p. 174)²⁹.

- 29 Cependant, l'identification au seul cheval n'est pas toujours évidente et le chamane iakoute peut, au cours d'un même rituel, interagir avec un renne ou un autre animal, au moment où il en a besoin comme auxiliaire. Ainsi, même vêtu d'un bonnet en fourrure de cheval, assis sur une peau de poulain et muni de son tambour-cheval, le chamane peut pousser des cris d'oiseaux. « Le passage de l'animal à l'humain et de l'humain à l'animal est une constante des ontologies animiques : le premier dévoile l'intériorité, tandis que le second est un attribut du pouvoir dont on crédite certains individus – chamanes, sorciers, spécialistes rituels – de transcender à leur gré la discontinuité des formes pour prendre le corps d'espèces animales avec lesquelles ils entretiennent des relations privilégiées » (Descola 2005, p. 193). En réalité, le chamane « n'est » jamais cheval ni un autre animal : s'appropriant telle ou telle valeur ou qualité de l'animal, il peut en cumuler plusieurs ou en changer. Par exemple, s'il doit combattre la variole³⁰, il peut prendre la forme d'un taureau aux cornes d'un *harys*³¹ de long (Ksenfontov 1998, p. 247). Ceci montre à quel point il est difficile de déterminer le degré d'identification, du fait que le chamane ne perd pas ni n'échange son identité contre celle de l'animal.

Le chamane, un cheval cornu ?

- 30 Dans la métaphore équestre, le chamane iakoute additionne les qualités de différentes espèces animales et cumule deux modes de rapport aux esprits, à l'intérieur ou à l'extérieur de son corps³², qui s'expriment à travers ses gestes et son utilisation des accessoires.
- 31 Au cours du rituel chamanique, on remarque une véritable complémentarité du cheval et du renne. Le chamane joue, certes, à la fois le rôle d'un cheval et celui d'un cavalier : assis sur une peau de cheval, il porte sur la tête un couvre-chef en peau de cheval. Tout porte à croire au premier abord qu'il mime son double, le cheval. Pourtant, en s'intéressant aux matières dans lesquelles sont confectionnés son costume et ses attributs, on peut s'apercevoir qu'aux éléments chevalins se mêlent ceux d'animaux caractérisés par des cornes ou des bois. Alekseev (1975, p. 148) note que les costumes étaient faits en peau de renne ou de veau³³. On constate que le chamane était le plus souvent habillé presque entièrement de peaux d'animaux cornus, alors qu'il adoptait un comportement de cheval.
- 32 Plus frappant est le cas du tambour (*dūjūr*). Alekseev écrit : « d'après les idées que s'en faisaient les Iakoutes, le tambour était la représentation du cheval, sur lequel le chamane descendait dans le monde du bas. Et le battoir était considéré comme sa cravache ou son fouet » (1975, p. 143). Il paraît pourtant nécessaire d'aller au-delà de ce constat. En effet, le tambour iakoute, fait de peau de vache ou de veau, possède « un minimum de cinq 'cornes', résonateurs dont le nombre dépend de la force du chamane » (*ibid.*). Les appendices de ce tambour sont parfois appelés « cornes courbées » (*muos kurahtaah*) (Okladnikov 1969, p. 233). Le battoir avec lequel le chamane frappe le tambour est fait soit de bois végétal, soit de bois de cervidé. Si tel est le cas, il est fort probable que cela soit de l'andouiller, le bois poussant vers l'avant servant à l'encornement³⁴, action à la fois « fécondante et batailleuse » (Hamayon 1990, p. 318), qui peut être rapprochée des fonctions du chamane lors du rituel. Pour Hamayon, « le tambour [du chamane] reste, tout en servant de véhicule au chamane sur

terre, sur l'eau ou dans les airs, toujours assimilé à un cervidé sauvage, et cela indépendamment de la capacité de l'animal correspondant à être monté³⁵ : monté, l'élan ne l'est jamais³⁶, et le renne ne l'est pas non plus à l'ouest de l'éénisséï, ni aucun autre animal ; or l'animal de référence est plus fondamentalement l'élan que le renne. Tout porte à penser que la nature de cervidé importe pour d'autres raisons que la capacité éventuelle des animaux de cette famille à servir de monture » (1990, p. 486).

Andouiller rosé sur un mâle reproducteur, région eveno-bytantaj

Photographie d'Emilie Maj, mission Ethnoequid 2004

- 33 Les résonateurs, bien que nommés bois/cornes (*muos*³⁷), sont fabriqués en bois végétal (Pekarskij & Vasil'ev 1910, p. 114). Ils servent à amplifier le son émis par le tambour. Lors des séances, l'expression de la puissance virile de l'officiant dépend du niveau sonore répercuté par les *muos* du tambour. Les ramures du mâle sont considérées également comme l'un des attributs du chamane. Comme l'écrit Hamayon, « l'animal supposé incarné dans le tambour reste conçu comme un animal à ramures ou à cornes, alors même qu'il est utilisé en monture et assimilé à un cheval. Il aura beau être qualifié de cheval, ses résonateurs resteront des cornes. Les ramures semblent être en effet l'atout qui manque au cheval » (1990, p. 488). Moins qu'un cheval cornu (sur lequel on trouve peu de références dans les archives ou le folklore édité³⁸), le chamane en costume portant son tambour semble être l'expression d'un cumul des représentations³⁹, qui permet d'additionner les attributs et les qualités nécessaires lors du rituel.
- 34 Ainsi, l'élan se révèle complémentaire du cheval-étalon, même si ce n'est jamais explicité. L'étalon est déjà, pour les Iakoutes, le double de l'homme en tant que chef de harde : il règne sur des femelles et d'autres mâles plus jeunes. Il représente aussi le mâle reproducteur attirant le sexe opposé. Les ramures du renne et les bois de l'élan sont des attributs « virils » ostentatoires dont est cependant dépourvu l'équidé. Le

chamane porte un manteau en peau de cheval blanc, mais les lanières de cuir qui pendent à sa ceinture sont découpées dans un morceau de peau d'élan (Hudjakov 1969, p. 311). De même, les lamelles de cuir cousues aux bords inférieurs des tapis *kyčym* du cheval *haramn'y* de la mariée sont, elles aussi, en cuir d'élan. De cette manière, le cheval est pourvu des attributs de l'élan mâle, gros ruminant, cornu et non domestiqué. Or, cette allusion à l'élan sur le harnachement du cheval de la mariée n'est peut-être pas fortuite : ces animaux qui évoluent durant l'année en solitaires se rassemblent, au moment du rut, en groupe de deux à huit individus. Ce comportement, aux yeux des Iakoutes, a pu rapprocher le cheval de l'élan. En effet, ces petits groupes d'élans ressemblent alors davantage à des troupes de chevaux, composés d'une douzaine d'individus, qu'à de grandes hordes de rennes.

