études mongoles
& sibériennes,
centrasiatiques
& tibétaines

Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines

33-34 | 2003
Sortir de la nuit

Jean-Luc Lambert

Introduction

Jean-Luc Lambert

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/emscat/676>

DOI : 10.4000/emscat.676

ISSN : 2101-0013

Éditeur

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

Édition imprimée

Date de publication : 2 décembre 2003

Pagination : 21-98

ISSN : 0766-5075

Référence électronique

Jean-Luc Lambert, « Introduction », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne], 33-34 | 2003, mis en ligne le 18 février 2009, consulté le 13 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/emscat/676> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/emscat.676>

Ce document a été généré automatiquement le 13 juillet 2021.

© Tous droits réservés

Introduction

Jean-Luc Lambert

- 1 Installés dans la presqu'île de Taïmyr, dans l'ouest sibérien, les Nganassanes vivent dans l'un des endroits les plus reculés de Russie. Actuellement, dans les sources russes, ils sont fréquemment qualifiés de peuple le plus septentrional du monde car, traditionnellement, ils nomadisent dans l'Arctique sibérien, bien au-delà du cercle polaire, entre le 71° et le 76° parallèle. Ce point de vue n'est toutefois vrai qu'à condition d'excepter les Inuit de Thulé. À la différence de la majorité des groupes esquimaux, les Nganassanes ne vivent pas sur les côtes, mais à l'intérieur des terres comme la plupart des Sibériens. Cette ethnie samoyède n'étant que très peu connue en Occident, il est indispensable de la présenter assez longuement.

Archéologie et linguistique

- 2 D'après les données archéologiques, diverses cultures se sont succédé dans la presqu'île de Taïmyr depuis au moins six mille ans (Hlobystin 1982, p. 7). Des céramiques de différents types leur sont associées. À partir du XIII^e siècle, les poteries semblent disparaître au profit d'ustensiles métalliques (*ibid.*, p. 24). Les premières traces de métallurgie datent cependant d'il y a trois mille ans (*ibid.*, p. 14), le cuivre natif étant particulièrement abondant dans le sud de la péninsule (*ibid.*, p. 30).

Carte 1

- 3 L'économie des sociétés établies à Taïmyr paraît avoir été toujours orientée vers la chasse aux rennes sauvages. L'importance de la chasse aux oiseaux n'est toutefois pas négligeable alors que la pêche ne semble avoir joué qu'un rôle mineur (*ibid.*, p. 27).
- 4 Les Samoyèdes ne sont toutefois pas originaires de Taïmyr où ils ne sont arrivés que tardivement. Linguistiquement, ils appartiennent à la famille ouralienne, comme les Finno-Ougriens dont ils se sont séparés il y a fort longtemps.
- 5 Partant de l'étude comparée des champs lexicaux relatifs à la faune et à la flore dans les diverses langues samoyèdes, Evgenij A. Helimskij a récemment établi (1989) que les Samoyèdes vivaient, avant leur dispersion, dans la taïga de l'ouest sibérien. Comme les analyses linguistiques montrent aussi qu'ils se trouvaient alors à proximité du Iénisséï (samoyède ancien **Jentəs.*¹) et étaient en contact avec des ethnies iénisséïennes, turques, ob-ougriennes et tOUNgouses, tout laisse supposer qu'ils étaient installés entre le Iénisséï et le cours moyen de l'Ob, dans la région qui aujourd'hui comprend les villes de Narym, Tomsk, Krasnoïarsk et Iénisséïsk.
- 6 Peut-être à la suite d'une invasion, les Samoyèdes se seraient rapidement dispersés et scindés en quatre groupes au début de notre ère. Les travaux de E. A. Helimskij (1982, pp. 37-45) ont en effet établi que les langues samoyèdes se répartissent en quatre sous-ensembles, et non pas seulement en deux (nord et sud) comme on le croyait autrefois.

fig. 1 — Les langues samoyèdes

- 7 Au moment de leur dispersion, les ancêtres des Kamasses et des Mators historiques se dirigèrent séparément vers l'est, jusqu'aux Monts Saïan où ils s'établirent : leurs descendants furent assimilés aux XVIII^e et XIX^e siècles — et, pour les derniers Kamasses, au début du XX^e siècle — par les peuples turcs environnants. Si les Selkoupes restèrent dans les forêts de l'ouest sibérien où ils se trouvent toujours aujourd'hui, les Samoyèdes du Nord sont quant à eux partis vers l'Arctique, vraisemblablement en longeant le Iénisséï. Sur leur parcours, ils sont entrés en contact avec des ethnies toungouses auxquelles ils ont emprunté plusieurs termes pour qualifier leur nouvel environnement. La racine nord-samoyède désignant la toundra se reconstruit ainsi sous la forme **jāḡor* (nganassane [forme ancienne] *jaḡur*) et proviendrait du toungouse ancien **jaḡ-ur-* (*jaḡuraa* en évenk : « endroit plat sur une montagne » ou « lieu moussu »). Il en est de même pour celle de l'aurore boréale **karpə* (nénètse *χarp*, toungouse ancien **garpa* « émettre de la lumière », « briller ») (Helimskij 1989, p. 13).
- 8 Arrivés dans les régions polaires, les Samoyèdes du Nord semblent s'être progressivement divisés en trois groupes. Si les ancêtres des Énètses sont restés aux alentours de l'embouchure du Iénisséï, ceux qui deviendront les Nénètses se sont dirigés vers l'ouest tandis que les futurs Nganassanes sont partis à l'est, dans la presqu'île de Taïmyr où ils ont rencontré une ethnie qui ne parlait ni une langue toungouse, ni le ioukaghir² (Helimskij 1989, p. 14). De nombreux termes nganassanes se sont certainement constitués à cette époque et restent aujourd'hui sans étymologie : c'est le cas du mot nganassane désignant le chamane (*ηθ*³).
- 9 Les langues de ces trois ethnies constituent un *continuum*, et il est possible de porter le même jugement sur les cultures nord-samoyèdes qui sont proches et forment un dégradé en se déplaçant d'est en ouest. En effet, tant les techniques que les objets utilisés sont globalement identiques dans cette aire où la part de la chasse, inversement proportionnelle à celle de l'élevage, décroît progressivement en allant des Nganassanes aux Nénètses européens, comme d'ailleurs le chamanisme. Comme je voulais étudier, dès mes premières recherches, une culture où le chamanisme tenait une place centrale, ce constat fut décisif et me décida à orienter mes travaux sur le système religieux nganassane, et non nénètse. Les Nénètses sont pourtant beaucoup plus nombreux et mènent, au moins dans certaines régions, un mode de vie apparemment plus « traditionnel » que les Nganassanes. Si au dernier recensement (1989), les Nénètses sont ainsi près de 35 000, les Nganassanes ne sont officiellement que 1 262 — et encore le chiffre est exagéré —, tandis que les Énètses risquent de disparaître (198 individus). Même si ce livre est centré sur le système religieux nganassane, de nombreux renvois

seront faits aux rites et aux représentations nénètses, notamment en vue de mettre en lumière les processus de transformation permettant de passer d'une culture à l'autre. Dans ce *continuum*, les Énètses occupent une position médiane, intermédiaire, et il n'est pas possible, au début du xx^e siècle, de définir une culture qui leur serait propre ; les rites et les représentations décrits chez ce petit peuple paraissent en effet soit nganassanes, soit nénètses. En outre, les Énètses se divisent en deux groupes puisqu'il y a ceux de la toundra (ou Somatous) et ceux de la forêt (ou Pé-baïs) ; à chacun correspond un dialecte.

- 10 Pour comprendre la toile de fond sur laquelle les différences nganassanes/nénètses prennent leur sens, il faut tout d'abord considérer l'histoire de ces deux ethnies :

Histoire coloniale sous l'Empire

- 11 Lors de la conquête de Sibérie, les Russes atteignent au début du xvii^e siècle l'embouchure du Iénisséï où ils commencent à collecter l'impôt en fourrure, dès 1614, et les Nganassanes apparaissent pour la première fois dans les registres russes en 1618 (Dolgikh 1962, p. 244). Peu à peu des petits bourgs voient le jour dans la presqu'île de Taïmyr. Doudinka est fondée en 1667 sur le Iénisséï, ce qui facilitera les communications avec les autres villes qui se trouvent sur ses rives. C'est par ce large fleuve traversant la Sibérie du sud au nord que sont acheminées les fourrures, et c'est aussi par ce fleuve long de plus de trois mille kilomètres que les Russes arrivent à Taïmyr. Khatanga, située dans la partie orientale de la presqu'île, au confluent de la Kheta et de la Kotouï, est également construite au cours du xvii^e siècle.
- 12 Jusqu'au xx^e siècle, ces « villes », pourtant les plus importantes de la presqu'île, seront de taille fort modeste. Mordvinov, qui voyagea à Taïmyr au milieu du xix^e siècle, fut surpris de ne trouver à « Doudina » [Doudinka] (1860b, pp. 387-388) et à Khatanga (*ibid.*, p. 424) que quatre petites habitations dans lesquelles vivaient des marchands de Iénisséïsk, des cosaques, un prêtre et une ou deux familles de Iakoutes ou de Dolganes³. Avant l'apparition des moyens de transport aériens, Khatanga n'était accessible que depuis Doudinka dont elle est distante de plus de six cents kilomètres à vol d'oiseau ; dès 1620 (Trojckij 1982, p. 50), une voie de communication terrestre permettait de relier les endroits où seraient bâties ces deux agglomérations. Elle n'était praticable qu'en « hiver » (d'octobre à avril), quand les cours d'eau parsemés à l'intérieur de la presqu'île étaient suffisamment gelés pour permettre d'être traversés en traîneau. Au xix^e et au début du xx^e siècle, le voyage Doudinka-Khatanga durait une dizaine de jours⁴. Une vingtaine d'isbas était alors disséminées sur cette voie – le principal axe de communication de la presqu'île – qui passait dans la zone boisée de la péninsule, au sud de la toundra (*cf.* Carte III en Annexe). Elles servaient de relais à qui s'aventurerait sur cette route continuant au-delà de Khatanga en direction de la Léna (Dolgikh 1963, p. 95). À l'époque, ces isbas étaient habitées l'hiver par des Iakoutes, des Dolganes, des Évenks et des descendants des Russes arrivés au xvii^e. Tous les missionnaires, marchands ou voyageurs qui souhaitaient pénétrer à l'intérieur de la presqu'île empruntaient cet axe⁵. L'hiver, les Nganassanes installaient leurs campements légèrement au nord de cette route, à la lisière de la toundra boisée, et se rendaient dans les isbas pour faire du troc avec les commerçants ou pour verser le tribut annuel au moment et à l'endroit convenus.

- 13 Pour recueillir l'impôt, pour rendre la justice en cas de délits mineurs — les vols par exemple — et pour représenter le groupe devant les institutions russes, l'État impérial mit en place un système de charges. Celle de « prince » était la plus élevée et une dague, donnée par le pouvoir central, était l'attribut menaçant associé à cette fonction. Ces divers représentants locaux de l'État — appelés *s'etəgəθ* en nganassane — étaient officiellement élus par une fraction de la population, même si dans les faits les charges se transmettaient généralement de génération en génération (Popov 1984, pp. 25-26 pour les Nganassanes ; à comparer avec Dolgih 1962a, pp. 82-91 pour les Énètes).
- 14 Chez les Nganassanes, comme chez les Énètes, le « prince » menait le même mode de vie que le reste du peuple. Généralement analphabète, il ne maîtrisait pas nécessairement la langue russe et n'avait pas la mainmise sur le groupe qu'il représentait officiellement. Il n'était d'ailleurs pas le seul à avoir du pouvoir, le chef traditionnel du campement (*kundə horatuə*, littéralement « au visage tourné vers le lointain ») en avait également, et les hommes âgés tout comme les chamanes étaient particulièrement influents.

La christianisation

- 15 Au XVIII^e siècle, des églises se construisirent non loin de Doudinka et à Khatanga, mais il fut rapidement difficile, voire impossible, de trouver un prêtre acceptant d'aller vivre à Khatanga. Avec le peu de moyens dont ils disposaient, les missionnaires concentrèrent leurs efforts sur les groupes les plus facilement accessibles, c'est-à-dire sur les Évenks et les Iakoutes qui vivaient le long de l'axe Doudinka-Khatanga, mais aussi sur les Russes installés là car ils avaient tendance à perdre leur langue au profit du iakoute... et à se tourner vers le chamanisme (Gračeva 1979, p. 40).
- 16 En outre, d'après les témoignages du XIX^e siècle, les Nganassanes refusaient le baptême et, de l'aveu même des missionnaires, ils étaient les plus difficiles à convertir de toutes les ethnies de Taïmyr (*ibid.*, p.36). Leur évangélisation restera particulièrement faible ; aucun autre peuple de l'ouest sibérien n'a été aussi peu christianisé. Durant la première moitié du XIX^e (Dolgih 1962b, p. 208), 10 à 12 % des Nganassanes ont, au maximum, été baptisés et la seule conversion « massive » date de 1903 : soixante Nganassanes reçurent le baptême en quatre jours. Les quelques « conversions » obtenues restaient très superficielles, car les ecclésiastiques ne comprenaient pas le nganassane et ne s'intéressaient pas aux rites et aux représentations de ce peuple. D'autre part, certains acceptaient le baptême dans l'espoir de ne plus verser le tribut. Un groupe qui avait adopté cette stratégie se plaignit ensuite au missionnaire. Ses membres s'estimaient trompés, car non seulement ils devaient toujours payer l'impôt mais en plus ils avaient perdu la chance à la chasse... (Gračeva 1979, p. 37). Les Nganassanes s'étaient par ailleurs fait sur la religion orthodoxe quelques idées que les missionnaires n'arrivèrent pas à combattre : ils se représentaient les icônes et les cloches comme des supports d'esprits et croyaient qu'ils devaient, comme les leurs, être nourris. Le son des cloches leur était d'ailleurs particulièrement désagréable, car il était supposé propager la « maladie russe », la variole, qui si souvent dévasta leurs campements (*ibid.*, p. 44).
- 17 Plus à l'ouest, l'influence du christianisme orthodoxe est beaucoup plus sensible, plus à l'est aussi car les Iakoutes ont été fortement évangélisés aux XVIII^e et XIX^e siècles.

- 18 Chez les Nénètses, les missionnaires ont été particulièrement actifs au XIX^e siècle. Après quelques tentatives peu fructueuses au XVIII^e siècle, l'évangélisation commença véritablement vers 1820 dans les toundras d'Europe du Nord et progressa peu à peu vers l'Oural et la Sibérie. Nous sommes particulièrement bien renseignés sur les campagnes qui se déroulèrent dans le Nord européen, car elles furent notamment décrites par celui qui les dirigeait. En 1822, le projet de convertir les Nénètses les plus occidentaux — ceux qui dépendent de la province d'Arkhangelsk — est prêt, le tsar le ratifiera deux ans plus tard. Une mission se constitue autour de l'archimandrite Veniamin⁶, et ses membres commencent à prêcher dans les toundras. Ces campagnes sont extrêmement vigoureuses. Si les missionnaires luttent bien sûr contre les chamanes, ils détruisent aussi les sites sacrificiels en brûlant les supports d'esprits, parfois très nombreux, qui s'y trouvent. Ensuite ils dressent une croix sur l'emplacement du site sacrificiel (Veniamin 1855, pp. 117, 126). Ils sont par ailleurs accompagnés de fonctionnaires impériaux qui, brandissant leurs armes, menacent les Nénètses refusant de se convertir (Homič 1979, p. 17). Des églises fleurissent alors dans ces régions, et les enfants nénétses pourront désormais fréquenter les écoles orthodoxes (Veniamin 1855, pp. 129-130). En 1830, la majorité des Nénètses d'Arkhangelsk a été baptisée. L'activité des missionnaires durera jusqu'à la veille de la révolution. Veniamin utilisa certes les méthodes brutales qui étaient encore en vigueur au début du XIX^e siècle, mais il s'aperçut vite qu'il lui était également nécessaire d'apprendre le nénétses car, dans certains groupes, le russe était très difficilement compris. Dès 1825, il se mit donc à apprendre cette langue, ce qui lui permit de traduire par la suite l'Évangile de Matthieu. De la même manière, l'archimandrite s'intéressa à la religion nénétses (Veniamin 1855, p. 114).
- 19 Les Nénètses sibériens ont été moins profondément touchés par l'évangélisation que ceux d'Europe du Nord. Cependant, l'influence orthodoxe est plus sensible chez eux que chez les Nganassanes. Après plusieurs essais au XVIII^e siècle, c'est vers 1825 que la christianisation reprit dans la presque île de Iamal. En 1832, une mission est fondée à l'embouchure de l'Ob, à Obdorsk — l'actuelle Salekhard, capitale du district autonome iamalo-nénétses. Les missionnaires y prirent des mesures si rudes qu'ils furent relevés de leurs fonctions quelques années plus tard (Homič 1979, pp. 21-22)... En 1846, la mission ouvrit dans cette même ville une école, qui mit toutefois plus de vingt ans avant de commencer à être fréquentée par des enfants nénétses ou khantes⁷ (*ibid.*, p. 22). En revanche, la première église d'Obdorsk, dédiée à saint Nicolas, connut un très vif succès. Elle aurait été construite à l'emplacement d'un ancien site rituel où Nénètses et Khantes avaient l'habitude de se rendre pour obtenir la chance à la pêche et à la chasse. Leurs requêtes furent dès lors adressées au saint ; au XIX^e siècle, ils étaient en effet particulièrement nombreux à lui apporter, en hiver, de précieuses offrandes (fourrures, viande, argent, etc.). Une seconde église, construite à Obdorsk à la fin du XIX^e, fut cependant beaucoup moins fréquentée par les Nénètses et les Khantes (Nosilov 1898 (8), pp. 354-361).
- 20 Si l'on considère l'aire nord-samoyède dans son intégralité, l'importance de la christianisation diminue d'ouest en est. Les Nénètses les plus occidentaux sont ceux qui ont été le plus évangélisés alors que ceux qui nomadisent à l'extrême est de cette zone — les Nganassanes — ont été les moins touchés. Ce fut aussi l'une des raisons qui m'a incité à travailler chez les Nganassanes plutôt que chez les Nénètses.