- 35 Le cheval et les cervidés restent des êtres proches parce qu'ils fréquentent le même milieu forestier, même si les seconds sont, dans les faits, plus sauvages que le premier : il n'existe aucun cheval sans propriétaire. Le renne est, en effet, un animal intermédiaire entre le cheval et cet autre animal à bois qu'est l'élan ; certains de ses représentants sont sauvages et d'autres, domestiqués par l'homme. Un conte célèbre chez les Iakoutes expose cette opposition entre vie sauvage et existence sous l'emprise de l'homme :

« Un jour, le cheval paissait sur une grande et verte clairière. Il avait trouvé une belle prairie : des chevaux paissaient librement et pouvaient se remplir la panse. Mais arriva le renne. Il vit la prairie spacieuse, l'herbe abondante, et le cheval. Et cela lui suffit. Il décida de rester là pour toujours. Cela ne plut pas au cheval, qui voulait paître seul sur sa prairie. Ignorant comment chasser le renne, le cheval s'adressa à l'homme pour lui demander son aide. 'Je n'arrive pas à atteindre le renne. Comment le chasser de la prairie ?' demanda-t-il à l'homme. 'Si je te mettais une bride et que je montais sur ton dos, j'arriverais bien à le rattraper', répondit l'homme. Le cheval accepta. L'homme lui mit une bride, s'assit à califourchon sur son dos et se mit en marche. Le renne fut chassé de la prairie. Mais le cheval dut, quant à lui, renoncer à la vie en liberté et se mit au service de l'homme ».

(Sivcev-Suorun Omolloon 1990, p. 11).

- 36 Plus qu'une simple opposition entre deux animaux, ce conte montre que le cheval a, pour les Iakoutes, les mêmes origines « sauvages », ou naturelles, que le renne ; il est donc pourvu des mêmes qualités de l'animal non domestiqué, à cette différence près qu'il a accepté la soumission à l'homme qui sut le convaincre. Le cheval et le cervidé sont proches, au point que, dans l'épopée de l'héroïne *Kyys Buhaatyr*, celle-ci découvre son cheval « caché dans le ventre d'une femelle élan qui paît au sud, au sommet d'une montagne » (Emeljanov 1983, p. 95).
- 37 Ces exemples montrent la prise de possession d'un être individuel, domesticable mais non dressé. C'est ce côté « sauvage » du cheval qui lui permet d'être un auxiliaire du chamane, au même titre que, par exemple, le renne, l'élan, le corbeau ou le loup. Il en va de même dans le cas du chamane-cavalier qui tient un tambour désigné comme « sauvage » ou « non dressé » (cf. *supra*). Aussi, la figure du cheval lors des rituels n'est pas utilisée sous la forme d'un animal soumis à l'homme. Privé d'initiative, cet animal ne pourrait pas servir de double au chamane. En dehors du contexte religieux, le même rapport à « bonne distance » avec le cheval, ni trop sauvage, ni trop domestique, et en particulier avec l'animal monté, a été montré par Carole Ferret (2006). La thèse de C. Ferret et la mienne (Maj 2007) se rejoignent sur ce point, bien que nous utilisions des perspectives différentes, la sienne se plaçant du point de vue de l'anthropologie de l'action et la mienne s'appuyant sur une étude de la symbolique.

- 38 Cette figure d'animal « sauvage » dans le rituel chamanique iakoute peut être rapprochée du mode d'élevage équin : lorsque l'éleveur n'a plus besoin de sa monture, il la remet en liberté afin qu'elle trouve elle-même sa nourriture. Le côté « sauvage » du cheval est toujours préservé de manière à ce que celui-ci soit capable de se nourrir seul. Moyen de transport dans les *alaas* et la *taïga*, le cheval reste, dans les rituels chamaniques iakoutes, toujours en contact avec le monde sauvage et les esprits surnaturels qui l'« animent ».

Mère-animal sauvage et domestication dans la métaphore équestre du chamane iakoute

- 39 En dehors des esprits protecteurs, le chamane possédait un esprit qui influait sur sa santé et sa vie. Il s'appelait *ijè-kyyl*, communément traduit en ethnographie par la « mère-animal » (de *ijè* « la mère » et *kyyl* « l'animal sauvage »). Il était considéré comme le double de son maître, vivant sous la forme d'un animal sauvage. S'il était blessé, le chamane souffrait de la partie du corps correspondant à la partie blessée de l'*ijè-kyyl*. C'est pourquoi les chamanes cachaient soigneusement l'endroit où se trouvait leur *ijè-kyyl* (Alekseev 1992, p. 135)⁴⁰. Les doubles animaux sauvages⁴¹ (*ijè-kyyl*) du chamane sont souvent conçus sous la forme d'un élan, d'un renne ou d'un cheval entier (Alekseev 1975, p. 126 ; Ksenofontov 1998, p. 85 et 92). Seroševskij (1993 [1896], p. 604) note que, lorsque « les *ijè-kyyl* du chamane apparaissent sur terre [...], les yeux du chamane sont les seuls à les voir. Un homme ordinaire ne les remarque pas. Les plus forts et courageux d'entre eux volent avec bruit et cris, les plus faibles sans bruit et à pas feutrés ». Si la puissance des *ijè-kyyl* se manifeste par le son qu'ils émettent, ceci peut expliquer la présence de résonateurs sur le tambour et le lien entre leur nombre et la force du chamane. Plus le chamane fait de bruit, plus il montre à quel point son double animal est fort. Il est probable que le nom du tambour, *dūjūr*⁴², vienne d'une onomatopée exprimant le bruit sourd que fait le battoir sur le cuir graissé : « *tūj* » ou « *dūj* »⁴³. Selon Seroševskij, « les chamanes les plus faibles et peureux ont pour double animal un chien, *yt abaahylaah ijè-kyyla*. Les plus forts et puissants ont pour *ijè-kyyl* un grand taureau-reproducteur, un cheval-étalon, un aigle, un élan et un ours noir. Les chamanes les moins chanceux sont ceux qui ont comme incarnation animale le loup, l'ours et le chien » (1993 [1896], p. 604).
- 40 Le chien, en tant qu'animal domestique dont l'une des fonctions principales est de garder l'habitat de son maître, ne peut pas constituer pour l'officiant un double doté d'une grande puissance, car celle-ci se mesure généralement d'une part aux bois/cornes, dont cet animal est dépourvu, et de l'autre au caractère sauvage de son comportement. Les Iakoutes attribuent des propriétés mythiques au mammouth, appelé *uu oġuħa* « taureau d'eau » car ils prenaient ses défenses dépassant de la glace des lacs ou de la berge des fleuves pour les cornes d'un énorme bovin. Le chamane iakoute Sapalaaj (I. A. Suzdalov) raconta ceci aux folkloristes en 1938 : « Le chamane blanc *ajyy ojuun* possède un *ije-kyyl* (mère-animal sauvage) censé protéger son âme. Il ressemble à *uu oġuħa*, terme par lequel les Iakoutes désignent le mammouth »⁴⁴.
- 41 Or, comme l'a fait remarquer Roberte Hamayon, « le double animal du chamane ne relève pas (...) de la domestication : mâle entier (alors que la domestication s'aide de la castration), il représente l'être même, transposé, du chamane (tout choc porté à l'un étant supposé être fatal à l'autre), et non un être autre et qu'il aurait soumis » (1990,