Le commerce

- 21 Les relations russo-nganassanes ne se limitaient toutefois pas au prélèvement de l'impôt et aux tentatives de christianisation, il y avait bien sûr aussi le négoce, qui avait lieu l'hiver dans les isbas qui jalonnaient l'axe Doudinka-Khatanga.
- 22 Contre des fourrures de renard polaire, les Russes fournissaient au prix fort toutes sortes d'ustensiles métalliques (chaudrons, crochets, haches, marteaux, etc.) — les forgerons nganassanes ne savent pas en effet extraire ou couler le métal et ils ne peuvent donc que recycler les vieux objets devenus inutilisables. À Iénisséisk, qui se trouve à quelques jours de bateau de Doudinka, des ateliers s'étaient spécialisés dans la fabrication d'objets en fer et en cuivre que des marchands se chargeaient ensuite d'acheminer dans le Grand Nord (Dolgih MK K, p. 3). Par ce biais, les Nganassanes se procuraient aussi des perles en verre, du tabac, un peu de tissu, de la vodka (Middendorf 1878, p. 679) et certainement aussi du thé. En revanche, au milieu du XIX^e siècle, ils ne semblent pas tenir la farine en grande estime (*ibid.*, p. 678) et bien peu nombreux sont ceux qui s'approvisionnent en pain (Mordvinov 1860a, p. 44 ; 1860b, p. 401).
- 23 S'il l'on ne sait pas quand ces relations commerciales se sont instaurées, il est sûr qu'elles se sont considérablement intensifiées durant la seconde moitié du XIX^e et au début du XX^e siècle. L'absence de sources pour la période s'étendant de 1865 à 1926, date du premier recensement soviétique, ne permet pas de reconstituer cette évolution dans le détail.
- 24 Grâce à ces marchands ou à d'autres trafiquants, les Nganassanes ont finalement acquis des fusils. Si, vers 1860, ils utilisaient encore principalement l'arc, alors que les Nénètses, les Évenks et les Selkoupes du Taz étaient déjà équipés d'armes à feu (Tret'jakov 1869, pp. 494-495), soixante années plus tard, lors du recensement de 1926-1927, l'arc est définitivement tombé en désuétude et au moins un fusil, la plupart du temps un très vieux modèle, se trouve dans chaque foyer (Dolgih MK Vv, pp. 11-12) ; pour s'en servir, les Nganassanes doivent se procurer de la poudre et du plomb. La farine et le pain — y compris les biscuits secs qui se conservent mieux — sont désormais achetés en grande quantité et constituent l'essentiel des dépenses nganassanes, toujours réglées grâce à la vente des fourrures de renard polaire (pour 1926-1927, *cf. ibid.*, pp. 18-19 ; pour 1930-1931, *cf. Popov 1936*, p. 11).
- 25 Comparativement aux échanges commerciaux qui se déroulent plus à l'ouest, ce négoce russo-nganassane paraît peu développé. En effet, à Taïmyr, il n'y a pas de grande foire comme celle qui se déroule tous les hivers à Obdorsk. Dans cette ville, alors beaucoup plus importante que Doudinka ou Khatanga, affluent Nénètses et Khantes, venus notamment verser le tribut et commercer. Pour certains, le voyage à la ville russe est le plus long de ceux qui seront entrepris dans l'année : les Nénètses de Iamal, par exemple, mettent deux mois pour se rendre dans ce centre commercial situé à l'embouchure de l'Ob et deux mois aussi, bien entendu, pour rentrer chez eux. Le reste de l'année, précise Žitkov (1913, pp. 207-208) qui rapporte cette information, ils se déplacent peu.
- 26 Nosilov, qui alla à Obdorsk durant l'hiver de 1884, nous a laissé une description particulièrement colorée de cette foire (1895 (10), pp. 65-73). Si l'été la ville est déserte (Nosilov 1895 (13), pp. 214-215), en hiver elle est arpentée par une foule de Nénètses et

de Khantes qui apportent dans leurs traîneaux bâchés toutes les marchandises qu'ils désirent troquer (fourrures d'isatis, fourrures d'ours blanc, défenses de morse, etc.). Les commerçants russes tiennent ces populations locales en piètre estime et souvent ils s'efforcent de souler ceux qui se présentent afin que les prix exorbitants qu'ils pratiquent ne soient pas discutés. Les Nénètes font alors leurs provisions pour l'année en achetant plomb, poudre, farine, biscuits de seigle, thé, tabac et alcool.

- 27 Cette foire annuelle, qui constitue un événement majeur du cycle annuel nénéte ou khante, n'a pas uniquement un enjeu économique. C'est alors que l'impôt en fourrures est versé (Nosilov 1895 (10), p. 66), mais c'est aussi le moment où la justice est rendue ; les conflits qui ont émaillé l'année sont ainsi résolus (Žitkov 1913, p. 219). Une dimension religieuse est également présente, puisque lors de leur passage à Obdorsk les Nénètes se rendent à l'église pour invoquer saint Nicolas. Par ailleurs, c'est en outre une occasion de rencontre — peut-être la meilleure — pour les Nénètes qui vivent dispersés sur un immense territoire : Nosilov (1896 (7), p. 302) cite ainsi le cas d'un jeune Nénéte qui rencontra sa future femme — nénéte elle aussi — à la foire, et il ne s'agit pas d'une exception même si nous ignorons l'ampleur du phénomène.
- 28 Si pour de multiples raisons, sous l'Empire tsariste, les Nganassanes n'ont entretenu avec les Russes que des relations commerciales ou religieuses relativement distendues, les réactions par rapport au colonisateur ne furent pas non plus nombreuses. Au XIX^e, un seul incident est signalé ; il est d'ailleurs rapporté par plusieurs sources. A. F. Middendorf (1878, p. 669) et M. F. Krivošapkin (1865, p. 151) racontent que les Nganassanes abandonnèrent dans la toundra des dignitaires religieux et politiques de la région de Touroukhansk⁸ à qui ils servaient de guides. Les Russes n'avaient en effet pas voulu partager avec eux leurs biscuits de seigle...
- 29 Il en alla tout autrement dans la région d'Obdorsk qui connut de véritables révoltes. Au XVIII^e siècle, l'élevage nénéte se développe et génère d'importantes différences sociales qui fissurent la société. Certains possèdent des milliers de rennes alors que d'autres n'en ont pratiquement aucun. Vauli Piettomin, le principal leader de ces mouvements, fait partie des Nénètes les plus pauvres et il rassemble autour de lui Nénètes et Khantes démunis. De 1825 à 1839, Vauli et ses hommes sillonnent la toundra pour voler les troupeaux des riches éleveurs. En 1839, il est arrêté par des Nénètes qui l'amènent à Obdorsk, où il est jugé par le tribunal russe. Après plusieurs procès, il est finalement condamné à travailler pour un marchand de Sourgout. La même année, il réussit à s'échapper et rentre chez lui. Il recompose alors ses troupes et se remet à voler les troupeaux. Une fois qu'il a réussi à réunir environ quatre cents « huttes » autour de lui, il décide de marcher sur Obdorsk afin de faire baisser le prix des marchandises russes, d'augmenter celui des fourrures et aussi de chasser le « prince » nénéte qui s'y trouve. Il arrive dans la ville au moment de la foire de 1840. Tandis que les Nénètes et les Khantes qui s'y trouvent déjà refusent de payer le tribut annuel, les Russes et les représentants indigènes de l'État se réunissent en « conseil de guerre » pour mettre sur pied leur stratégie. Par ruse et malgré les importantes forces rassemblées contre eux, ils parviennent le 14 janvier 1841 à emporter la partie sans coup férir. Vauli Piettomin et ses proches sont condamnés aux travaux forcés dans l'Est sibérien, où ils disparaissent sans laisser de traces. Quinze ans plus tard éclate un nouveau soulèvement, qui lui non plus n'aboutira pas (Budarin 1952, pp. 94-105 ; résumé dans Homič 1966, pp. 47-48⁹).

- 30 Les Nganassanes ont donc eu beaucoup moins de relations avec les Russes que les Nénètses ou que d'autres ethnies de l'ouest sibérien. Au milieu du XIX^e, Mordvinov (1860b, p. 401), après avoir voyagé dans la région du Touroukhansk, arrive à la conclusion suivante : « Passant leur existence à se déplacer, à lutter contre les difficultés, à chasser les animaux sauvages et évitant le contact avec les Russes, les Samoyèdes de l'Avame [Nganassanes de l'Ouest] ont plus que les autres indigènes conservé leurs us et coutumes ainsi que leur caractère. »
- 31 C'est indirectement, et dans un tout autre domaine, que la présence européenne eut chez les Nganassanes les plus terribles conséquences : les maladies épidémiques amenées par les Russes s'abattirent à de multiples reprises sur les campements nganassanes qu'elles anéantirent souvent. De ces divers fléaux (rougeole, grippe, etc.), c'est incontestablement la variole (*s'üdi*) qui causa le plus de dommages. Jusqu'au début du XX^e siècle, elle décimait en l'espace de quelques jours des campements entiers, et Ryčkov qui voyagea à Taïmyr en 1908 dépeint de manière terrifiante les ravages qu'elle provoquait. Son témoignage concorde parfaitement avec les multiples récits consacrés à la variole que les Nganassanes racontent toujours aujourd'hui (cf. A₃ à A₅, M₁₃, M₂₂ et M₂₃). Quand la maladie apparaissait dans un campement, ceux chez qui elle ne s'était pas encore déclarée prenaient la fuite, mais souvent la maladie les rattrapait quelques jours plus tard et continuait ainsi à se propager. Les morts n'étaient même pas inhumés, et Ryčkov (1914, pp. 110-111) a vu dans les toundras de l'Avame des huttes nganassanes avec plus de dix cadavres à l'intérieur...

Une société assimilatrice

- 32 Au cours des derniers siècles, les Nganassanes n'ont jamais été très nombreux. Si, d'après les calculs de Dolgih (Dolgih 1970, p. 116 ; Dolgikh 1962, p. 249), ils étaient environ un millier au XVII^e siècle, on en recensa 841 en 1897 (Patkanov 1911, p. 393), 867 en 1926-1927 (Dolgih MK Vv, pp. 1-2) et, en 1989, ils étaient officiellement 1262, en réalité moins d'un millier¹⁰. Cette apparente stabilité démographique sur près de quatre siècles masque d'importants changements sociologiques : les Nganassanes ont en effet assimilé d'importants groupes ethniques voisins au cours des XIX^e et XX^e siècles.
- 33 Les derniers éléments à avoir été intégrés sont d'origine somatoue, c'est-à-dire énétsse de la toundra. Au XX^e siècle, les Somatous ont un mode de vie comparable à celui des Nganassanes, qui les considèrent comme des parents, et ils nomadisent dans la partie la plus occidentale de la presqu'île de Taïmyr, à proximité du Iénisséï. En 1926-1927, ils sont peu nombreux, le recensement n'a, en effet, dénombré que 378 Énétses de la toundra et de la forêt (Dolgikh 1964, p. 582). Ce petit peuple se divise en deux groupes : l'un évolue dans la toundra et l'autre dans la forêt, ce qui déjà implique des orientations culturelles différentes. Par ailleurs, les Énétses se marient entre eux, bien entendu, mais aussi avec des Nganassanes et des Nénètses (Dolgih 1962b, p. 203) et, à l'analyse des travaux ethnographiques qui leur ont été consacrés (Dolgih 1961 ; 1962a ; Prokof'eva 1953), il n'est pas possible de parler au début du XX^e siècle de société énétsse. Ce peuple qui au XVII^e était relativement important — 3 000 individus (Dolgih 1970, p. 116) — sera finalement absorbé par ces deux ethnies samoyèdes voisines. Bien que le recensement de 1989 relève encore 198 Énétses, il ne reste plus aujourd'hui que cinq ou six locuteurs ; deux d'entre eux — K. F. Tuglakov et D. N. Mirnyh — ont épousé des

femmes nganassanes et se considèrent aujourd'hui comme nganassanes. Leurs enfants, comme les autres descendants de Somatous installés dans les villages d'Ust'-Avam et de Voločanka, ne parlent plus l'énètse mais seulement le nganassane et/ou le russe. Ils n'ont cependant pas été intégrés au système clanique nganassane.

- 34 Dans le premier quart du ^{xx}^e siècle, la société nganassane est constituée de douze clans exogames et patrilineaires. En nganassane, c'est habituellement le terme classificateur *tansə* qui est utilisé pour désigner cette unité exogame. Pouvant, selon le contexte, renvoyer à des entités sociologiques plus restreintes (la famille), ou plus larges (l'ethnie ou le genre humain), il sert, de manière générale, à désigner des catégories et peut se traduire par « espèce » ou « type ».
- 35 Si l'un de ces clans est isolé, les onze restants se répartissent en deux sous-ensembles — avame et vadéief — à chacun desquels correspond un dialecte particulier. Le clan okuo, à l'écart de cette bipartition, s'est constitué au milieu du ^{xix}^e siècle. Middendorf (1878, p. 682) rencontra en 1843 son fondateur, Okuo, qui était un homme très riche d'origine dolgane. Ses deux fils épousèrent des femmes nganassanes, et les représentants de ce clan sont considérés comme leurs descendants. Dans les années vingt-trente du ^{xx}^e siècle, plusieurs histoires coururent sur le compte d'Okuo, considéré comme un Dolgane marié à une veuve nganassane fortunée ou comme un orphelin élevé par les Nganassanes, etc. (Dolgikh 1962, p. 232). Au recensement de 1897 (Patkanov 1911, p. 393), ce clan est fort de 45 personnes qui ne sont pas encore comptabilisées comme nganassanes, trente ans plus tard, ses 69 membres le seront.
- 36 L'ensemble vadéief ne paraît guère plus ancien. En 1843, Middendorf (1878, p. 671) remarquait que les Vadéiefs étaient considérés comme des Toungouses nganassanisés et qu'ils s'appelaient eux-mêmes Asja [As'a], c'est-à-dire, en nganassane, « toungouse (évenk) ou dolgane » ; on racontait alors que leurs ancêtres auraient connu des situations difficiles, au sud de Khatanga, dans les montagnes, et qu'ils seraient finalement partis dans la toundra. Les Nganassanes vadéiefs apparaissent pour la première fois dans les archives en 1818 ou 1819, et Dolgih (Dolgikh 1962, pp. 232-235) les fait lui aussi descendre d'un groupe toungouse. Un document de 1771 parle notamment d'un « Toungouse non baptisé du clan vadéief » qui a versé deux zibelines [impôt]. Par ailleurs, d'après les récits légendaires, l'ancêtre fondateur d'un de ces clans était un Toungouse qui se maria avec une Nganassane, celui d'un autre était un Toungouse qui se mit à vivre parmi les Nganassanes (Popov 1984, p. 15), etc.
- 37 Les cinq clans avames représentent, eux, le vieux noyau nganassane, mais il n'est pas pour autant certain que leur organisation sociale divisée en cinq unités exogames soit très ancienne. En effet, l'usage de l'administration russe a été d'associer à chaque nom de clan un nom de famille et inversement, ces noms pouvant d'ailleurs être différents : les membres du clan *ŋamtusuə*, par exemple, sont enregistrés à l'état civil sous le nom de Kosterkin. Or, on constate que depuis le ^{xviii}^e siècle, le nombre de noms de famille avames s'est considérablement réduit ; ainsi, un registre d'imposition de 1768 conserve une liste qui n'en compte pas moins de trente-quatre (Dolgikh 1962, pp. 267-269), mais deux seulement persistent au ^{xx}^e siècle... D'après Dolgih, les Avames comptaient environ un millier d'individus au ^{xvii}^e siècle, ils n'étaient plus que 575 au recensement de 1897 et 654 à celui de 1926-1927. Cette baisse démographique est sans aucun doute directement reliée aux épidémies qui si souvent dévastèrent leurs campements, en particulier à la variole.

- 38 Cependant, grâce à leur stratégie d'assimilation fondée en partie sur des pratiques matrimoniales, les Nganassanes parvinrent à compenser les pertes enregistrées, alors qu'un peuple comme les Énètes — numériquement trois fois plus nombreux au ^{XVII}^e — finit par disparaître. Si les Nganassanes ont ainsi peu à peu assimilé des Somatous, des Dolganes et des Évenks qui se mirent à nomadiser avec eux dans le nord de la presqu'île de Taïmyr, les divers groupes qui vivaient plus au sud et installaient l'hiver leurs campements autour des relais de l'axe Doudinka-Khatanga donnèrent pour leur part naissance à l'ethnie dolgane actuelle — ce nom ne désignant auparavant que l'un de ces sous-ensembles ethniques. En 1926-1927, la chaîne d'isbas qui jalonnent cette voie de communication est encore habitée par des Évenks, des Dolganes, des Iakoutes et des descendants des premiers colons russes. Le dolgane, un dialecte iakoute, s'impose progressivement dans la région comme langue véhiculaire, et, en dépit de leurs origines différentes, ces hommes partageant un même mode de vie et s'intermariant deviennent les Dolganes (Dolgiĥ 1963, pp. 92-141). Finalement, les multiples groupes ethniques qui, au ^{XIX}^e siècle, peuplaient encore l'intérieur de la presqu'île se sont recomposés autour de deux pôles : les Nganassanes privilégiant le nord associé à un isolement relatif et les Dolganes installés dans le sud aux abords d'une voie commerciale.

Un système d'alliance semi-complexe

- 39 L'étude de la structure d'alliance nganassane est rendue possible grâce à la comparaison entre les données du recensement de 1926-1927 (*cf.* Annexe), qui portent essentiellement sur les Vadéïefs — les fiches concernant les Avames ont été perdues — et les règles d'alliance notées par Popov et Dolgiĥ. À partir de la collectivisation et de la création des kolkhozes, l'organisation sociale s'est profondément transformée, et aujourd'hui les Nganassanes ne reconnaissent plus qu'une seule règle : celle qui interdit à Ego de se marier dans son propre clan ¹¹.
- 40 En 1926-1927, un homme nganassane ne peut épouser qu'une femme nganassane (d'un clan avame, vadéïef ou okuo) ou énète. Il ne lui est en effet pas possible de se marier avec une Russe ou avec une Dolgane (Dolgiĥ 1962b). Il y a par ailleurs à cette époque quelques rares cas de polygynie qui ne concernent que des chamanes et de riches éleveurs. Le mariage par achat et le mariage par échange des sœurs, qui dispense de payer le prix de la fiancée, coexistent.
- 41 L'unité économique nganassane est représentée par le campement, composé de quelques foyers dont certains peuvent cohabiter — deux, trois ou quatre familles sont en effet susceptibles de partager la même hutte. Des relations de parenté et d'alliance unissent généralement, mais pas toujours, les membres des différents foyers participant de la même cellule économique. Dans la grande majorité des cas, plusieurs frères dont certains sont mariés vivent ensemble, ou alors un fils marié vit avec ses enfants en bas âge dans la même hutte que ses parents avec ses frères et sœurs encore célibataires. La résidence est clairement virilocale ¹². Généralement, les campements ne sont pas exclusivement constitués de foyers d'un même clan ; des représentants de plusieurs unités exogames nomadisent ainsi ensemble durant l'année. Fréquemment un mariage a été conclu à l'intérieur du campement, les voisins sont alors aussi des alliés.
- 42 Ces cellules économiques ne sont pas isolées les unes des autres, ni repliées sur elles-mêmes, et il ne faudrait pas avoir une représentation trop rigide du campement dont la

taille déjà dépend de la saison. En hiver, les Nganassanes ont tendance à se regrouper, alors qu'en été, au moment des chasses individuelles aux rennes, ils vivent de manière très dispersée (Popov 1948, p. 50), ce qui explique qu'au moment du recensement, des foyers participant du même campement d'hiver aient donné des itinéraires de nomadisation différents.

- 43 Par ailleurs, chaque campement d'hiver est relié à d'autres par un dense réseau de relations d'alliance. En effet, les Nganassanes prennent fort souvent, si ce n'est de manière préférentielle, des femmes appartenant à des groupes géographiquement proches. En outre, des liens de parenté existent aussi entre membres de campements voisins. Le plus bel exemple est celui de l'aîné d'une série de frères qui, une fois l'un de ses cadets marié, peut aller nomadiser ailleurs, avec d'autres parents, avec ses alliés ou tout simplement là où il n'y a plus assez de monde par le jeu des générations, ou à cause des épidémies. Ces relations d'alliance et de parenté sont sans doute activées lors des battues d'automne dont l'importance économique est capitale. Ces chasses collectives mobilisent une dizaine d'hommes (Dolgih MK H, pp. 13-14) et, souvent, il faut faire appel à des chasseurs vivant dans un campement voisin, à des alliés et à des parents.
- 44 D'après l'analyse des mariages notés lors du recensement, il est flagrant que des frères ne prennent pas leurs femmes dans un même clan. Cette règle n'est jamais enfreinte dans les données dont je dispose et elle est, par ailleurs, confirmée par l'ethnographie. Cherchant à savoir sur le terrain s'il existait un mariage préférentiel, Dolgih (1962b, p. 210) s'aperçut qu'il n'y avait pas de règle positive d'alliance, mais qu'il était impossible d'épouser une femme appartenant au clan de la femme du frère aîné. Popov (1936, p. 40 ; 1984, p. 29) mentionne lui aussi cette prohibition. Les deux ethnographes (Dolgih 1962b, pp. 209-210 ; Popov 1936, p. 40) précisent qu'il est également interdit de se marier dans le clan de la mère. La structure d'alliance nganassane paraît donc semi-complexe et ressemble à un système omaha.
- 45 Si la règle interdisant à Ego masculin de se marier comme ses frères aînés est, semble-t-il, respectée par tous, celle défendant de se marier comme son père est parfois transgressée. Deux infractions (ménages 9 et 31, cf. Annexe) apparaissent dans nos données qui portent sur trente-trois mariages pour lesquels on connaît le clan de la mère de l'époux. Dolgih (1962b, p. 209) connaissait également le cas d'un Nganassane avame qui, en 1926-1927, était marié à une femme appartenant au clan de sa mère. Si ces matériaux montrent qu'en 1926-1927 les Avames et les Vadéiefs respectaient globalement cet interdit, la situation était différente pour les Nganassanes de Taïmyr, ceux qui nomadisent entre les Avames et les Vadéiefs¹³. Dans ce groupe, Dolgih (*ibid.*), sur la base du recensement, dénombra cinq hommes qui s'étaient mariés comme leur père. Ce nombre paraît d'autant plus élevé que l'ethnographe ne disposait, semble-t-il, pour les Nganassanes de Taïmyr que d'un nombre très restreint de mariages pour lesquels le clan de la mère de l'époux était connu. Il découvrit sur le terrain que, si les Avames excluaient catégoriquement la possibilité de se marier dans le clan du père comme dans celui de la mère, les Nganassanes de Taïmyr considéraient pour leur part que le mariage d'un homme dans le clan de sa mère était parfaitement légitime et ils en citaient quelques exemples (*ibid.*). Dans ce groupe, non seulement la règle n'était pas appliquée mais elle n'était même pas reconnue.
- 46 Dans une structure d'alliance omaha, le nombre de générations pendant lesquelles l'alliance ne peut être renouvelée varie selon les sociétés (Héritier 1981, p. 91). Dans certains cas, Ego masculin ne peut prendre une femme appartenant aux clans ou

lignages de son père, de sa mère, de ses deux grand-mères et de ses quatre arrière-grand-mères. À ce propos, Popov (1984, p. 29) nous donne l'indication suivante : « Mon fils ne peut se marier dans le clan de ma mère, mais mon petit-fils le pourra », qui indique clairement qu'Ego ne pourrait se marier dans les clans de ses grand-mères¹⁴, mais qu'il pourrait en revanche prendre une femme dans le clan d'une de ses arrière-grand-mères. Un petit-fils ne pourrait donc renouveler l'alliance d'un grand-père. Dolgih ne dit rien sur cette interdiction, qui surprend, puisque les Nganassanes de Taïmyr n'interdisent déjà pas au fils de redoubler l'alliance du père ! Par ailleurs, comme le nombre de clans — d'unités échangistes — est peu élevé, un homme ne devant pas prendre une femme là où ses frères aînés, son père et ses deux grands-pères se sont mariés pourrait avoir bien des difficultés à trouver une épouse. Cependant, Popov, juste avant d'énoncer cette règle, nous en donne une autre qui la contredit : « Mon fils a le droit de se marier avec la fille du frère de ma mère, mais il n'a pas le droit de se marier avec la fille de la sœur de ma mère. » Dolgih (OS) l'a lui aussi notée : « Il est possible d'épouser la fille du frère de la mère du père, mais il est interdit de se marier avec la fille de la sœur de la mère du père. Il est interdit de se marier avec une *s'üamu*. » Finalement, Ego masculin peut donc renouveler l'alliance de son grand-père paternel, et la fille du frère de la mère du père (FMBD) est la plus proche cousine qu'il puisse épouser : elle est la cousine croisée matrilatérale de son père (rien n'est dit en revanche sur la MMBD). Les données du recensement ne permettent malheureusement pas de connaître la fréquence des mariages avec une femme appartenant au clan de l'une des grand-mères¹⁵.

- 47 Cette règle, rapportée par Dolgih et Popov, interdit à Ego d'épouser une FMZD, une cousine parallèle matrilatérale du père d'Ego. D'après l'informateur de Dolgih, cette cousine entre dans la catégorie *s'üamu*, qui est celle des cousines et des cousins parallèles matrilatéraux d'Ego. Popov (1984, p. 29) écrit aussi que les enfants de deux sœurs ne peuvent se marier entre eux. La cousine parallèle matrilatérale est donc prohibée, comme c'est le cas dans un système omaha (Héritier 1981, p. 104).
- 48 Les structures d'alliance omaha permettent l'échange des sœurs (Héritier 1981, pp. 88-90). En effet, si Ego masculin ne peut se marier comme son père et ses frères, alors sa sœur ne peut se marier comme ses autres sœurs ou comme une sœur du père, mais rien ne lui interdit d'épouser un homme appartenant au clan de la femme de son frère. Plusieurs exemples dans les données du recensement viennent illustrer ce cas de figure, cependant il n'est jamais possible d'affirmer qu'il y a eu échange de sœurs ou de cousines (parallèles patrilatérales). Cette forme de mariage ne paraît pas particulièrement développée, mais nous sommes essentiellement renseignés sur les mariages proches. Il est en effet impossible de déterminer si l'homme vadéief qui a pris une femme avame a donné une sœur en échange ou a payé le prix de la fiancée. Si Popov (1936, p. 40) estime que le mariage par échange de sœurs ou de cousines prédomine chez les Avames, il ne différencie malheureusement pas les mariages conclus en milieu avame de ceux réalisés avec des femmes provenant des Vadéiefs ou des Nganassanes de Taïmyr. Si son constat est exact, il faut peut-être en conclure que les Avames pratiquaient plus que les Vadéiefs l'échange des sœurs qui dispense de payer le prix de la fiancée, alors que ces derniers, pourtant moins riches, préféreraient le mariage par achat. En tout état de cause, il ne s'agirait là que d'une tendance qui ne modifierait en aucune manière cette structure semi-complexe.

- 49 Ce système d'alliance paraît fonctionner comme une structure omaha, bien que la nomenclature nganassane de la parenté ne soit pas de ce type-là. Elle s'en éloigne en effet sur plusieurs points. Tout d'abord, les dénominations sont identiques pour un locuteur masculin ou féminin. Ensuite, alors qu'une terminologie omaha classe les cousins parallèles matri- et patri-latéraux dans les catégories frère/sœur (Héritier 1981, p. 21), la nomenclature nganassane possède une classe spécifique (*s'üamu*) pour les cousins parallèles matrilatéraux alors que les cousins parallèles patrilatéraux sont appelés *n'iny* « frère aîné », *aba* « sœur aînée » ou *ɣad'a* « frère-sœur cadet ».
- 50 En outre, si la terminologie confond, d'une part, la sœur aînée du père avec celle de la mère (*kotu*) et, d'autre part, le frère aîné du père avec celui de la mère (*is'i*), le frère cadet du père et la sœur cadette du père entrent respectivement dans les classes frère aîné et sœur aînée d'Ego. Le frère cadet de la mère et la sœur cadette de la mère appartiennent, en revanche, à d'autres catégories : celles des *titid'a* et des *ɣaaga*¹⁶. D'après mes données et d'après celles de Dolgih, les enfants du frère aîné ou cadet de la mère vont, comme dans une nomenclature omaha, être appelés, selon leur sexe, frère cadet de mère (*titid'a*) ou sœur cadette de mère (*ɣaaga*)¹⁷. Pour Dolgih (1962b, p. 210), le terme de *ɣaaga* est appliqué à toutes les femmes du clan de la mère d'Ego, plus jeunes que la mère. Symétriquement, tous les hommes du clan de la mère et plus jeunes qu'elle seront des *titid'a*.
- 51 Les enfants des sœurs aînée ou cadette du père sont quant à eux appelés *man̄kə* comme les enfants de la sœur aînée ; ce trait pourrait également rappeler les nomenclatures omaha dans lesquelles les cousins parallèles patrilatéraux sont, pour un locuteur masculin, des neveux utérins (Héritier 1981, p. 24). Cependant, les enfants de la sœur cadette, confondue par la nomenclature avec le frère cadet (*ɣad'a*), appartiennent à une autre catégorie : celle des enfants (*n'üə*) d'Ego.