p. 487). Elle ajoute : « certains chamanes possèdent des *ijë* [*ije*] *kyyl* puissants, tels l'aigle ou l'élan, d'autres des coléreux ou des insatiables, tels le loup. Ceci laisse entendre qu'il s'agit non d'une forme qu'on emprunte mais d'une entité distincte à qui on 'confie son âme' » (1997, p. 112). Si le chamane « confie » son âme à une entité extérieure à son corps, son enveloppe charnelle se trouve-t-elle pour autant considérée comme privée d'identité ? Que devient l'identité du chamane lorsque celui-ci représente ses animaux auxiliaires, qui se « manifestent » de manière sonore (cris, chants) et visuelle (costume en peau, couvre-chef représentant des bois de cervidé, cheveux en bataille à l'image d'une crinière chevaline, sauts...) par l'intermédiaire de son corps ? P. Descola écrit : « On dit certes parfois que certains chamanes amérindiens ou sibériens sont pénétrés par leurs 'esprits auxiliaires', mais il s'agit là d'une manière d'exprimer la communication volontaire établie par le praticien avec des *alter ego* invités à prêter leur concours et dont il maîtrise les actions, non d'une aliénation complète de l'individu par une puissance qui le fait changer d'identité » (2005, p. 297).

- 42 Il est difficile de parler, dans le cas qui nous concerne, de pénétration du chamane par ses esprits auxiliaires. Celui-ci ne fait que porter un costume et tenir un tambour dont il peut se défaire à tout moment. Il cumule les attributs qui lui sont utiles à un moment précis, quand il incarne les âmes des défunts qu'il fait « parler ». En effet, selon C. Stépanoff, lors du rituel où interagissent plusieurs personnages, le chamane ne change pas d'identité mais, à la sienne se superposent les essences des esprits animaux auxiliaires, sous la forme d'une « démultiplication de la personne dans des corps superposés » ou, en d'autres termes, d'une « superposition plus ou moins complète de couches d'identité » (2009).
- 43 Dans le cas iakoute, l'officiant n'est jamais comparé à une jument, un poulain ou un hongre, ces trois catégories étant plus souvent en contact avec l'humain que les chevaux entiers, qui sont les plus à même d'être assimilés aux animaux de la taïga. La traduction même de l'*ijë-kyyl* est ambiguë. Dans l'ethnographie, le terme a toujours été traduit par « animal-mère », ce qui vient poser le doute sur le genre de l'*ijë-kyyl*, puisque l'analyse le rapproche de la figure d'un *alter ego* mâle du chamane. Il semble qu'il faut élargir le champ sémantique de *ijë* « la mère » vers « la base », « l'origine ». Ainsi, par exemple, *ijë uu*, littéralement « la mère-eau », désigne le point le plus profond d'un lac, ou encore *ijë buor* « la terre-mère », la couche profonde d'un sol⁴⁵. Ainsi *ijë-kyyl* pourrait être traduit par « animal-origine » ou « animal de base », ce qui éviterait certaines incohérences.
- 44 Savvin note en 1943 auprès d'un informateur de quarante ans : « pour les chamanes, le plus grand *ijë-kyyl* est, dit-on, l'élan femelle. Si cette femelle élan a un petit, le petit de cette femelle, couché [...] dans le poêle, s'habitue à son maître. Ainsi le chamane n'a nul besoin de vaincre [les mauvais esprits]. On dit que le *kut-sür* du chamane se trouve dans son *ijë-kyyl*. S'il est un grand oiseau, l'*ijë-kyyl* ne court pas et il est faible. On dit qu'il faut capturer cet *ijë-kyyl* à la chasse avec quelque chose, dans une forêt dense et lointaine⁴⁶ » (1942-43, p. 17). Ce témoignage est révélateur de l'importance de l'élan dans la formation de la notion de mère-animal sauvage. En effet, si l'élan est l'animal sauvage auquel les Iakoutes attribuent la plus grande force, en dehors de l'ours (cf. *supra*), il peut aussi incarner l'*ijë-kyyl* le plus puissant, en particulier si l'esprit-auxiliaire est capturé dans une forêt dense, « lieu le plus pourvu en esprits des bois » (info. Mandar, Baajaga, 2004). Le but suprême qui transparait ici est l'appropriation du petit de l'élan-mère qui devient le futur *ijë-kyyl* du chamane. Il faut noter que le petit,

lorsqu'il est né de l'*ijè-kyyl* du chamane, n'a pas besoin d'être apprivoisé. Ainsi, le chamane réalise symboliquement l'idéal, jamais définitif dans la vie réelle, de la domestication de l'élan, par l'intermédiaire de la figure de son double animal sauvage.