Une ancienne organisation dualiste

- 52 Cette structure d'alliance, décrite d'après les matériaux recueillis entre et , ne paraît pas très ancienne ; c'est du moins ce que suggèrent plusieurs types d'indices qui tous convergent vers l'hypothèse d'une vieille organisation sociale structurée sur la base de deux moitiés exogames.
- 53 Tout d'abord, le terme nganassane signifiant de manière générale « moitié » (*hel'i*) compte parmi ses dérivés le verbe « aider » (*hely²syj-*) et appartient aussi au vocabulaire de la parenté. D'après Fajenberg (234, p. 1962), *heljema* [*helyəmə* « mon parent », *hel'iin'ə* « ma parentèle »] se traduit par « ma moitié » et renvoie aux « parents par le père à la différence de ceux par la mère ». Selon mes données, *hel'iin'ə* peut entrer dans les locutions composées suivantes : *d'esy* [père] *n'iid'ə* [côté] *hel'iin'ə* « parents du côté du père », *n'emy* [mère] *n'iid'ə* *hel'iin'ə* « parents du côté de la mère », etc. Ce terme issu de la racine samoyède **pelä* > **pelätä*- « ajouter, aider » (Janhunen 1977, p. 120) se retrouve dans d'autres langues samoyèdes. Ainsi en nénètse *pel'a* signifie « moitié, partie et parent (du côté du père) » (Tereščenko 1965, p. 457). Le *peläk* selkoupe est particulièrement riche de sens : il désigne « l'un des deux objets qui constituent une paire (les yeux, par exemple) » ; le verbe *peltyqo* qui lui est associé veut dire « aider » au sens de « compléter une moitié par une autre pour faire un entier ». Surtout, d'après Prokof'eva (1952, pp. 103-104), *peläk* est le terme utilisé pour désigner, dans

l'organisation sociale des Selkoupes du Taz, les deux moitiés de la société : celle du corbeau casse-noix (*kassyl' [qoasyl'] peläk*) et celle de l'aigle (*limpyl' peläk*).

- 54 D'autres sociétés samoyèdes sont en effet organisées selon un système de deux moitiés exogames qui se subdivisent ensuite chacune en clans. C'est le cas, selon Verbov (1939), des Nénètses. À partir de données recueillies dans les années trente, cet auteur parvient à montrer que les clans nénétses — on en dénombre près de 90 — se répartissent en deux moitiés exogames. Pour les Nénètses asiatiques, sur environ 500 mariages analysés, Verbov ne note que 8 infractions, soit 1,5 %. À ces structures de moitiés exogames est associé un système d'échange restreint ; l'échange des sœurs est attesté chez les Nénètses et, comme chez les Nganassanes, il dispense de payer le prix de la fiancée (Popov 1944, p. 81).
- 55 Comme le système terminologique nénétses de la parenté est très proche dans sa structure, comme dans son lexique, du système nganassane ou somatou¹⁸, il est utile de tenter de saisir sa logique interne.
- 56 Pour Homič (1966, p. 157), un homme nénétses peut épouser tant la sœur de sa mère que la fille de la sœur de son père. Ces assertions méritent d'être éclairées par la nomenclature nénétses. Si la sœur aînée de la mère (*χada*) n'est pas épousable — la terminologie la confond en effet avec les deux grand-mères et la sœur aînée du père — la sœur cadette de la mère appartient en revanche à une autre catégorie (*n'eja*) qui, comme la classe *ηaaga* en nganassane (somatou *ea*), regroupe les femmes du clan (de la moitié ?) de la mère plus jeunes que cette dernière. C'est cette sœur cadette de mère, correspondant du point de vue terminologique à la cousine croisée matrilatérale, qui peut être épousée. Si un Nénétses peut ainsi se marier avec une *n'eja*, cette dernière épouse de ce fait un *miaŋg* (nganassane *maŋkə*¹⁹, somatou *meŋo*), catégorie qui regroupe les fils de la sœur aînée et ceux des sœurs du père.
- 57 La cousine croisée patrilatérale fait également partie, selon Homič, des conjoints potentiels ; elle appartient à la classe *n'e miaŋg* et épouse donc un *tid'a* (*titid'a* en nganassane, *čide* en somatou), c'est-à-dire un homme plus jeune que la mère et appartenant au même clan (à la même moitié ?) que celle-ci. Cette forme de mariage, et non la précédente, est d'ailleurs mise en avant par le système terminologique nénétses. Alors que la nomenclature nganassane de la parenté ne recoupe jamais celle de l'alliance, les beaux-parents d'une femme nénétses sont assimilés aux grands-parents (*jiri* grand-père, *χada* grand-mère), ce qui revient à dire qu'une femme épouse le frère cadet de sa mère (*tid'a*)²⁰. Du point de vue classificatoire, ce type de mariage avunculaire est très courant et correspond sans doute au mariage par achat, si souvent décrit dans la littérature ethnographique. Ainsi, en échange de la sœur prise à la génération précédente, Ego donne sa fille au clan dont est issue sa femme. Si l'on se place au niveau du système des moitiés exogames décrit par Verbov, ce type de mariage devient obligatoire.
- 58 Avec leur système semi-complexe, les Nganassanes interdisent cette forme d'alliance (la *maŋkə* est en effet exclue des conjoints potentiels), et les beaux-parents d'un homme ou d'une femme sont désignés par un terme (*ηinəbə*) appliqué exclusivement à des alliés. Les Nénètses réservent le terme équivalent (*ηynəb*) aux beaux-parents d'un homme, qui ne sont donc pas appelés mari de sœur aînée/sœur aînée comme il aurait semblé logique de le supposer puisqu'en ce cas c'est une fille de sœur aînée qui est épousée. Cette perspective terminologique, *a priori* incohérente, n'a rien d'exceptionnel, et un cas de figure du même type a été mis en évidence par Lévi-Strauss

(1967, p. 141) pour la majorité des tribus sud-américaines pratiquant le mariage des cousins croisés.

- 59 Avec ce système de moitiés exogames, l'alliance se réalise structurellement avec la cousine croisée bilatérale. Or, les terminologies nord-samoyèdes n'en conçoivent pas, car les cousines croisées sont distinguées même si toutes deux représentent, pour les Nénètses, des épouses potentielles²¹. Différenciant strictement les positions de preneur et de donneur, ces nomenclatures n'imaginent pas que l'on soit simultanément preneur et donneur même si, dans les faits, ce cas de figure est représenté par l'échange des sœurs. Ainsi, les enfants des femmes plus âgées qu'Ego et données par sa patrilignée sont appelés par un terme ([n'e] *miaŋg* ; *maŋkə*) différent de celui désignant les représentants du clan qui ont donné la mère d'Ego et sont plus jeunes qu'elle (*tid'a*, *n'eja* ; *titid'a*, *ŋaaga*) ; s'il y a échange de sœurs, les catégories pourtant se superposent. Même s'il s'agit d'une fiction, les Nénètses semblent préférer penser leur système en terme d'échange différé, ce qui lui donne sans doute la force de se reproduire. Au lieu de concevoir l'échange au coup par coup en terme de dons réciproques de sœurs et de risquer d'entraver par là même sa réitération, ils préfèrent imaginer que, pour une femme prise, une autre est rendue à la génération suivante.
- 60 Ce type de représentations où le preneur ne peut directement se penser comme étant donneur est fréquent en Sibérie, et Roberte Hamayon (1990, pp. 370-372) propose d'introduire le concept de rendreur « pour désigner la position du médiateur grâce auquel le donneur se trouve remboursé et par là le circuit bouclé, et qui en quelque sorte personnifie les artifices visant à différer la réciprocité et à épargner ainsi au preneur d'avoir à se penser donneur ». Nous retrouverons plus loin ce concept.
- 61 Un autre indice, mythologique cette fois, paraît également indiquer que les Nganassanes ont été organisés en moitiés exogames. Dans le système selkoupe décrit par Prokof'eva (1952), une moitié est associée à l'aigle et l'autre au corbeau casse-noix selon un principe de complémentarité analysé par Roberte Hamayon (1990, pp. 299-309). Chaque moitié (*peläk*) se subdivise en clans (*tamtyr*) et, par exemple, au sein de la moitié aigle (*limpyl' peläk*) se trouve un clan aigle (*limpyl' tamtyr*), comme au sein de la moitié corbeau casse-noix (*kassyl' [qoasyl'] peläk*) se trouve un clan corbeau casse-noix (*kassyl' [qoasyl'] tamtyr*). Certains clans nganassanes sont également associés à des animaux : *kokorə* qui est le nom d'un clan vadéief signifie « grue », et deux des cinq clans avames (*ŋamtusuə* et *Nuamd'ə*), donc deux clans participant du vieux noyau nganassane, sont liés l'un à l'aigle (*lyŋhy*) et l'autre au corbeau (*kula'a*)²². Un mythe est associé à chacune de ces deux unités exogames, et les deux récits qui font intervenir l'un le rapace, l'autre le charognard en question, sont à la fois rigoureusement symétriques et profondément différents des mythes racontant l'origine des dix autres clans nganassanes :

M1 Origine du « clan » corbeau²³

Il y a longtemps, deux huttes étaient installées dans la toundra. Dans l'une d'elles vivait le chamane (*ŋəʔ*) Nindili [N'indil'i]. Un jour, les plumes pour empenner les flèches se mirent à manquer et il n'était plus possible de chasser. Nindili partit en chercher dans les montagnes avec un jeune homme de la seconde hutte. Des corbeaux vivaient sur le ressaut d'une paroi rocheuse.

Une fois en haut du rocher, le chamane attachait le jeune homme au moyen d'une lanière (*byny*) passée sous les bras et le fit descendre sur la paroi en direction du nid

où se trouvaient les plumes convoitées. Le jeune homme les ramassa, puis cria au chamane de le remonter. Mais Nindili craignait la vengeance des corbeaux et il décida de leur donner le jeune homme en échange des plumes.

Le chamane commença à tirer le jeune homme, empoigna les plumes quand celui-ci parut et trancha ensuite la lanière d'un coup de couteau. Le jeune homme retomba et, sans même un regard vers le bas, le chamane retourna au campement.

Dans sa chute, le jeune avait seulement perdu connaissance. Une fois revenu à lui, il comprit le mauvais coup que lui avait joué Nindili ; seul, il ne pouvait remonter. Quand les corbeaux revinrent à leur nid, ils ne se jetèrent pas sur lui, au contraire, ils le nourrirent et firent de lui un puissant chamane. Le jeune homme vécut quelques années parmi eux.

Un jour, un corbeau lui dit : « Nous allons t'emmener en haut. Tu iras ensuite à la hutte de Nindili. Il te faudra trois jours pour t'y rendre. Quand tu arriveras à la hutte, le chamane mourra. Tu seras un grand chamane et tu fonderas un clan (*tansə*). Nous continuerons à t'aider. »

Après avoir été remonté, le jeune rentra à son campement où, à son arrivée, Nindili mourut. Il se maria et eut de nombreux enfants qui fondèrent à leur tour des familles ; il y eut ainsi un clan entier et il fut appelé « clan corbeau » (*tansə kula'a*).

(*Nganasanskij fol'klor* 1992, pp. 47-48,

noté par K. I. Labauskas auprès de M. H. Okko ;

Dolgih et Vaščenko 1962, p. 180, noté par P. T. Vaščenko

auprès du chamane Demnimie Kosterkin en 1957)

M2 Origine du « clan » aigle

Il y a longtemps, deux huttes étaient installées dans la toundra à proximité des montagnes. Sous l'une d'elles vivait Ngomde [Momde : nom de famille des membres du clan Nuamdə] qui avait une femme et une fille et sous l'autre N'a [Compagnon²⁴]. Aux alentours, il n'y avait pas de forêt et l'on se chauffait grâce au bois des arbres nains.

Un jour, la fille partit couper des arbres nains. Elle alla loin car, près du campement, tout avait déjà été ramassé. Un épais brouillard se leva et elle se perdit. Sans savoir où elle allait, elle marcha sept jours avant que la tempête ne se lève. Elle était alors entourée par des collines caillouteuses et avait froid. Exténuée, elle escalada un rocher élevé d'où l'on entendait la mer. Alors, elle aperçut un arbre dont les branches s'inclinaient sur l'eau. Pour éviter d'éventuelles bêtes sauvages, elle grimpa à sa cime où elle ne tarda pas à s'assoupir.

Elle fut réveillée par la chaleur ; un aigle l'enveloppait de ses ailes déployées. Elle était dans son nid. L'oiseau — l'esprit des aigles — ne l'assaillit pas mais la réchauffa, lui apporta de la nourriture et fit d'elle une puissante chamane.

Dans la toundra, son père la chercha en vain durant deux mois. Étant chamane, il chamanisa trois jours. Le soir du troisième jour, il appela N'a et son fils sous sa hutte et leur dit que sa fille était dans les montagnes Jaumal [Jamal] où il fallait repérer un gros rocher avec un arbre au-dessus. Il irait à sa recherche avec le fils N'a qui ensuite épouserait sa fille.

Longtemps après être parti, alors que la neige tombait déjà, les deux hommes virent un rocher élevé dont le sommet était dans le brouillard. Ils allèrent ensemble jusqu'à l'endroit où commençait le brouillard et le chamane décida d'aller seul au sommet.

Tenant ses mains étendues devant lui afin de ne pas heurter les roches, il disparut dans le brouillard. Il entendit ensuite le bruit de la mer et ses mains attrapèrent quelque chose. C'était une grande plume qu'il mit dans sa poche avant de redescendre. Comme convenu, le garçon l'attendait et ils retournèrent prestement à leur campement.

Arrivé chez lui, Ngomde chassa tout le monde hors de sa hutte en disant que personne ne devrait y pénétrer tant que l'on n'entendrait pas deux voix. Il se mit à

chamaniser et demanda, à l'esprit des aigles notamment, de lui rendre sa fille. Au bout de trois nuits, deux voix se firent entendre sous la hutte du chamane. Ngomde était avec sa fille. Quand il s'était trouvé sur le rocher, il avait deviné que la plume, c'était sa fille, et que l'esprit des aigles était en cause. Finalement celui-ci lui avait rendu sa fille qui était devenue une puissante chamane.

Le jeune homme se maria avec elle et ils eurent sept enfants, des garçons et des filles. Devenue vieille, elle dit un jour : « Je vais bientôt mourir, mariez vous et ayez des enfants. Souvenez vous que l'aigle m'a toujours aidée et qu'il vous aidera aussi. »

La vieille femme partit dans les montagnes, s'arrêta près du rocher et se transforma en roche. Elle est toujours là, mais seul un grand chamane peut la voir et la reconnaître. Ses enfants se marièrent entre eux, eurent tous des enfants et leur clan s'appela le clan aigle.

(Dolgh et Vaščenko 1962, pp. 179-180, noté par P. T. Vaščenko auprès du chamane Demnimie Kosterkin en 1957)

- 62 Dans ces deux mythes, une coopération économique associe dès le départ les occupants des deux huttes installées dans la toundra, mais, alors que le premier récit reste implicite sur ce point, le second précise qu'au moins une alliance matrimoniale va relier les membres des deux habitats. Dans les deux cas, un humain bloqué dans un nid situé soit en hauteur, soit en contrebas, est nourri par un corbeau ou un aigle et devient chamane ; pendant ce temps, une (ou plusieurs) plume de l'oiseau en question est ramenée au campement. Finalement, le jeune homme ou la jeune femme qui a séjourné dans le nid rentre au campement et est à l'origine d'un « clan » qui va porter le nom du rapace ou du charognard à qui il doit sa survie.
- 63 Se déroulant de manière parallèle, ces mythes ne font aucune allusion à une opposition rapace/charognard, et les deux oiseaux y jouent des rôles semblables. D'ailleurs, détail intéressant, la caractéristique principale prêtée au corbeau, dont une version du mythe précise que ce sont ses plumes qui sont les meilleures pour empenner les flèches, est contredite par l'ethnographie. D'après mes informateurs en effet, les plumes utilisées étaient des plumes d'aigle ou, le cas échéant, d'oie sauvage, mais jamais celles du corbeau, jugées trop petites.
- 64 Le terme classificateur de *tansə* qui apparaît dans ces mythes a été traduit par les deux conteurs nganassanes par « clan » bien qu'il puisse désigner d'autres niveaux de l'organisation sociale. Selon Demnimie Kosterkin, le chamane qui raconta à Vaščenko ces deux mythes, les entités corbeau et aigle sont associées à deux clans réels. Dans le premier récit apparaît N'indil'i qui est réputé avoir appartenu au clan *ŋamtusuə* — celui de Demnimie —, alors que l'un des protagonistes du second porte le nom de famille associé à un autre clan *avame* (*Nuamd'ə*).
- 65 Dans leur analyse, Dolgh et Vaščenko assimilent eux aussi le clan corbeau au clan *ŋamtusuə* et le clan aigle au clan *Nuamd'ə* ; Dolgh a en effet obtenu sur le terrain d'autres types de données autorisant cette double superposition qui, d'après ces récits, ne va pourtant pas de soi. En effet, Momde est le nom du père de la fille qui est à l'origine de la *tansə* aigle, et l'époux de celle-ci est seulement appelé « compagnon » comme pour insister sur la coopération existant entre les deux huttes. La filiation étant patrilinéaire, la *tansə* aigle pourrait être tout sauf *Nuamd'ə* ; Dolgh et Vaščenko résolvent cette difficulté en faisant appel au credo marxiste selon lequel les sociétés étaient à l'origine matrilineaires. Un problème similaire se pose dans le premier mythe car, si N'indil'i est considéré comme appartenant aux *ŋamtusuə*, il ne devrait certainement pas être corbeau. En effet, le jeune homme sauvé par les corbeaux

appartient à l'autre hutte, et — même si le récit ne le précise pas — il est logique de supposer qu'il épouse une femme représentant une fille de N'indil'i.

- 66 Le jour de décembre 1957 où Vaščenko nota ces deux mythes, Demnimie lui en raconta un troisième (*ibid.*, p. 181), dans lequel N'indil'i est sans aucune ambiguïté pensé comme étant corbeau. La fin de M₂ donne la solution de ce problème puisqu'elle précise que les enfants de la fille nourrie par l'aigle se marient entre eux et qu'ainsi la *tansə* aigle s'accroît. Comme d'autres mythes qui présentent les Nganassanes descendant d'un seul couple primordial, ces deux récits se déploient simplement dans un temps où la prohibition de l'inceste était ignorée, et les deux *tansə* aigle et corbeau sont alors supposées grossir leurs effectifs indépendamment l'une de l'autre en intégrant en leur sein la descendance de nombreux couples frères-sœurs. De manière rétroactive, N'indil'i peut donc être corbeau et le père Momde aigle. Avec l'interdiction de l'inceste, et comme le parallélisme strict de ces deux mythes le suggère, il faut tout de même bien penser que les deux *tansə* sont finalement supposées convertir leur endogamie en exogamie, ce qui laisse donc imaginer un système dualiste comparable à celui décrit par Prokof'eva chez les Selkoupes.
- 67 Un faisceau d'indices provenant tant de la linguistique que des systèmes d'alliance samoyèdes ou de la mythologie nganassane incite donc à penser que la société nganassane a, par le passé, été organisée selon un système de moitiés exogames auquel était associée une forme d'échange restreint. Cependant, ce système de moitiés avait déjà disparu avant la collectivisation, l'organisation sociale était seulement structurée par des clans et le système d'alliance avait pris une forme globale semi-complexe bien qu'un des trois sous-groupes nganassanes pratiquât encore le mariage avec la cousine croisée matrilatérale (et patrilatérale). Ces changements sociaux sont sans doute à relier avec la stratégie assimilatrice que les Nganassanes adoptèrent dès le début du XIX^e siècle, époque à laquelle, selon Dolgih, les Vadéiefs commencent à se nganassaniser. En une centaine d'années, et malgré leur faible importance numérique, les Nganassanes sont en effet parvenus à absorber trois groupes différents, des Évenks, des Dolganes et plus récemment des Énètses. Ainsi, en 1926-1927, un tiers des Nganassanes semble avoir intégré cette société depuis moins d'un siècle. Un système semi-complexe qui oblige à multiplier les réseaux d'alliance a permis d'assimiler cette très importante proportion d'éléments étrangers plus vite et de manière plus sûre que ne pouvait le faire une structure de moitiés exogames régie par un échange restreint. La société nganassane aurait ainsi transformé son mode d'organisation sociale et ses règles d'alliance : c'était sans doute là le prix à payer pour que survive cette petite société fragilisée par des épidémies meurtrières et répétées.

Des chasseurs de la toundra

- 68 Cette ethnie est donc établie en Sibérie du Nord-Ouest, dans la presqu'île de Taïmyr où le climat est particulièrement rude avec une nuit polaire de plus de deux mois. À la différence de la majorité des groupes inuit, les Nganassanes ne vivent pas sur les côtes mais à l'intérieur des terres, dans la toundra. Ils ne chassent pas les mammifères marins²⁵ mais les rennes sauvages, très nombreux à Taïmyr.
- 69 L'ethnographie soviétique divise les Nganassanes en trois ensembles géographiques, les Avames à l'ouest, les Vadéiefs à l'est et, au centre, les « Nganassanes de Taïmyr » dont les représentants sont, en grande majorité, avames par leur appartenance clanique.

Dans les années trente, un Soviet sera associé à chacun de ces groupes, et la superficie totale de ces trois entités administratives sera de 132 574 km² (Popov 1948, p. 12), soit près d'un quart du territoire français, ce qui donne une idée de cet immense territoire très peu peuplé.

- 70 En décembre, les Nganassanes arrivent à l'orée de la forêt, dans la « toundra boisée », au nord des isbas qui constituent la voie Doudinka-Khatanga. Ils se mettent alors à vivre de manière relativement sédentaire, ne déplaçant leurs campements que lorsque leurs rennes domestiques n'arrivent plus à trouver de nourriture. L'activité économique est réduite. Les rennes sauvages sont partis dans la forêt et dans les montagnes du sud, les oies et les perdrix ont également migré. Il est cependant possible de piéger quelques renards polaires. En revanche, c'est durant cette période que les relations sociales sont les plus intenses de toute l'année : commerce avec les Russes et les Dolganes qui alors ne sont pas loin et, sous l'Empire, paiement de l'impôt annuel. Les Nganassanes se rassemblent également entre eux et, fin janvier, quand le soleil se lève après une longue absence, la grande fête annuelle de renouvellement de la vie est organisée sous la houlette d'un chamane réputé. Le rituel, comme nous le verrons en détail, peut durer jusqu'à sept ou neuf jours. Tous les Nganassanes doivent y participer. Les jeunes gens se rencontrent et des couples se formeront pour une période limitée dans le temps.

Carte 2

- 71 En février, les rennes sauvages ressortent de la forêt ; le mois suivant, les perdrix reviennent et il est possible de chasser un peu tout en préparant la nomadisation. Les patins des traîneaux doivent être réparés : ils s'usent vite dans la toundra et il faut profiter des réserves de bois que contient la forêt.

- 72 Vers fin mars ou début avril, alors que les Dolganes sont toujours dans leurs campements d'hiver, les Nganassanes repartent vers le nord, dans la toundra, à la suite des hardes de rennes sauvages. Leurs itinéraires annuels suivent les migrations de ceux-ci. L'été cependant, quand les rennes sont très loin dans le nord, certains foyers nganassanes s'arrêtent, par exemple près du lac Taïmyr réputé pour sa grande abondance en poissons, tandis que d'autres partent dans les montagnes de Byrranga pour continuer à traquer leur gibier, ils sont alors à six ou sept cents kilomètres au nord de leurs campements d'hiver. En septembre, quand les hardes de rennes redescendent dans le sud, les Nganassanes les imitent mais ils ne les poursuivent pas jusque dans les forêts et les montagnes du sud et s'arrêtent à la lisière de la toundra boisée.
- 73 Si l'économie est tout entière orientée vers la chasse aux rennes qu'il est possible de pratiquer presque toute l'année, certaines périodes sont toutefois plus significatives que d'autres. Les réserves en viande et en fourrures de renne (qui servent à fabriquer les vêtements et les pans de peau qui recouvrent la hutte) sont constituées entre août et novembre, quand les rennes bien gras se dirigent vers le sud. À cette période, ils ne courent plus très vite et sont déjà la proie des loups. Les battues organisées en début d'automne, avant que l'eau ne soit gelée, sont les chasses qui permettent d'accumuler les plus importants stocks. Les Nganassanes connaissent les endroits par lesquels passent les hardes de rennes qui redescendent en direction de la forêt — leurs itinéraires de migration ne varient pas d'une année sur l'autre. Un groupe d'une dizaine de chasseurs va donc les attendre en un lieu propice, à la traversée d'une rivière ou d'un lac. Au besoin, des rabatteurs à pied amèneront les animaux entre deux rangées de balises qui débouchent dans l'eau où d'autres Nganassanes, embusqués dans des canots, les tuent à l'aide de grandes lances. Il existe d'autres méthodes de chasses collectives, à d'autres saisons. Ainsi, de février à avril, quand les rennes repartent dans le nord, ils peuvent être chassés à l'aide d'un gigantesque filet tendu dans une dépression. De part et d'autre se postent des chasseurs, tandis qu'un rabatteur, en traîneau cette fois, s'efforce de faire passer les rennes entre deux allées de balises qui donnent droit sur le filet.
- 74 Très souvent aussi, les rennes sont chassés individuellement. De nombreuses techniques sont utilisées, elles varient en fonction de la saison. Par exemple, au moment du rut des rennes sauvages (octobre), un leurre — un renne femelle domestique — est relié par une longue lanière au chasseur qui se dissimule. Les rennes sauvages qui s'approchent sont abattus. L'été, le Nganassane peut chasser seul et sans se servir de rennes domestiques. À pied, il traque les animaux et porte des vêtements qui se confondent avec le paysage. L'hiver, il s'approche des rennes en se dissimulant derrière un écran de bois recouvert de neige, etc.
- 75 La chasse aux rennes est pour l'homme l'activité économique la plus valorisée, mais les Nganassanes chassent aussi les oiseaux — oies, perdrix, canards — qui se rencontrent en grande quantité dans la toundra. Plusieurs méthodes existent ; souvent elles font appel à l'emploi d'un grand filet. Ainsi, les chasses printanières aux perdrix peuvent permettre d'échapper à la famine qui alors menace, tandis qu'une chasse collective aux oies sauvages, menée à la « lune de l'oie » (*d'ebtu kičəδəθ*) (juillet-août), rapporte généralement d'un seul coup plusieurs centaines de ces oiseaux.
- 76 Même si tous pêchent occasionnellement, le poisson n'a une réelle importance économique que pour les Nganassanes de Taïmyr qui, l'été, restent relativement

sédentaires à proximité du lac Taïmyr. Le poisson — corégones, truites —, particulièrement abondant, y est essentiellement pêché au moyen de filets. À l'automne, une fois que les lacs et les rivières ont gelé, les Nganassanes pêchent au trou en utilisant filets ou crochets.

- 77 Pour se déplacer sur des centaines de kilomètres de toundra, les Nganassanes utilisent des rennes domestiques qu'ils attellent à leurs traîneaux. C'est là la fonction principale de ces animaux domestiques, qui ne sont tués pour la viande qu'en cas de sévères famines. Les rennes nganassanes cependant sont également les victimes des sacrifices et servent aussi à payer le prix de la fiancée.
- 78 Dans les années vingt-trente du ^{xx}e siècle, les Nganassanes étaient globalement beaucoup plus riches que les Dolganes, qui eux aussi élèvent des rennes. En moyenne, selon le chiffre que l'on considère, chaque foyer nganassane possédait 170 ou 200 rennes domestiques contre 74 pour les Dolganes ²⁶. Ces chiffres ne rendent toutefois pas compte des écarts entre Nganassanes, ou d'ailleurs entre Dolganes. En effet, comme les auteurs soviétiques n'ont pas manqué de le signaler, si certains sont très pauvres, d'autres au contraire possèdent un troupeau très important.

Nombre de rennes par foyer nganassane pendant l'hiver 1926-1927

Nombre de rennes par foyer	1 à 10	11 à 25	26 à 50	51 à 100	101 à 250	251 à 500	501 à 1000	1001 et plus		
Nombre de foyers	4	23	36	50	28	11	9	9	170	
Nombre total de personnes	11	79	183	230	177	63	76	48	867	
Nombre total de rennes	28	425	1376	3645	4590	3334	5607	15160	34165	

Dolgih MK Vv, p. 7

- 79 Les chiffres présentés ci-dessus sont, de l'aveu de Dolgih (MK Vv, pp. 7-8) qui participa au recensement de 1926-1927, un peu trop élevés. Les recenseurs avaient été avertis que les riches éleveurs avaient tendance à diminuer l'importance de leur troupeau — comportement d'ailleurs déjà signalé au milieu du ^{xix}e siècle. S'efforçant de connaître précisément la taille du cheptel, les recenseurs ont pu tomber dans l'excès inverse.
- 80 Ces chiffres, qui donnent tout de même une idée générale de l'élevage nganassane, montrent que, si la moitié des foyers possède un troupeau comptant entre 26 et 100 rennes, il en existe aussi de très pauvres et de très riches. D'ailleurs, de nombreux foyers ne pourraient nomadiser sans utiliser les rennes de familles plus aisées : dans certains campements, le troupeau d'un seul ménage permet aux autres de se déplacer ; en échange, le Nganassane fortuné recevra de ses voisins démunis des fourrures de renard polaire ou alors sera aidé pour garder son troupeau, notamment durant les périodes difficiles, en particulier en juillet quand des nuées de moustiques et de taons s'acharnent sur les bêtes.

- 81 Si la différence économique entre les acteurs est encore plus grande, une autre possibilité, en continuité avec la précédente, peut être envisagée : celle du clientélisme. Le Nganassane très riche peut en effet embaucher à l'année des bergers pour garder son troupeau. Cette solution ne concerne que quelques familles, peut-être quatre ou cinq, celles qui possèdent bien plus de mille rennes et qui manquent de bras pour s'en occuper. Le berger vient alors s'installer avec femme et enfants chez son patron. En 1926-1927, ce cas de figure ne semble se présenter que chez les Avames et chez les Somatous. Si les fiches du recensement concernant les Nganassanes de l'Ouest ont disparu, celles sur les Énètes de la toundra sont toujours conservées à Krasnoïarsk. Dans les quelques exemples dont je dispose, non seulement les bergers employés n'appartiennent pas au clan du riche Somatou, mais ils ne sont généralement même pas énètes mais nénètes²⁷. Le berger est payé deux rennes pour six mois de travail, et il ne doit pas se contenter de garder les troupeaux : il est également tenu de chasser pendant son temps libre. Le gibier qu'il prend revient intégralement à son patron qui, en revanche, doit lui fournir vêtements et nourriture (Popov 1948, p. 68).
- 82 Même en ce cas, l'élevage n'est pas une fin en soi, comme chez les Nénètes d'Europe du Nord, mais un moyen pour favoriser la chasse aux rennes sauvages. Les tâches liées aux troupeaux ne sont pas valorisées, mais confiées aux adolescents, voire à des femmes ou à des bergers embauchés. Le maître de maison, lui, continue à chasser et — anecdote révélatrice — en 1927, K. Porbin qui était le plus riche Nganassane, avec un troupeau de plus de quatre mille bêtes, meurt des suites d'une partie de chasse aux rennes... (Dolgh 1976, p. 309).
- 83 Posséder un cheptel important signifie pouvoir aller chasser très loin, là où le gibier n'a pas encore été levé (Popov 1948, p. 68). Cependant, à l'extrême nord de la presqu'île de Taïmyr, les rennes domestiques trouvent difficilement de la nourriture, le lichen est rare (Popov 1948, p. 57). C'est pourquoi certains laissent, sous surveillance, le gros de leur troupeau plus au sud et continuent leur route avec seulement quelques bêtes. Les Dolganes estiment d'ailleurs que les Nganassanes s'occupent mal de leur bétail et ne comptent que sur la chance : « L'été, ils vont dans les montagnes du nord là où il n'y a pas de lichen et, l'hiver, ils restent dans des endroits où il n'y a que de l'herbe » (Dolgh MK Go, p. 5).
- 84 Cependant, en 1926, les Nganassanes ont plus de rennes domestiques que leurs voisins Dolganes. Cette situation n'est pas nouvelle et un même constat est dressé au milieu du XIX^e siècle. Pour Mordvinov (1860a, pp. 29, 44 ; 1860b, p. 402), les Nganassanes possèdent d'importants troupeaux. Tret'jakov (1869, p. 454) affirme même que les Avames ont plus de bêtes que les autres habitants de la région du Touroukhansk. Néanmoins, selon ces deux auteurs, les Nganassanes sont avant tout des chasseurs de rennes et non des éleveurs.
- 85 Les représentations nganassanes et l'histoire de l'élevage dans les toundras depuis l'Europe du Nord jusqu'à Taïmyr incitent à penser que les gros troupeaux sont apparus récemment. Les Nganassanes n'évoquent jamais un âge d'or de l'élevage et disent volontiers qu'auparavant ils possédaient beaucoup moins de rennes, pas plus d'une dizaine par famille. Au moment de nomadiser, il n'était pas rare que les hommes tirent eux-mêmes leurs traîneaux (Dolgh MK H, p. 47 ; Popov 1948, p. 55). Les techniques nganassanes liées à l'élevage sont par ailleurs similaires à celles des Somatous ou des Nénètes : les troupeaux sont gardés à l'aide de chiens, les femelles ne sont pas traites, les rennes sont attelés aux traîneaux et non montés, etc. Les Nganassanes disent

également que leur renne domestique, à la différence de celui des Dolganes, est de la même espèce que celui des Nénètses.