- 45 Le double animal du chamane est élevé dans un nid sur un arbre, par des oiseaux ou des juments. Plus la branche sur laquelle le nid est placé est haute, plus le chamane est censé être puissant (Alekseev 1975, p. 133). Or, le chamane fabriquait autrefois son tambour avec le bois d'un arbre qu'il allait spécialement chercher en forêt et qu'il appelait son « arbre prédestiné » (Alekseev 1975, p. 148). C'est dans le tambour que le chamane met son animal-mère lors des séances. Cet instrument rituel qui sert de moyen de transport est conçu certes comme un cheval, mais il contient en plus le double chamanique *ijè-kyyl*. La figure du cheval qui, dans la pensée iakoute, ne peut être *kyyl* « sauvage » mais seulement *kyylajbyt* « ensauvagé », est ainsi doublée par celles d'autres animaux, issus de la taïga, dont le chamane se sert comme compléments et pour amplifier, ou simplement confirmer, son caractère sauvage qui le rend, aux yeux des Sibériens, plus à même de traiter avec le monde des esprits de la nature.

Sur l'échelle de la sauvagerie

- 46 En somme, le cheval est l'animal qui, dans le système identificatoire rapprochant humains et animaux, peut servir à la comparaison des deux genres et de tous les âges. Néanmoins, il convient de distinguer plusieurs catégories au sein de l'espèce elle-même : les juments servent, en majorité, à la comparaison avec les femmes, les poulains, à l'association avec les enfants et les mâles adultes, avec les hommes. Par ailleurs, une nuance oblige à distinguer, parmi les mâles, ceux qui sont castrés et ceux qui ne le sont pas. Dans les traditions orales recueillies par les ethnographes à la fin du XIX^e siècle, les hommes ordinaires sont le plus souvent comparés avec les animaux domestiques (*süöḥü*) mâles adultes, souvent castrés (*at*)⁴⁷ et, dans certains cas, avec les poulains, qui sont eux aussi non reproducteurs. Le chamane homme, en revanche, est toujours comparé à un animal adulte reproducteur, qu'il soit cheval, renne ou élan, vraisemblablement avec une correspondance des genres : ainsi, la chamane femme est comparée à un élan femelle (*cf. infra*). Je proposerai ici une illustration des rapports d'analogie entre les groupes humains et animaux. Je n'y présente que les points fondamentaux énumérés ci-dessus, en excluant par exemple le cas particulier de la figure du riche⁴⁸ iakoute comparé à l'étalon. Par ailleurs, je dois ajouter que ce schéma ne constitue qu'une tentative d'illustration, qu'il n'a pas prétention à l'exhaustivité et ne tient pas compte, par exemple, de la division des genres et des espèces parmi les rennes.

- 47 La castration étant à la fois un moyen de réguler le comportement de l'animal monté vis-à-vis de ses congénères et un mode de gestion des troupeaux, la distinction entre le hongre et l'entier qu'elle introduit instaure un pas supplémentaire dans la domestication. La vache, quant à elle, dépend de l'être humain et peut être comparée à la femme du fait de leur attachement commun à l'espace domestique (*cf. supra*). Les veaux, liés non seulement aux femmes mais aussi aux enfants chargés de les attraper à l'aide d'une corde en crin fixée à leur cou en permanence, sont comparés aux enfants. Les poulains qui, pour la plupart, passent leurs premiers mois avec le troupeau dans la nature n'entrent dans la sphère domestique que lorsqu'ils sont orphelins ; ils appartiennent donc à la fois aux domaines masculin et féminin.

Poulain orphelin nourri par une femme du village de Mačah, région de Verhojansk

Photographie d'Emilie Maj, mission Ethnoequid, Institut Paul-Emile Victor 2003

- 48 Enfin, sur l'échelle de la sauvagerie, la volonté de domestication des mammifères mène à la réversibilité symbolique. Alors que certains récits de villageois illustrent une tentative de domestication de l'élan, pourtant désigné par le terme *kyyl* « animal sauvage », la pensée iakoute pousse la figure du cheval étalon, animal pourtant domestique, vers le monde sauvage. L'étalon, considéré comme un animal de la forêt, à l'image des cervidés, n'est pas monté et ses crins sont laissés intacts. Parce qu'il est traité comme un animal sauvage, non touché par l'être humain, il est le plus à même d'être consacré lors du rituel *ytyk*, sous la forme d'une offrande non sanglante aux esprits. Il devient alors le protecteur symbolique du troupeau, tout comme le chamane est un protecteur pour la communauté des humains.
- 49 L'analyse du rapport d'identification des êtres humains avec des animaux, en fonction du genre (homme, femme), de l'âge (adulte ou enfant) et de la catégorie sociale (chef, individu ordinaire ou chamane), a montré la complexité du lien entre sauvage et domestique. Le terme *kyyl*, bien que se rapportant à la forêt, a trait à un espace socialement construit, auquel sont attribués un statut et des valeurs. En effet, la sphère sauvage est régie par des normes sociales, même si celles-ci sont différentes de celles de la sphère domestique. Si cette dernière touche avant tout les femmes, les enfants et les esprits protecteurs qui leur sont liés ou qui sont concernés par la fécondité, le domaine sauvage est réservé aux hommes et aux esprits des lieux craints par les Iakoutes : fussent-ils chasseurs ou éleveurs, les hommes évitent certains endroits en amont des rivières. Les sphères domestique et sauvages constituent des vases communicants, où les chevaux sont, parmi tous les animaux, aptes à passer de l'une à l'autre aussi bien dans la vie réelle que dans le domaine symbolique. Et parmi tous les humains, c'est le

chamane qui est le plus à même d'entrer en relation avec les esprits de la forêt profonde et de faire le lien entre les deux sphères.

Chevaux aperçus durant une tournée avec les éleveurs de la base de Tübè, région de Verhojansk

Photographie d'Emilie Maj, mission Ethnoequid, Institut Paul-Emile Victor 2003

BIBLIOGRAPHIE

Alekseev, Nikolaj Alekseevič

1975 *Tradicionnye religioznye verovanija jakutov v XIX – načale XX v.* (Novosibirsk, Nauka).

1984 *Šamanizm tjurkojazyčnyh narodov Sibirii* (Novosibirsk, Nauka).

1992 *Tradicionnye religioznye verovanija tjurkojazyčnyh narodov Sibiri* (Novosibirsk, Nauka).

2004 *Jakutskie mify. Saxa ös-nomohtoro* (Novosibirsk, Nauka).