- 86 Au début du ^{xx}^e siècle, les Nénètses sont des éleveurs et le cheptel moyen compte deux à trois cents têtes (Homič 1966, p. 50). Ils ne poursuivent plus le renne sauvage qui a presque disparu des toundras d'Europe du Nord — sans doute à la suite de chasses excessives —, et leur économie est intégralement tournée vers le pastoralisme. Cette situation n'est pas pour autant ancienne, car de profonds changements ont bouleversé cette société depuis la colonisation russe. Au ^{xvii}^e, les Nénètses étaient toujours des chasseurs de rennes et quiconque avait quarante bêtes était riche, alors que, cent ans plus tard, certains posséderont déjà deux milliers de rennes domestiques (Kolyčeva 1956, p. 79). Ce passage de la chasse à l'élevage semble par ailleurs avoir entraîné une véritable explosion démographique (Krupnik 1976, p. 67). Ainsi, si les Nénètses européens n'étaient qu'environ 1300-1400 aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, leur nombre s'est accru progressivement pour arriver à 5 000 ou 6 000 personnes à la fin du ^{xix}^e (Dolgič 1970, p. 22).
- 87 Dans les toundras boréales, les gros troupeaux ont dû s'étendre de proche en proche et d'ouest en est ; il est vraisemblable qu'ils ne sont apparus chez les Nganassanes qu'au ^{xix}^e siècle. Cette modification n'a pas été sans conséquence, mais, loin de diminuer la part de la chasse dans l'économie, elle l'a amplifiée en rendant possibles les longues nomadisations. En effet, les représentations parlent explicitement d'une époque où les Nganassanes avaient très peu de rennes domestiques²⁸ et étaient plus sédentaires qu'au milieu du ^{xix}^e ou au début du ^{xx}^e siècle. Près des lacs et des rivières, ils construisaient, à la place de huttes, un habitat à demi-enterré et s'adonnaient à la pêche (Popov 1948, p. 79 ; Dolgič MK Ž, pp. 1, 52-53), ce qui ne signifie pas qu'ils ne se déplaçaient pas durant l'année ou ne chassaient pas les rennes quand ceux-ci étaient à proximité. Ainsi, une battue nganassane est très succinctement décrite en 1739 par le lieutenant Hariton Laptev (1851, p. 44) qui fut le premier explorateur de la presqu'île ; comme au début du ^{xx}^e siècle, les rennes sont canalisés entre deux rangées de balises.

Le cycle rituel

- 88 Tous les auteurs s'accordent pour dire que les Nganassanes ont de très puissants chamanes. Le fait est mentionné au ^{xix}^e siècle par Middendorf (1878, p. 670) et Tret'jakov (1869, p. 427), et par les ethnographes du ^{xx}^e siècle : Popov, Dolgič, Gračeva. Jusqu'à la collectivisation, conduire la fête annuelle organisée à la fin de la nuit polaire (fin janvier) est l'un des rôles qui incombe au grand chamane. Ce rite de vaste ampleur, auquel les deux premiers chapitres de cet ouvrage sont consacrés, dure jusqu'à neuf jours d'affilée et rassemble les Nganassanes qui, le reste de l'année, nomadisent loin les uns des autres. Il est aussi le moment privilégié des rencontres amoureuses.
- 89 Cette fête de la « hutte pure » n'est pas le seul rite régulier ; d'autres sont effectués à des moments clés de l'année. Cependant, ces rituels chamaniques, sur lesquels nous n'avons que très peu d'informations, sont plus réduits et ne mobilisent pas toute la communauté nganassane. À la différence de la fête, ils ne durent, semble-t-il, qu'une journée, et ne comprennent ni danse, ni jeux rituels. D'après Gračeva (1981a, p. 80), tout chamane est tenu de les organiser sous peine de voir sa puissance s'effriter, d'éprouver des difficultés à rassembler ses auxiliaires, voire de tomber malade et de

mourir. Il les célèbre dans son petit groupe, avec les seuls membres de son campement. Popov, qui passa plus d'un an dans la société nganassane, ne paraît pas avoir assisté à ces rituels qu'il ne fait qu'évoquer brièvement ; il est vrai qu'il a vécu la plupart du temps dans un campement où il n'y avait pas de chamane.

- 90 Ces rites périodiques sont au nombre de trois (Gračeva 1981a, pp. 79-80). Alors que la fête de la « hutte pure » se déroule fin janvier, le premier d'entre eux a lieu à la débâcle, quand les oies reviennent [avril-mai]. Le chamane demande alors des poissons et des oiseaux. D'après Popov (1936, p. 99 ; 1984, p. 114), il ne s'approche pas trop près de l'esprit des eaux à qui il crie de loin de lui donner du poisson, en échange d'un jeune renne sacrifié²⁹. Si ce rite printanier inaugure la saison de pêche ainsi que celle de la chasse aux oiseaux, en particulier aux perdrix qui, en se prenant dans de vastes filets, peuvent permettre d'échapper aux famines, un autre rituel est organisé avant les battues d'automne (août). Son objectif est de favoriser la chasse aux rennes ; selon Gračeva (*ibid.*), le chamane s'adresse alors à l'esprit des rennes pour lui demander la chance à la chasse afin que les siens puissent faire des réserves de viande pour l'hiver. Quand le chamane demande des rennes sauvages, précise Popov (1936, p. 99 ; 1984, p. 114), il donne en échange à l'esprit une réplique de renne faite en peau de renne. Lors des battues, les rennes sont tués au moment où ils traversent les rivières et, une fois les cours d'eau pris dans la glace, cette forme de chasse, particulièrement rentable, ne peut plus être pratiquée. C'est sans doute à ce moment-là (septembre-octobre) qu'est organisé le troisième des rituels. Pour Gračeva (*ibid.*), il se déroule quand la terre et les rivières se couvrent de neige : le chamane remercie les esprits pour la chance à la chasse accordée et sollicite leur aide pour que le long hiver se passe sans encombre, que personne ne tombe malade et que les enfants se portent bien³⁰.
- 91 Outre ces rites réguliers, le chamane effectue des rites privés. On l'appelle ainsi en cas de maladie, pour les accouchements difficiles et aussi pour retrouver personnes ou objets perdus. Même si les rites privés paraissent coûter cher — les chamanes dolganes sont moins onéreux mais moins réputés —, les chamanes nganassanes ne sont pas particulièrement riches : lors du recensement, Djuhadie Kosterkin, le plus grand chamane des années vingt-trente du xx^e siècle, possède environ 160 rennes domestiques, alors que les autres chamanes nganassanes de l'époque ont des troupeaux de moins de cent têtes (Dolgih VN, pp. 256-257). En revanche, seuls des chamanes et des gros éleveurs sont polygynes : Djuhadie a trois femmes, tandis que Monseku Turdagin — un grand chamane qui ne possède que 65 rennes — en a deux, tout comme deux riches éleveurs nganassanes.
- 92 Si, au début du xx^e siècle, les Énètes ont, eux aussi, de puissants chamanes qui mènent rites réguliers et privés, la situation est différente chez les Nénètes où les chamanes ne paraissent plus occuper une position centrale dans la société. Leurs activités semblent se cantonner aux rites privés, ce qui est sans doute à relier, d'une part, avec la christianisation et, d'autre part, avec le développement de l'élevage. Du coup, les données dont on dispose sur le chamanisme nénéte sont beaucoup moins importantes, et cela bien que les Nénètes soient aujourd'hui près de vingt-cinq fois plus nombreux que Nganassanes et Énètes réunis ! Ces matériaux sont par ailleurs peu détaillés ; l'objet des rituels chamaniques décrits n'est souvent même pas indiqué...
- 93 Une autre différence religieuse entre Nganassanes et Nénètes mérite d'être signalée : l'importance relative des « terres animées » (*kojkə-məu* en nganassane, *χedib'a-ja* en nénéte). Ces lieux particuliers de la toundra sont supposés être habités par des esprits

singuliers, et des offrandes ou des sacrifices y sont effectués. Pour les Nganassanes, ils sont souvent situés à proximité des endroits où des battues sont organisées tous les ans, et l'esprit en question — généralement censé résider dans un élément naturel du paysage (gros rocher, etc.) — reçoit des offrandes (un os à moelle de renne sauvage par exemple) après une chasse fructueuse. Jamais cependant ces cultes ne prennent l'ampleur de ceux observés chez les Nénètses, où certains sites sacrificiels abritent plusieurs centaines de supports d'esprits anthropomorphes en bois sculpté et sont véritablement jonchés d'ossements ou de bois de rennes³¹. L'archimandrite Veniamin (1855, pp. 122-126) raconte ainsi avoir découvert une terre animée où se trouvaient plus de quatre cents supports d'esprits, qui furent brûlés. S'il est entendu que les éleveurs nénétses ont, contrairement aux chasseurs nganassanes, des emplacements qui permettent aux groupes de nomadisation, voire plus récemment aux familles individuelles, de marquer leur territoire, il n'est cependant pas certain que des différences d'orientation économique puissent, à elles seules, rendre compte de ces divergences culturelles. En effet, certains sites nénétses sont attestés de très longue date ; bien avant le développement de l'élevage nénétsse, en 1556, le navigateur Burrough en découvrit un où il y avait déjà plusieurs centaines de supports d'esprits (Homič 1966, pp. 5-6).

Les bouleversements de l'époque soviétique

- ⁹⁴ 1938 est une année charnière pour les Nganassanes, car c'est alors que commença chez eux la collectivisation. Cette année-là, Popov est sur le terrain dont il repart vraisemblablement en mars. Dans son rapport de mission de l'époque (1940, pp. 247-249), il n'en parle pas et signale seulement qu'il a participé aux « tâches sociales » : sur la voie Doudinka-Khatanga, il a servi d'interprète, en dolgane, pour parler de la constitution de 1936 ; durant l'été 1937, chez les Nganassanes, il a participé à la lecture du statut de l'artel de production, mais les troupeaux de rennes n'étaient pas encore collectivisés ; la même année, au moment des élections au Soviet Suprême, toujours chez les Nganassanes, il a servi d'interprète aux « agitateurs politiques ». De son côté, Dolgih, qui travaille alors pour le Musée régional de Krasnoïarsk, est en octobre 1938 à Taïmyr où il recueille de la bouche de quatre Nganassanes des chants vantant les mérites de la collectivisation (1940, pp. 268-271). À la lecture de ces chansons de propagande, il apparaît que la collectivisation a bel et bien commencé³² et que l'ordre social traditionnel est en train de voler en éclats.
- ⁹⁵ Le terrain avait été préparé de longue date. En 1934-1935, l'espace alloué à chaque Soviet est délimité. En 1936, le pouvoir essaie de mettre en place des structures très simples de coopératives, qui fonctionnaient déjà depuis plusieurs années pour les peuples vivant plus à l'ouest, à proximité du Léniisséï, mais qui, chez les Nganassanes, ne semblent pas avoir obtenu le succès escompté. En effet, en 1937, comme l'attestent les données rapportées par Popov, les Nganassanes n'avaient pas encore changé de mode de vie. En 1938, en revanche, démarre la collectivisation proprement dite. Elle durera quelques années, pendant lesquelles les Nganassanes seront forcés de se regrouper en kolkhoze. Elle semble s'être intensifiée en 1941 (Dolgih et Fajnberg 1960, p. 12), année durant laquelle l'URSS, envahie par les troupes allemandes, entre en guerre.
- ⁹⁶ Les Nganassanes, comme les autres « petits peuples du Nord », ne furent pas mobilisés. Seuls les « volontaires » partirent — certains étant cependant d'office considérés

comme tels, soit pour leur adresse au tir, soit en raison de leur situation familiale particulière (les orphelins). Quelques-uns allèrent donc combattre, en particulier comme tireurs embusqués. Aujourd'hui encore on se souvient dans les foyers de ceux qui ne revinrent pas. Pendant ces années de guerre, la vie au kolkhoze fut des plus difficiles. Le niveau du plan était élevé et les rations alimentaires faibles.

- 97 À l'après-guerre, les structures soviétiques sont bien en place, les changements se multiplient et s'accroissent. Outre l'organisation sociale traditionnelle, la culture matérielle est elle aussi affectée : les huttes sont ainsi progressivement remplacées par de petites habitations montées sur des patins (*balok* en russe) qui peuvent être tirées et déplacées par les rennes. De fait, cet habitat servira de transition entre la hutte et la maison dans laquelle vivent aujourd'hui les Nganassanes.
- 98 Par ailleurs, les Soviétiques locaux sont installés en pleine toundra dans de petites localités qui se développent à partir des années trente, souvent à partir d'anciens relais de l'axe Doudinka-Khatanga : c'est le cas du village actuel de Voločanka. Tous ces petits bourgs sont situés dans le sud de la presqu'île. Avec l'apparition des moyens de transport aérien, la voie terrestre permettant de traverser la presqu'île d'ouest en est sera d'ailleurs définitivement abandonnée.
- 99 Les kolkhozes sont pluri-ethniques et les Nganassanes y travaillent avec Dolganes et Russes. La langue russe s'impose ainsi comme langue véhiculaire et les enfants l'apprennent à l'école où ils sont désormais tenus d'aller. Alors qu'auparavant chaque foyer s'adonnait à la chasse, à l'élevage et à la pêche, ces tâches diverses sont maintenant réparties entre les différentes « brigades » qui composent le kolkhoze.
- 100 L'élevage de rennes, qui tient une place économique de premier plan dans les kolkhozes, se développe (cf. par exemple Fajnbereg 1959, pp. 49-52) jusqu'à la fin des années cinquante. Mais, à la suite d'épizooties répétées, il ne cesse de diminuer avant de disparaître à la fin des années soixante-dix. En 1975, les Avames n'ont déjà plus que quelques dizaines de rennes domestiques (Gračeva 1980, p. 136). Parallèlement, le nombre de rennes sauvages augmente considérablement dans la presqu'île : s'ils sont estimés à 110 000 en 1959, ils sont trois fois plus nombreux dix ans plus tard (Syroëčkovskij 1986, p. 39), et aujourd'hui leur nombre est évalué à plus d'un demi-million, c'est-à-dire plus que n'importe où ailleurs dans le monde. Ce bouleversement majeur de l'écosystème entraîne une profonde mutation. Sans rennes domestiques, les Nganassanes ne peuvent plus se déplacer et sont contraints de se sédentariser dans les maisons en dur des villages où se trouve le Soviet local (Ust'-Avam, Voločanka). L'économie se réoriente vers la chasse et la pêche, dont certains ont tout à apprendre.
- 101 Quant au chamanisme, les autorités soviétiques l'ont, bien sûr, vivement combattu. Dès la collectivisation, il a cessé d'être au centre de la société, les deux grands chamanes de l'époque venaient d'ailleurs de mourir de leur bonne mort. Comme ailleurs, le système soviétique de rites et de représentations s'est mis en place, et de nouveaux rituels sont apparus pour scander cycle de vie (naissance, mariage) et cycle annuel (fête du pêcheur, fête de l'éleveur de rennes tant qu'il y eut des rennes, commémorations soviétiques, etc.). Le cinéma aussi a été introduit dans les kolkhozes, et plus récemment la télévision que tous regardent aujourd'hui. D'autre part, des hôpitaux locaux ont vu le jour et, de fait, la médecine occidentale tend à remplacer le chamanisme pour la gestion de la santé. La fête annuelle au sortir de la nuit polaire n'a plus été organisée à partir de 1938 et, même si certains chamanes ont ensuite tenté de la célébrer, leur assistance est restée confidentielle. En effet, le chamanisme n'a pas disparu pour autant

et, pendant la période soviétique, on ne compta pas moins de trois grands chamanes nganassanes : deux hommes, Demnimie et Tubiaku Kosterkin, et une femme, Noboptie Kosterkin, tous trois enfants de Djuhadie Kosterkin, le chamane le plus réputé des années vingt-trente. À plusieurs reprises, les deux frères furent envoyés en prison, mais chaque fois ils revinrent chez eux. Noboptie, quant à elle, échappa toujours aux agents soviétiques qui tentèrent de l'arrêter. Ces trois chamanes qui nous accompagneront tout au long de cet ouvrage ont ainsi continué à effectuer des rites privés en cas de maladie ou d'accouchement difficile, et ils étaient particulièrement respectés des leurs.

Les Nganassanes aujourd'hui

- 102 Le dernier d'entre eux, Tubiaku, est mort en 1989. Depuis, il n'y en a plus et, de l'avis des Nganassanes, il n'y en aura plus. Il est vrai qu'après ces soixante années qui ont bouleversé tant leur mode de vie que leur représentation du monde, il n'est pas concevable de voir réapparaître de nouveaux chamanes. Déjà, il n'est plus possible aujourd'hui de parler de société nganassane.
- 103 Officiellement, le recensement général de 1989 a comptabilisé 1 262 Nganassanes en Russie. Il est cependant précisé que seuls 849 d'entre eux vivent à Taïmyr (*Narody Rossii* 1994, p. 435), sans que l'on puisse savoir où se trouvent les autres... Ce second chiffre paraît beaucoup plus réaliste. Les Nganassanes sont aujourd'hui essentiellement installés dans trois villages : Ust'-Avam, Voločanka et, à l'est, Novaja. Environ 200 sont à Ust'-Avam (sur une population totale de 430 personnes), près de 400 vivent à Voločanka (sur 800 personnes), Novaja en compte 75 (sur 320 personnes). Si une centaine de Nganassanes sont établis dans des points précis de la toundra, quelques-uns vivent aussi dans les villes de la presqu'île, principalement à Doudinka. Hormis les quelques dizaines de Russes installés dans les villages et qui occupent les postes à responsabilité, les Dolganes représentent le reste de la population.
- 104 Le pourcentage (83,4 %) de Nganassanes supposés considérer le nganassane comme leur langue maternelle lors du recensement de 1989 ne doit pas non plus faire illusion. C'est le russe qui est aujourd'hui la langue de communication, et les personnes âgées de moins de trente ans ne parlent généralement pas nganassane. Nombre d'entre elles ne le comprennent pas ou très mal. À l'inverse, pour les personnes les plus âgées (65 ans et plus), le nganassane est la langue maternelle et le russe n'est souvent parlé qu'en pidgin local : on peut ainsi trouver des cas où père et fils n'ont pas de langue commune. Les représentants des générations intermédiaires sont habituellement bilingues, certains ayant d'ailleurs une excellente maîtrise des deux langues. Dans ce contexte de russification et de sédentarisation, la question de la survie de la langue est posée, même si, depuis quelques années, le nganassane est enseigné dans les écoles des villages.
- 105 Certains groupes ethniques se trouvent dans une situation encore plus difficile, désespérée. Ainsi, si les Énètse sont officiellement 198, seuls quatre ou cinq d'entre eux parlent encore leur langue qui comprend deux dialectes : somatou (énètse de la toundra), pé-baï (énètse de la forêt). Tous sont âgés... Par chance, j'ai pu en compter deux parmi mes informateurs.
- 106 L'économie villageoise est donc toute différente de l'économie nganassane des années trente du ^{xx}e siècle. À l'état traditionnel, les Nganassanes étaient des nomades qui chassaient les rennes sauvages et utilisaient pour se déplacer de petits troupeaux de

rennes domestiques, aujourd'hui ce sont des chasseurs-pêcheurs sédentaires — y compris ceux qui vivent dans la toundra. À cause d'épizooties répétées, ils ont perdu l'ensemble de leurs rennes, et les jeunes n'envisagent même plus d'essayer de reprendre quelques animaux domestiques. Ils ne connaissent plus, disent-ils, les techniques liées à l'élevage et, de toutes manières, ils ne disposent pas des moyens financiers nécessaires à un tel investissement. Inversement, un de mes informateurs âgés m'a expliqué comment il avait dû, par la force des choses, acquérir tous les savoir-faire associés à la pêche...

- 107 Aujourd'hui, l'essentiel des ressources et des moyens de subsistance provient de la chasse et de la pêche. Kolkhozes ou sovkhoses ont fermé les uns après les autres par manque de rentabilité — un kolkhoze d'élevage de renards polaires fonctionnait encore en 1992 à Voločanka. Les magasins — il y en a un dans chaque village — sont presque vides, et les rares conserves que l'on y trouve sont avariées, telle cette boîte de viande achetée à l'automne 1997 et qui datait de 1988³³. Sans parler des fruits et légumes, devenus à peu près introuvables, les produits de base (sel, charbon, farine) manquent parfois. Un même constat est sur les lèvres de tout villageois, qu'il soit simple chasseur-pêcheur, médecin ou ingénieur : la situation d'année en année ne cesse de se détériorer. Tout semble indiquer que l'avenir n'apportera rien de bon, au contraire : la Russie ne s'intéresse pas à ces villages qui ne lui rapportent rien.

fig. 2 — Ust'-Avam

Jean-Luc Lambert

- 108 Les hélicoptères, pour cause de rentabilité, tournent de moins en moins. Un vol hebdomadaire est théoriquement prévu pour les passagers, mais il est annulé si leur nombre est jugé trop peu élevé — ce qui se produit fréquemment — et, de fait, en 1999, il fallait compter sur un vol tous les quinze jours. L'itinéraire est généralement Doudinka-Ust'-Avam-Voločanka-Doudinka³⁴. Cette rotation rythme la vie des villages, où l'arrivée de l'hélicoptère provoque toujours d'importants attroupements. Bien que leurs habitants n'aient plus d'autre moyen de locomotion et ne puissent même plus

parcourir les 70 km qui séparent Ust'-Avam de Voločanka, ce n'est cependant pas pour partir qu'ils attendent impatiemment l'hélicoptère, car très peu disposent des moyens financiers permettant d'acheter un billet³⁵. Les raisons sont autres. L'hélicoptère permet les échanges : les villageois transmettent à leurs parents établis en ville des nouvelles et des morceaux de viande de renne³⁶ et reçoivent, en contrepartie, des nouvelles et des colis truffés de bouteilles d'alcool. L'hélicoptère amène également l'argent servant à payer les retraites et les salaires et, l'alcool, souvent frelaté, vendu au noir.

- 109 En effet, l'alcool aujourd'hui ne se vend plus au magasin, comme c'était encore le cas en 1992, mais sous le manteau et cinq fois (Voločanka) ou dix fois (Ust'-Avam) le prix qu'il coûte à Doudinka et dans le reste de la Russie³⁷. Passer une fin de mois dans un de ces villages est éprouvant. Arrive alors ce que beaucoup appellent « la fête ». Ust'-Avam, avec ses quatre cents habitants, reste relativement tranquille, même si la grande majorité de la population est complètement ivre plusieurs jours d'affilée. Généralement il n'y a pas d'accident, les jeunes ne sont pas trop violents. Les femmes — elles boivent tout autant que les hommes — sont tout de même plus battues qu'à l'accoutumée, et il n'est pas rare d'en croiser une dans la rue, titubant, trébuchant et portant au visage les marques physiques de la beuverie conjugale.

fig. 3 — Voločanka

Jean-Luc Lambert

- 110 À Voločanka, ce n'est pas la même chose. Étant donné la situation actuelle, huit cents habitants pour un village de ce type, c'est beaucoup trop. Ici aussi, presque tout le monde est ivre pour plusieurs jours, mais les jeunes peuvent se montrer particulièrement agressifs. En 1992, certains d'entre eux avaient brisé nos fenêtres et essayé, sans raison aucune, de défoncer nos portes à la hache. Au printemps 1997, un policier a été assassiné par trois jeunes qui ont ensuite tenté de se suicider, deux ont réussi...

- 111 Autre exemple. Les salaires et les retraites du mois de septembre 1997 furent payés le 2 octobre. Dans la nuit du 2 au 3, un Nganassane, âgé d'une vingtaine d'années, reçut un mauvais coup de couteau dans le ventre. La blessure était trop profonde pour pouvoir être soignée à l'hôpital local. Heureusement le temps était clément et un hélicoptère s'envola de Doudinka en urgence pour venir chercher le blessé qui put ainsi être sauvé³⁸. Dans la matinée, un autre jeune se tira, apparemment par accident, une balle dans le pied, et j'appris ensuite que dans la nuit des chiens avaient été tirés...

Le terrain et les informateurs

- 112 La partie occidentale de Taïmyr n'a été ouverte qu'en 1991 aux étrangers, à qui elle restait cependant difficile d'accès. J'ai pu m'y rendre l'année suivante grâce à une mission organisée par Evgenij A. Helimskij qui m'invita très chaleureusement à y participer. J'y suis ensuite retourné à plusieurs reprises.
- 113 La mort accidentelle, en 1989, du dernier chamane, à l'âge de 68 ans, ne signifie nullement que la connaissance du système religieux ait alors disparu. En effet, quelques Nganassanes qui, à un titre ou à un autre, furent proches des chamanes sont aujourd'hui encore capables de décrire précisément et d'expliquer les rites auxquels ils participèrent ou de raconter et de commenter les mythes. Ils sont en outre suffisamment nombreux pour que les informations puissent être croisées, vérifiées. Pour de multiples raisons — transformations du mode de vie, propagande anti-religieuse, russification, etc. —, leurs enfants ne se sont en revanche jamais intéressés à cette tradition qui ne s'est pas folklorisée et que ces informateurs, aujourd'hui âgés en moyenne de soixante-dix ans, estiment, à bon droit, être les derniers à connaître. C'est d'autant plus volontiers qu'ils acceptent d'en parler. J'ai donc voulu exploiter cette potentialité afin d'étudier le système religieux nganassane³⁹.
- 114 Contrairement à ce que l'on pourrait supposer en arrivant dans ces villages, les représentations religieuses sont toujours bien vives dans l'esprit de ces vieux informateurs. Les mythes⁴⁰ se sont transmis de génération en génération dans cette société à tradition orale, et les versions notées aujourd'hui n'ont vraiment rien à envier à celles racontées voilà plus de soixante-dix ans, lors du premier recensement soviétique. De 1992 à 1999, j'ai pu en recueillir plus d'une centaine⁴¹. Outre leur intérêt intrinsèque, ces récits furent de véritables leviers pour aborder les questions les plus diverses. Certains, par exemple, renvoient aux rites, et mes informateurs dans leurs commentaires me parlèrent très précisément des rituels auxquels les mythes en question faisaient référence, souvent implicitement. Rites et mythes constituent en effet les deux faces d'un même objet et sont donc absolument indissociables. De plus, ils doivent être impérativement analysés dans leur contexte, sinon le sens que les uns et les autres véhiculent reste inaccessible.
- 115 Comme ils nous accompagneront tout au long de ce livre, il est maintenant nécessaire de présenter individuellement mes principaux informateurs.

fig. 4 — Kurumaku F. Tuglakov et son épouse

Jean-Luc Lambert

- 116 Par ses origines, Kurumaku F. (né en 1924) est somatou. Comme son père et son grand-père paternel l'avaient fait avant lui, il s'est marié avec une Nganassane et il est trilingue : il parle nganassane, somatou et un bon pidgin russe. Aujourd'hui, Kurumaku est certainement le meilleur connaisseur de la langue et de la culture nganassanes.
- 117 Sa naissance, me raconta-t-il un jour, fut difficile et ses parents appelèrent Djuhadie, le grand chamane de l'époque. Grâce à lui, Kurumaku naquit et, à ses dires, c'est sans doute grâce à cette intervention chamanique initiale qu'il se porte toujours bien malgré son âge avancé. De là vient aussi, m'a-t-il expliqué, son intérêt profond pour le chamanisme. Il fut un proche de Demnimie et de Tubiaku Kosterkin, les deux derniers chamanes, et tous deux lui demandèrent de forger des figurations d'esprit pour leurs costumes chamaniques respectifs, car l'homme est aussi forgeron.
- 118 Kurumaku a une excellente connaissance de tous les genres de la littérature orale nganassane. Il suffit de lui donner deux vers d'un chant épique pour qu'il les restitue dans leur contexte (il y a des dizaines de chants épiques différents)... Il est, nous le verrons, un extraordinaire conteur.
- 119 Doué d'une finesse d'esprit peu commune, d'un humour féroce, d'une grande amabilité et d'une honnêteté sans faille, Kurumaku est assurément la personne la plus intelligente que j'ai rencontrée à Taïmyr.
- 120 Denčude N. Mirnyh (né en 1923) est également d'origine somatoue. Orphelin très jeune, il vécut avec la famille de Kurumaku puis se maria, lui aussi, avec une Nganassane, ce qui, dans son cas, n'était pas une tradition familiale. Denčude est quadrilingue : il parle nganassane, somatou, nénètse et le pidgin russe. J'ai souvent fait appel à ses connaissances linguistiques.

- 121 Denčude a une excellente connaissance du chamanisme nganassane. Pendant le rituel, il a tenu Tubiaku par la lanière⁴². Noboptie, la sœur aînée de Tubiaku, également chamane, lui demanda un jour de lui confectionner un tambour...

fig. 5 – Denčude N. Mirnyh

Jean-Luc Lambert

- 122 Denčude aime beaucoup la littérature orale et son répertoire est très étendu, même s'il n'est pas aussi bon conteur que Kurumaku. Très attaché à la mémoire et à la transmission, il a été ravi que j'enregistre les mythes et les chants qu'il connaît. Il a parfois lui-même vérifié mes enregistrements et m'a, à quelques reprises, demandé de lui faire une copie de certains chants jugés importants, pour que les siens puissent les écouter quand il ne serait plus là. Ne s'étant pas intéressés à la tradition, ses enfants, comme d'ailleurs ceux de Kurumaku, ne connaissent en effet ni les mythes, ni les chants épiques de leurs pères.
- 123 À soixante-quinze ans passés, Denčude va tous les jours à la chasse et à la pêche, et il possède véritablement une âme de chasseur dotée d'une puissante sensibilité et d'une extrême affabilité.

fig. 6 — Vera L. Momde et l'un de ses petits-enfants

Jean-Luc Lambert

- 124 Vera L. Momde (née en 1929, clan Kosterkin) connaît moins bien le chamanisme que Denčude ou Kurumaku, mais, très intelligente, elle a toujours su me montrer les directions dans lesquelles je devais orienter mes recherches.
- 125 Connaissant une multitude de mythes, elle affectionne ceux qui concernent D'ajkü, le décepteur nganassane, et ceux qui énoncent, sous forme positive, une règle sociale. Souvent d'ailleurs, elle les commente d'un accent légèrement moralisateur, peut-être parce qu'elle raconte quotidiennement, en russe, des histoires nganassanes à ses nombreux petits-enfants. Vera parle un bon russe, avec de rares expressions en pidgin.
- 126 À Voločanka, elle est la seule à partager avec Denčude une qualité remarquable : aucun des deux ne boit une seule goutte d'alcool...
- 127 Valentina B. Kosterkina (1938-1998, clan Čunančar) est issue d'un milieu chamanique. Sa mère, Noboptie (ca. 1911-1972), fut en effet une puissante chamane. Très proche d'elle, Valentina s'est donc intéressée aux rites et aux représentations. Avec éloquence, elle m'a parlé très longuement de sa mère et m'a ainsi beaucoup appris sur le chamanisme féminin, qui n'avait pas été étudié.

fig. 7 — Valentina B. Kosterkina

Jean-Luc Lambert

- 128 Douée d'une très belle voix, Valentina est réputée comme barde ; sa mère l'avait également été avant elle. Quand les Nganassanes du village savaient qu'elle allait chez moi exécuter un chant épique, nombreux étaient ceux qui venaient l'écouter.
- 129 Les mythes mais aussi les chants que j'ai recueillis ont été enregistrés en nganassane et en russe, et j'avais besoin d'un Nganassane pour m'aider à traduire aussi littéralement que possible les versions nganassanes. Pour cela il me fallait une personne parfaitement bilingue, adorant la tradition orale, capable de traduire mot à mot et infiniment patiente, car ce travail minutieux est très long. À ma connaissance, seule Nina D. Čunančar (née en 1947, clan Turdagin) réunit toutes ces qualités.
- 130 Fille et nièce de grands bardes, Nina mit longtemps à me dire qu'elle était elle-même en train de devenir barde. Écouter d'une oreille très attentive et traduire ensuite littéralement tous les mythes que j'avais recueillis lui permettra sans doute — du moins je l'espère — de les intégrer à son propre répertoire, et c'est aussi pour cela que cette tâche qui aurait pu être jugée ingrate l'a intéressée. Nous avons ainsi souvent travaillé ensemble jusqu'à une heure très avancée de la nuit.
- 131 Avec Nina, j'ai également noté mythes et chants épiques. De manière plus large, elle est une excellente informatrice, toujours dévouée. Après avoir longtemps vécu dans la toundra, cette femme au caractère indépendant s'est installée à Ust'-Avam où elle est blanchisseuse à l'école internat.