Aubin, Françoise

1970 Les mesures manuelles et par référence au corps chez les Mongols. Note de folklore juridique, in L. Ligeti (éd.), *Mongolian Studies* (Budapest, Akadémiai Kiadó), pp. 23-55.

Descola, Philippe

2005 *Par-delà nature et culture* (Paris, Gallimard) [Bibliothèque des sciences humaines].

Digard, Jean-Pierre

1990 *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion* (Paris, Fayard) [Le Temps des sciences].

Emeljanov, Nikolaj Vasil'evič

1965 *Sbornik jakutskih poslovic i pogovorok* (Jakutsk, Jakutskoe knižnoe izdatel'stvo).

1980 *Sjužety jakutskih olonho* (Moskva, Nauka).

1983 *Sjužety rannih tipov jakutskih olonho* (Moskva, Nauka).

Evans-Pritchard, Edward Evan

[1937] 1994 *Les Nuers* (Paris, Gallimard) [Tel], traduit par L. Evrard.

Ferret, Carole

2006 *Techniques iakoutes aux confins de la civilisation altaïque du cheval. Contribution à une anthropologie de l'action*, thèse de doctorat soutenue sous la direction de Jean-Pierre Digard (Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales).

Francfort, Henri-Paul

1995 Note sur les animaux composites de Tamgaly : le cheval cornu, *Bulletin of the Asian Institute, New Series*, 9, pp. 185-198.

Hamayon, Roberte

1990 *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, (Nanterre, Société d'Ethnologie) [*Mémoires de la Société*, 1].

1997 *Taïga terre de chamans* (Paris, Imprimerie nationale) [Photographies de Marc Garanger].

Hudjakov, Ivan Aleksandrovič

1890 *Verhojanskij sbornik, Jakutskie skazki, zagadki i poslovicy, a takže russkie skazki i pesni, zapisannye v Verhojanskom okruge* (Irkutsk, Zapiski Vost-Sibirskogo otd. IRGO po étnografii t.1).

1969 *Kratkoe opisanie Verhojanskogo okruga* (Leningrad, Nauka).

Ionov, V. M.

1895 K voprosu o skotovodstve u jakutov, *Pamjatnaja knižka Jakutskoj oblasti za 1896 god*, 1 (Jakutsk, Izd. jakutskogo statističeskogo komiteta), pp. 3-60.

Ksenofontov, Gavril Vasil'evič

1929 *Hrestes. Šamanizm i hristianstvo* (Irkutsk, s. éd.).

1998 *Les chamanes de Sibérie et leur tradition orale, suivi de Chamanisme et christianisme* (Paris, Albin Michel), traduit par Y. Gauthier.

Kulakovskij, Aleksej Eliseevič

1979 *Naučnye trudy* (Jakutsk, Sibirskij otdel Akademii Nauk SSSR).

Kuz'mina, Ljubov'

2000 *Semantika naskal'nyh izobraženij Jakutii*, ILIN, 1/20, Jakutsk, disponible sur internet :

<http://ilin.sakhaopenworld.org/2000-1/65.htm>

Lambert, Jean-Luc

2006 *Compte rendu des conférences. Courants religieux du monde russe et russisé (XVIII^e-XXI^e siècles)*, *Annuaire EPHE Section des sciences religieuses*, vol 113, année 2004-2005 (Paris, École Pratique des Hautes Études), pp. 359-364.

Lot-Falck, Eveline

1963 Le mammouth auxiliaire chamanique, *L'Homme*, 3/2, pp. 113-122.

Maj, Emilie

2007 *Le cheval chez les Iakoutes chasseurs et éleveurs : de la monture à l'emblème culture*, thèse de

doctorat soutenue sous la direction de Mme Roberte Hamayon (Paris, École Pratique des Hautes Études).

2008 *Alaas*, in *Dictionnaire des Intraduisibles*, Bibliothèque Universitaire des Langues et Civilisations, <http://www2.bulac.fr/actualites/dictionnaire-des-intraduisibles/archives/>

2009 Des tournants spatiaux : approche diachronique de la sémiotique du paysage en Sibérie [l'exemple de la République Sakha (Iakoutie)], *Géocité*

revue en ligne de l'enseignement et des formations en géographie, mise en ligne : [www://caen.iufm.fr](http://www.caen.iufm.fr)

[sous presse] Some comments about the relations between horse breeding techniques and the use of the horse metaphor by Yakut shamans, *Shaman*.

Mészáros, Csaba

2008 *Az alaas*: egy szimbolikus táj Jakutiában. Tradíció és nyilvánosság egy szibériai köztársaságban [The *alaas*, a symbolic landscape in Yakutia. Tradition and public representation in a Siberian Republic], *Tabula*, 11/1-2, pp. 129-148.

Okladnikov, A. P. & V. D. Zaporozhskaja

1969 *Petroglify Zabajkal'ja* (Leningrad, Nauka).

Pekarskij, Eduard K.

[1907-1930] 1958-1959 *Slovar' jakutskogo jazyka*, 3 vol (Moskva, izd. Akademii Nauk SSSR).

1927 *Srednjaja Jakutskaja svad'ba, Vostočnye zapiski*, 1, Leningrad, Leningradskij Institut Živyh Vostočnyh Jazykov im. Enukidze.

Pekarskij, Eduard K. & V. N. Vasil'ev

1910 *Plašč i buben' jakutskogo šamana* (Sankt- Peterburg, izd. Ètnografičeskogo otdela Russkogo Muzeja Imperatora Aleksandra III) [*Materialy po ètnografii Rossii*, 1].

Pesterev, Vladimir Il'ič

2000 *Stranicy istorii Jakutii v dokumentah, legendah, mifah: dlja detej staršego škol'nogo vozrasta* (Jakutsk, Jakutskoe knižnoe izdatel'stvo Bičik).

Samsonov, N. G.

1996 *Slovar' zaimstvovannyh slov* (Jakutsk, Jakutskoe knižnoe izdatel'stvo Bičik).

Savvin, A. A.

1942-1943 Ojuun ije kyyla, *Ètnografičeskie zapiski*, Arhiv Jakutskogo Naučnogo Centra Rossijskoj Akademii Nauk, fond 4, opus 12, edinica hranenija 52 p. 17.

Seroševskij, Vaclav Leopol'dovič

1902 [Sieroszewski, W.] Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes, *Revue de l'Histoire des Religions*, 46/2-3, pp. 204-233 ; 299-338.

[1896] 1993 *Jakuty, opyt ètnografičeskogo issledovanija* (Moskva, Rossijskaja političeskaja enciklopedija).

Stroptivij Kulun Kulustur

1985 (Moskva, Glavnaja redakcija vostočnoj literatury, Nauka).

Sivtsev, Dmitrij Kononovič [Suorun Omolloon]

1990 *Jakutskie skazki* (Jakutsk, Jakutskoe knižnoe izdatel'stvo).

Stépanoff, Charles

2009 Devenir animal pour rester humain, logiques mythiques et pratiques de la métamorphose en Sibérie méridionale, *Images re-vues*, 6 http://www.imagesrevues.org/Article_Archive.php?id_article=43

ANNEXES

Informateurs :

- Praskovija Potapova : Iakoute de 55 ans. Élève des vaches au village de Baajaga dans l'ulus de Taatta (à 300 km de la capitale, de l'autre côté du fleuve). Son mari est chasseur de profession.
- Gerasim : Iakoute de 65 ans vivant à Appany, dans l'ulus de Nam (à 70 km de la capitale), avec sa fille et son gendre éleveur de chevaux. Il est né dans un *balağan* en forêt.
- Mandar : Iakoute de 60 ans, forgeron, penseur, folkloriste. Habite à Baajaga, dans l'ulus de Taatta, où il accueille des Iakoutes ou des étrangers pour des consultations sur la culture iakoute. Son père était conteur d'épopées. L'une de ses grands-mères était chamane. Il publie de nombreux ouvrages de spiritualité ou de reproductions d'ornements iakoutes.
- Petr Vinokurov : Iakoute de 33 ans, originaire du village de Maja. Habitant à Moscou, cet informateur effectue des traductions de textes iakoutes sur internet.

NOTES

1. Lorsqu'il qualifie l'être humain, ce terme désigne un individu colérique.
2. Les animaux en général sont désignés par le terme *haramaj* ou *hamsyyr-haramaj* (littéralement « l'animal qui marche »). Les animaux de basse-cour tels que canards et oies ainsi que les chiens et les chats sont désignés comme des « animaux de maison » (d'ie *haramaja*) (info. Petr Vinokurov 2009).
3. Cet article se fonde sur un passage de ma thèse (Maj 2007, pp. 299-314). J'y analyse le paradoxe actuel selon lequel la figure du cheval est mise en avant dans toutes les productions culturelles iakoutes, alors que les Iakoutes eux-mêmes ne montent plus à cheval, à l'exception des éleveurs et des habitants des régions éloignées de la capitale, où, justement, l'importance symbolique du cheval n'est pas la même. J'ai montré l'accroissement de la portée symbolique d'un objet (le cheval) parallèlement à l'effacement de son utilisation (en tant que monture).
4. Les identifications de sexe (ou genre) n'ont pas de rapport avec la catégorisation décrite au paragraphe précédent entre le bétail féminin et masculin. Cette question fera l'objet d'une autre étude.
5. Le *balağan* était, avant la période soviétique, l'habitat d'hiver des Iakoutes. Fait en rondins de bois, il avait un plafond bas et des murs inclinés permettant une conservation optimale de la chaleur. Aujourd'hui, seuls les éleveurs et les chasseurs habitent ce type de maison lors de leurs séjours sur les campements. Avant la collectivisation, certains modèles de *hoton* ne possédaient qu'une entrée donnant non sur l'extérieur mais sur l'intérieur de la maisonnée à laquelle ils étaient jumelés. Les bovins entraient donc, dans ce cas, par la porte de la maison. Le *hoton*, où la chaleur était bien conservée, était utilisé pour la toilette (info. Gerasim, Appany 2004 ; voir aussi Ionov 1896, p. 33).
6. Aujourd'hui encore, lorsqu'un poulain est abandonné par sa mère, l'éleveur le confie généralement à une villageoise qui le nourrit au biberon jusqu'à ce qu'il puisse paître seul.
7. Le sang menstruel était censé interférer entre l'homme et son environnement. Pour cette raison, une femme qui venait d'accoucher ou qui avait ses menstruations devait, par exemple, se tenir loin des cours d'eau. L'interdit qui empêche la femme de s'approcher des animaux sauvages s'appuie sur le fait que l'odeur du sang menstruel fait fuir le gibier, mais il est étendu à la

féminité en général, s'appliquant même à la femme enceinte ou la femme ménopausée (voir à ce sujet Hamayon 1990, pp. 392-394).

8. Le mammoth, « semi-réel, semi-imaginaire » (Lot-Falck 1963), et le cheval pouvant tous deux être des doubles du chamane, la femme était tenue éloignée des attributs masculins parce que son sang menstruel était supposé interférer avec la sphère « sauvage » (cf. note précédente).

9. *Uol ogo törüötëginë suor üörër, kyys ogo törüötëginë yt üörër*. Sauf indication contraire, toutes les traductions sont de mon fait.

10. Il est intéressant de noter que, dans les épopées, la maîtresse de maison, figure opposée à l'héroïne dans son rôle guerrier, apparaît parfois sous les traits d'un canidé. Il faut remarquer que le chien n'est pas un animal totémique, alors que le corbeau et l'aigle sont les animaux le plus fréquemment désignés comme étant à l'origine des clans. Le fonctionnement de la société iakoute étant patrilinéaire, ce n'est pas un hasard si la présente comparaison entre le garçon et le corbeau fait appel à un animal sauvage, plus à même d'être rapproché de la sphère masculine.

11. Cf. le séminaire de Jean-Luc Lambert à l'EPHE sur les *Courants religieux du monde russe et russisé* (Lambert 2006), le 14 mars 2005. Chez les TOUNGouses, celui qui trouve la tanière d'un ours imite le corbeau, de même que ceux qui consomment par la suite sa viande. Dans les mythes, l'homme partage ses proies avec le corbeau.

12. *Èrë suoh d'artar iččitë suoh ynah kèrètè* ou *Kèrgènë suoh d'ahtar iččitë suoh süöhyü kèrètè*.

13. *Töröbüt kulun (torbos) byata suoh buolbat, töröbüt ogo suuta suoh buolbat*.

14. Voir Alekseev (1975, p. 83) pour la distinction entre Ajyyhyt et Ièjiëhsit. Chez Pekarskij, Kulakovskij, Bolo et Popov, on trouve aussi bien Nèlbèj Ajyyhyt que Nèlbèj Ièjiëhsit, Isègèj Ajyyhyt et Isègèj Ièjiëhsit. Nèlbèj Ajyyhyt est l'esprit protecteur des êtres humains. Alekseev pense qu'il était autrefois exclusivement féminin parce que ce sont les femmes qui célébraient son culte et que le chamane revêtait des habits de femme (*ibid.*, p. 88). Ajyyhyt serait en effet l'esprit qui aide les femmes à accoucher (Hudjakov 1890, p. 121) et Ijèjèhsit, le protecteur du bétail à cornes (Kulakovskij 1979, p. 19). Comme le note Alekseev, une évolution des représentations a pu entraîner des ambiguïtés dans les fonctions des esprits : il arrive, par exemple, que D'öhögöj Ajyy soit appelé D'öhögöj Ièjèhsit (Emeljanov 1980, p. 22).

15. Même si cela n'est pas sans évoquer les théories soviétiques du matriarcat comme forme ancienne d'organisation sociale, il est intéressant de remarquer que, selon Alekseev, le culte d'Ajyyhyt, qui relève plus spécifiquement de la sphère féminine, est antérieur à celui de D'öhögöj, qui appartient à la sphère masculine.

16. Alekseev (1975, p. 97) considère qu'aucun rite lié à Ièjiëhsit n'était pratiqué chez les Iakoutes au XIX^e siècle et que c'est pour cette raison que son image s'est confondue avec celle d'Ajyyhyt.

17. Concernant les *alaas*, ces pâturages en forme de grandes clairières parsemant la taïga et qui, selon mon hypothèse, évoquent la volonté de domestication du paysage par les Iakoutes, voir Maj (2008, 2009) et Mészáros (2008).

18. *Bağarabyn alaas mununan ynah-süöhü èlbèëtìn, syhyy mununan syspaj sièllèh syryttyn. Kytaanah doruobujany, èlbèh oğonu. Uhun džollooh oloğu. Uruj-ajhal !* Les mêmes vœux sont prononcés au village et en ville, même pour des couples ne possédant pas de bétail.

19. Tous les animaux possèdent un *sür*, une force vitale qui, avec l'âme (*kut*) forme leur force psychique. Les *sür* sont de qualité et de puissance différentes, ceux des animaux sauvages (*kyyl*) étant plus forts que ceux des animaux domestiques (*süöhü* et d'*ie haramaja*). Voir Seroševskij, 1902, p. 218.

20. *Uol ogo, at kulun !*

21. *Uol ogo, at kulun tuohha törüüllèrèj !*

22. *Uol ogo d'ollooh, sonoğos at sorgulaah.*

23. *Uol ogo ojdooh buuru ohtordoğuna üörër.*

24. « Le tambour est en outre pour le chamane une sorte de 'double' animal, dont la vie est liée à la sienne – que sa peau se déchire, et son maître en 'meurt' » (Hamayon 1990, p. 484).

25. Cet article utilise le cas du chamane homme. Il faut cependant noter qu'il existait en Iakoutie des chamanes femmes. Ainsi, par exemple, « Dans le district de Bolgur vivait un homme riche qui avait trois femmes, neuf fils et une fille. Celle-ci fut donnée en mariage à un homme qu'elle n'aimait pas et se pendit. Pour ses funérailles, un cheval fut tué et on fit un *kereh* [en mettant sa peau, sa tête et ses jambes dans un arbre]. Elle possédait un habit de chamane femme. Après sa mort, dans les districts et même les régions voisines, les gens se mirent à l'honorer en l'appelant *Bolugur Ajyyta'* Ajyy de Bolugur', maîtresse (*hotuna*), grande-sœur (*agaspýt*), aînée (tante, grande-sœur, *ed'ijbit*). On la représentait à cheval avec un tambour tintant, dans un manteau de castor. [...] » (Aleksiev 2004, p. 320). La femme chamane est une figure particulièrement présente dans les récits épiques iakoutes.

26. Le cumul d'identifications partielles (cf. *infra*) est courant. Ainsi, par exemple, le chamane iakoute peut simultanément être habillé dans un costume en peau de renne, avoir les cheveux en bataille, semblables à une crinière de cheval dans le vent, et pousser des cris d'oiseaux.

27. « Le chamane Dojampo avait (...) un garçon *kuturuksut* du nom de Kirill, qu'il emmenait toujours avec lui. Chaque fois qu'il allait faire un rite, ce garçon le suivait. » (Aleksiev 2004, p. 370). Le rôle de *kuturuksut* peut être joué par un autre chamane : « Künnèt-Kinèès avait deux femmes qui restèrent longtemps sans enfant. C'est pourquoi il demanda à un *ajyy ojuuna* [un chamane *ajyy*] de la région de la Viljuj (...) d'accomplir le rituel de demande d'enfants. De Nam, on invita un autre chamane blanc à réaliser avec lui, dans le rôle de *kuturuksut*, le rite d'*ajjysyt tartarar* (pour une demande d'accouchement) » (Aleksiev 2004, p. 345).

28. J'ai rencontré en 2009 un Iakoute de 40 ans originaire de la région de Taatta (Iakoutie centrale) qui s'est attribué le pseudonyme (*xos aata*) de *Kulan* dans le cadre de ses activités de chamane.

29. La viande de ces juments était mangée par les personnes qui assistaient au rite. La destination des os n'est pas précisée.

30. Le « taureau de la variole » était associé aux *abaahy* russes qui apportaient des maladies jadis inconnues des Iakoutes. Or le chamane doit se battre sous la forme d'un animal de force égale à celle de son adversaire.

31. Grand empan, mesure de longueur égale à la distance entre l'extrémité du pouce et celle du majeur lorsque ces doigts sont écartés au maximum (cf. Aubin 1970, p. 42).

32. J'analyse la complémentarité de ce qu'on peut appeler chamanisme et possession dans un autre article (Maj, sous presse).

33. L'identification du chamane au bovin étant moins fréquente chez les Iakoutes que chez les Ehirit-Bulagats (voir Hamayon 1990), j'exclus le taureau de mon analyse ultérieure.

34. Ce bois, lorsqu'il pousse, prend une teinte rosée (cf. photo) qui le rapproche d'un phallus. Les coups de battoirs donnés lors du rituel décrit plus haut par Hudjakov (1969) ont une connotation sexuelle.

35. En Iakoutie, le bœuf et le renne sont également utilisés comme montures.

36. Les tentatives de domestication d'élans dont j'ai collecté le récit (Mandar, Baajaga, 2005) se sont toutes soldées par des échecs. L'animal était monté quelque temps, mais du fait de sa taille, de l'envergure de ses bois, de son poids, de sa puissance et de la vitesse de sa course, il constituait un danger pour le cavalier et l'entourage.

37. En iakoute, ce mot désigne en même temps les cornes (de bovin par exemple) et les bois de cervidés.

38. C. Ferret n'a trouvé qu'une seule allusion à des chevaux cornus dans le folklore iakoute (2006, p. 944) qui puisse être comparée aux chevaux porteurs de cornes ou de bois trouvés à Pazyryk, dans l'Altaï, ou représentés parmi les pétroglyphes de Tamgaly, dans l'actuel Kazakhstan (Francfort 1995).

39. Remarquons à ce propos que le battoir est recouvert, du côté percutant, d'une peau avec la fourrure à l'extérieur qui en assourdit le son. Sur le bout du manche sont sculptées des

représentations d'animaux sauvages ou d'oiseaux, ce qui illustre le cumul des propriétés potentielles de l'objet.

40. Voir également Seroševskij 1993, p. 626 ; Ksenofontov 1929, pp. 17, 19, 22.

41. Le double-animal sauvage, ou mère-animal sauvage (*ijè-kyyl*) est un esprit auxiliaire du chamane [...] dont dépendent la santé et la vie du chamane (Aleksiev 1984, p. 80). J'utiliserai un tiret quand *animal* est substantif et n'en ferai pas l'usage quand il est adjectif.

42. Ou parfois *tüjür* (Aleksiev 1975, p. 143).

43. *Tüjünè* signifie « produire des bourdonnements, des vrombissements, des sons sourds ». Je remercie Jurij I. Vasil'ev, turcologue à Iakoutsk, pour cette indication.

44. Archives du Centre Scientifique de Iakoutsk, f. 5, op. 3, d. 480, l. 20-24, citées par Kuz'mina 2000.

45. J'ai pris connaissance de ces significations dans le dictionnaire en ligne Saha tyla.ru <http://www.sakhatyla.ru/translate/%D0%B8%D0%B9%D1%8D>. Il convient d'ajouter que si la traduction d'animal-mère (*ijè-kyyl*) est à remettre en question, il faudrait probablement en faire de même concernant celle universellement acceptée d'âme-mère (*ijè-kut*), en choisissant un terme moins équivoque permettant d'exprimer l'idée d'origine.

46. *Saamaj süjken ulahan ojuun ijè kyyla tyhy tajah buolar ühü. Ol tyhy tajah tuguttaah buollağyna ol tuguta oğoh kyatygar sytar-üö(...) ičči(..)ir. Onnuk ojuunu tuoh da kyajan sataabat. Ojunn ijè kyylygar baar buolar ühü kuta süre. Ijè kyyla kötör da buoluhtaah, süürer da arantaah buoluhtah. Ol ijè kyyl bulčutyahha dii, tumulge bu tuhun d'yl(..)nèr sirdèh.*

47. Il est possible que la prédominance de la comparaison de l'homme ordinaire avec le cheval hongre *at* soit en partie liée à l'usage de ce terme, aux côtés du terme *sylgy*, comme désignation générale pour l'espèce chevaline. Par ailleurs, il arrive que les Iakoutes montent de jeunes juments ou des étalons si les montures hongres viennent à manquer. Cette utilisation est généralement provisoire : l'entier finit par être castré ou par être relâché dans la nature et la jument est libérée pour servir de poulinière. Il faut en outre noter que les hongres étant ceux qui servent de monture, le terme *at* désigne, par assimilation, le cheval de selle.

48. Le riche iakoute, avant la seconde moitié du XVIII^e siècle, jouissait d'un statut élevé dans la société, qui, au cours de certains rituels, pouvait lui conférer une autorité supérieure à celle du chamane. Selon les récits à caractère légendaire, par exemple, dans le rituel *kyjdaa* de libération de chevaux (Maj 2007, pp. 211-283), il arrivait qu'il contraigne le chamane à exécuter un rituel pour son compte.

RÉSUMÉS

L'ethnographie des Iakoutes, éleveurs de chevaux et de vaches au nord-est de la Sibérie, témoigne d'un système complexe de mise en parallèle de la communauté humaine et des espèces animales, en grande partie basé sur un rapprochement de l'homme avec le cheval. Cet animal constitue une figure transversale, support identificatoire pour divers âges et genres. Il se situe à la frontière entre le monde sauvage et la sphère domestique, comme le montre l'analyse de la figure du chamane, qui entretient une relation particulière avec les animaux de la taïga.

The ethnography of the Yakuts, breeders of horses and cows in North-eastern Siberia, shows a complex system of comparison between humans and animals. This is largely based on a connection with the horse. This animal provides a figure that cross-cuts numerous categories,

and thus serves as an identifier for different ages and genders. The horse can be said to exist at the border between the wild and domestic spheres, as can be seen clearly in an examination of the shaman's special relationship with animals of the taiga.

INDEX

noms/mots/cles iakoute

Index géographique : Iakoutie, Sibérie orientale, Sibérie septentrionale

Thèmes : animal, élevage, religion, représentations, rituel

Keywords : horse, deer, domestication, wild, shamanism, comparison

Mots-clés : cheval, cervidé, domestication, sauvage, chamanisme, comparaison

AUTEUR

ÉMILIE MAJ

Emilie Maj est actuellement chercheur au *Centre for Landscape and Culture* de l'Université de Tallinn. Ses recherches portent sur la relation homme-nature et sur la patrimonialisation de la nature et de la culture en République Sakha (Iakoutie).

Articles significatifs :

2009 Des tournants spatiaux : approche diachronique de la sémiotique du paysage en Sibérie, l'exemple de la République Sakha (Iakoutie)], *Géocité*, <http://tice.caen.iufm.fr/revues/geocite/index.php?id=97>

2009 The horse as an ethnic symbol for Sakha people in post-communist Sakha Republic (Yakutia), *Sibirica*, 8/1, pp. 68-74.

2006 Croyances et convenances iakoutes autour du sobo : ethnographie du poisson où tout est bon, *L'Homme*, 177-178, pp. 303-328.

emiliemaj@hotmail.com