fig. 8 – Nina D. Čunančar

Jean-Luc Lambert

- 132 Je dois une mention particulière à Nadežda T. Kosterkina (née en 1958), qui est la fille de Tubiaku Kosterkin (1921-1989), le dernier chamane. Elle est à la fois pour moi une vieille informatrice et une vieille amie. Peu après mon arrivée en Russie en 1992, j'ai commencé à travailler avec elle à Moscou où elle vivait alors.
- 133 Parmi les gens de sa génération, c'est sans aucun doute elle qui connaît le mieux la langue et la culture nganassanes. Cependant, elle a lu la littérature ethnographique consacrée à son peuple et parfois, peut-être à son insu, donne des informations lues dans les livres.
- 134 Nadežda prépare, depuis de nombreuses années déjà, un ouvrage bilingue consacré aux chants épiques nganassanes. Il y a longtemps, elle a elle-même enregistré une multitude de ces chants auprès de son père qui était aussi excellent barde. Depuis, elle les note en nganassane et les traduit en russe.
- 135 Nina D. Logvinova et Evdokija D. Porbina sont les deux filles de Demnimie Kosterkin. Nous nous sommes d'abord rencontrés en France où elles ont été invitées à deux reprises pour donner un aperçu, sur scène, du chamanisme nganassane. Nina possède en effet tambour et costume. Elle n'est cependant pas reconnue comme chamane par les siens, et c'est la seule personne, chez les Nganassanes, à avoir été séduite par une perspective « néo-chamanique ». La dernière fois que je l'ai vue, en 1999, elle essayait, en vain, de chercher à l'étranger une légitimité qu'elle n'avait pas chez elle. La sanction sociale fut sans appel. Hormis une cousine qui d'ailleurs ne connaît pas la tradition, plus personne n'avait envie de l'accompagner sur scène. Même sa sœur s'était fâchée avec elle. Nina et sa commère se trouvaient ainsi coupées de tout milieu nganassane et s'étaient enfermées dans un alcoolisme dur.
- 136 Les deux sœurs connaissent finalement assez mal tant la langue que la culture, y compris le chamanisme. Nina a en effet vécu de longues années loin de Taïmyr et

Evdokija, qui a une très mauvaise mémoire, n'a pas pu souvent me venir en aide, en dépit de sa bonne volonté jamais démentie.

Les sources écrites

- ¹³⁷ Si nous n'avons évidemment aucune donnée antérieure à la colonisation russe, les livres d'imposition mentionnent les ancêtres des Nganassanes actuels à partir de 1618 : ils ne contiennent souvent que quelques chiffres et quelques noms. Les premières informations qualitatives sur les Nganassanes ont été notées au siècle suivant : le lieutenant Hariton Laptev (1851, p. 44), qui explora la presqu'île de Taïmyr en 1739, consacre quelques lignes aux « Tavguis »⁴³ dans son rapport.
- ¹³⁸ Il faut attendre le milieu du XIX^e siècle pour avoir les premières descriptions substantielles de ces gens qui vivent dans l'un des endroits les plus difficilement accessibles de l'Empire. En 1843-44, l'académicien Aleksandr F. Middendorf (1878, pp. 665-688), au cours de sa grande expédition, traverse la presqu'île d'ouest en est et décrit quelque peu la culture nganassane. L'année suivante, Matthias Aleksanteri Castrén (1813-1852), l'éminent savant finlandais qui fonda la linguistique samoyède, part, pour la seconde fois, sillonner la Sibérie (1845-1849). Début septembre 1846, il arrive par le Iénisséï à Doudinka où il étudie le nganassane jusqu'au début décembre, date à laquelle il repart dans le sud travailler d'abord sur l'énètse, puis sur le kète (Kastren 1860, pp. 336-341, 353-360). Excepté un court voyage vers l'embouchure du Iénisséï, il reste pendant ces trois mois à Doudinka, où il a suffisamment d'informateurs pour réaliser le travail qu'il s'est fixé : son glossaire nganassane publié en 1855 (Castrén 1855, pp. 43-76). Fatigué, déjà malade, il ne s'aventura donc pas à l'intérieur de la presqu'île, et ni son journal, ni sa correspondance, par ailleurs si riches, ne contiennent d'informations ethnographiques sur les Nganassanes.
- ¹³⁹ Quelques années plus tard, c'est un homme de lettres qui arrive à Doudinka. Aleksandr Mordvinov avait été membre du cercle littéraire de Nertchinsk, proche des décembristes exilés en Sibérie (Gračeva 1983, p. 10). Il ne reste que quelques semaines de décembre à Taïmyr, le temps de faire l'aller-retour Doudinka-Khatanga et de se rendre à l'embouchure du Iénisséï. Il publie dans *Sovremmenik*, la revue fondée par Pouchkine, son récit de voyage écrit dans un style à la fois vif et coloré (1860b). De cette remarquable relation se dégage un tableau permettant de se représenter la vie des divers groupes ethniques présents dans la presqu'île au milieu du siècle dernier. Un second article (1860a) sera consacré à l'ethnographie des peuples du Touroukhansk et l'on y trouve quelques données sur les rites familiaux et sur le chamanisme nganassanes.
- ¹⁴⁰ En 1869, paraît une monographie de plus de trois cents pages sur la région de Touroukhansk dont Taïmyr⁴⁴ dépend alors administrativement. Son auteur, P.I. Tret'jakov, a longtemps exercé les fonctions de juge à la capitale régionale et connaissait donc relativement bien les autochtones qui sont l'objet de la seconde partie du livre. Cette œuvre majeure contient une foule d'informations sur le Touroukhansk de la première moitié du XIX^e siècle, et les descriptions ethnographiques sont généralement minutieuses. Toutefois les Nganassanes, comme souvent à cette époque, ne sont pas toujours dissociés des Énètses.

- 141 Ainsi, en l'espace d'une vingtaine d'années, quatre auteurs d'horizons divers (un académicien soucieux de décrire les peuples de l'Empire, le pionnier de la linguistique samoyède, un écrivain et un haut fonctionnaire) se sont rendus chez les Nganassanes. Sur la base de leurs travaux, il est possible de construire une image assez précise de cette société entre 1840 et 1860.
- 142 Il n'y a, en revanche, quasiment pas de sources qui couvrent les soixante-dix années suivantes. Seuls P. E. Ostrovskih, un inspecteur des impôts de la région qui travailla aussi pour le Musée de Krasnoïarsk, et K. M. Ryčkov, un médecin qui s'intéressa avant tout aux Tougous du Iénisséï, mentionnent occasionnellement les Nganassanes du début du siècle. Leurs informations n'ont cependant ni la valeur ni la profondeur de celles de leurs prédécesseurs.
- 143 Ce n'est qu'après la révolution que débute véritablement la recherche ethnographique à Taïmyr. Entre 1925 et 1931, deux jeunes gens qui compteront bientôt parmi les meilleurs ethnographes de leur génération — Boris Osipovič Dolgih et Andrej Aleksandrovič Popov — commencent à travailler chez les Nganassanes. Ils s'intéressent à tous les volets de la culture et, en l'espace de quelques années, recueillent un matériel très riche.
- 144 Boris O. Dolgih (1904-1971) se rend pour la première fois en Sibérie à l'occasion du recensement soviétique de 1926-1927. Ce long et éprouvant travail dure plus d'une année et l'amène dans la péninsule de Taïmyr. Il remplit alors de son mieux les formulaires qui comprennent plusieurs centaines de questions et, au moins pour les Nganassanes, rajoute des renseignements précieux pour l'ethnologie. L'analyse de ce recensement conservé aux Archives d'État de la région de Krasnoïarsk est, entre autres, une source irremplaçable d'informations sur l'organisation sociale nganassane (cf. Annexe). Dolgih saisit cette occasion qui le met en contact avec tous les foyers pour commencer à collecter des matériaux ethnographiques. En 1929, il signe son premier article, consacré au peuplement de la presqu'île. Il ne pourra retourner à Taïmyr que cinq années plus tard car, pour s'être élevé en privé contre la collectivisation, il est déporté quatre ans sur la Léna.
- 145 À peine revenu, il se fait embaucher comme « comptable-économiste » d'une longue expédition qui marquera les limites géographiques — terrestres et fluviales — des futurs Soviets. Il en ramènera quantité de données sur les Nganassanes, chez qui il repartira, cette fois en tant qu'ethnographe, en 1938, en 1948, en 1957, en 1959 et en 1961. Après avoir travaillé quelques années au Musée régional de Krasnoïarsk, il entre à l'Institut d'ethnographie de l'Académie des Sciences (Moscou). Sans avoir la carte du Parti, il arrive à y diriger de 1955 à sa mort le département des peuples du Nord et, sans beaucoup de succès, tente courageusement, et à plusieurs reprises, d'améliorer les conditions de vie des peuples sibériens les plus démunis.
- 146 Son œuvre s'organise autour de trois axes principaux. Passionné par le peuplement de la Sibérie, Dolgih a longuement travaillé sur les archives à partir desquelles il a élaboré de nombreuses études « d'ethnogenèse », qui souvent laissent sceptique. À tort, c'est ce volet de ses recherches qui est le plus connu. Son travail d'ethnographe semble en effet relégué au second plan bien qu'il ait publié plusieurs articles ethnographiques sur les Nganassanes et sur les Énètes, dont un consacré aux constructions rituelles et un autre aux costumes chamaniques. Dès 1926, Dolgih s'est en outre intéressé à la littérature orale : un premier volume de « légendes et contes nganassanes » est paru en 1938 et un second, prêt de longue date, a été publié cinq ans après sa mort. Il y écrit avoir noté [en

pidgin russe] 229 mythes et chants épiques nganassanes ; pendant ces mêmes années, ses collègues de mission en ont noté 27. Pourtant seulement 92 textes seront édités...

- 147 En 1993, je suis parti travailler dans les archives Dolgih conservées à l'Institut d'ethnographie. Si 10 % des documents ont disparu, les autres se trouvaient dans le fonds Dolgih, constitué de grosses pochettes non inventoriées et empilées sur une étagère. C'est là qu'à ma grande surprise, j'ai découvert un volumineux manuscrit dactylographié sur la culture matérielle nganassane. Long de plus de 330 pages, il contient une foule de nouvelles informations sur des faits sociaux disparus depuis des décennies et à propos desquels aucune donnée sûre ne peut plus être recueillie. Dans ce même institut, Ju. B. Simčenko continua après Dolgih — dont il fut l'élève — à travailler sur les Nganassanes, mais jamais dans ses nombreuses publications il n'a parlé de ce manuscrit qui, à ma connaissance, n'est évoqué que dans l'anonyme notice nécrologique consacrée à Dolgih par l'officielle *Sovetskaja Ètnografija* (1972, n° 2). Une phrase mentionne alors allusivement que « dans la dernière période de sa vie, il [Dolgih] écrivit le livre *Essais sur l'histoire ethnique des Ènètses et des Nènètses* et acheva une monographie sur l'ethnographie et la structure sociale nganassanes ».
- 148 Le mot qui accompagnait le manuscrit indiquait qu'il s'agissait de la première partie d'un ouvrage intitulé *Les Nganassanes*. Le fonds Dolgih ne livra pas cependant d'hypothétique seconde partie, ni même les illustrations supposées accompagner la première. En outre, le texte de Dolgih est curieux. Habituellement, les écrits soviétiques consacrés à la culture matérielle s'en tiennent strictement à leur sujet qu'ils ne débordent jamais. Ici, tel n'est pas le cas, et Dolgih semble avoir saisi toutes les opportunités dont il disposait pour dire un mot sur le système religieux nganassane. Ainsi, les représentations liées au ciel et aux étoiles tout comme, par exemple, le symbolisme du crochet servant de crémaillère sont minutieusement décrits dans les chapitres concernant le milieu physique ou l'habitat ! Ces feuillets provenaient probablement d'un second manuscrit et semblaient avoir été insérés après coup par leur auteur. Tat'jana B. Dolgorukova, la fille de Dolgih, me permit peu après de confirmer cette hypothèse. En effet, elle avait gardé chez elle un double de la seconde partie consacrée aux « Croyances nganassanes ». Quelques intertitres avaient été rayés à la main du sommaire et les passages correspondants manquaient dans le texte : c'étaient précisément ceux qui figuraient dans le manuscrit sur la culture matérielle... Ce manuscrit de près de 300 pages dactylographiées est une véritable mine d'informations sûres et irremplaçables pour qui sait le lire. Dolgih, en effet, ne s'intéressait que peu au chamanisme, qu'il comprenait mal, et croyait, à tort, que les Nganassanes avaient eu, il y a longtemps, une autre forme de religion, basée sur « les mères de la nature ». Cette conception erronée détermine la structure de l'ouvrage qui, à l'exemple d'un catalogue, consacre quelques pages à chacun des esprits que l'auteur connaît. Cependant, pour Dolgih, comme pour tout véritable chercheur, la réalité des faits prime toujours sur l'imaginaire de la théorie et, au prix d'une grille de lecture appropriée, les matériaux bruts ressortent dans toute leur richesse.
- 149 Cette monographie aurait dû avoir une partie centrale consacrée à l'organisation sociale et aux rites et représentations associés. Contrairement à ce qu'annonce la note nécrologique, Dolgih n'eut apparemment pas le temps de rédiger cette partie qui était celle sur laquelle il avait le plus publié d'articles. Je ne suis parvenu à retrouver sur ce thème que quelques dizaines de feuillets non dactylographiés et non paginés ⁴⁵.

- 150 Andrej A. Popov (1902-1960) est quant à lui originaire d'un village de Iakoutie où son père était prêtre. Très jeune il se passionne pour la religion, mais c'est le chamanisme iakoute et non le christianisme orthodoxe qui est au cœur de ses préoccupations. Après avoir établi d'étroits contacts avec la Société de géographie de Iakoutsk, il part en 1925 à Léninegrad où ses travaux seront dirigés par Leo Ja. Šternberg et Vladimir G. Bogoraz.
- 151 Dès 1926, il présente à Iakoutsk un manuscrit sur les croyances des Iakoutes de son district natal. Le manuscrit est accepté pour publication mais, par manque de moyens, sera finalement retourné à son auteur en 1931.
- 152 De mai 1930 à août 1931, le jeune ethnographe part en mission dans la presqu'île de Taïmyr. L'expédition, organisée par le Musée d'anthropologie et d'ethnographie (Léninegrad) et par la Commission d'études des forces productives naturelles [*sic*], devait étudier la culture dolgane. Popov était tout désigné pour mener à bien cette tâche, les Dolganes parlent en effet un dialecte du iakoute, langue maternelle du jeune chercheur. Les résultats obtenus dépassèrent les espérances, car Popov n'a pas uniquement rempli les objectifs qui lui étaient assignés, il a aussi recueilli d'excellents matériaux sur les Nganassanes. Non seulement il a beaucoup travaillé avec Djuhadie Kosterkin, le plus grand chamane nganassane de l'époque, qui lui a, entre autres, longuement raconté son histoire, mais il a participé, pendant les sept jours qu'elle dura, à la fête annuelle qui se déroule à la fin de la nuit polaire.
- 153 De retour à Léninegrad, il intègre de manière définitive le Musée d'anthropologie et d'ethnologie où il fera toute sa carrière. Dans les années qui suivent, son travail est intense. Il publie sa première monographie consacrée aux Nganassanes, d'une grande clarté, ainsi que deux recueils de littérature orale — un iakoute et un dolgane. Outre plusieurs articles, sa volumineuse bibliographie sur le chamanisme sibérien est également éditée dans ces années-là. En 1935, sans soutenir de thèse, le titre de docteur (*kandidat nauk*) lui est décerné.
- 154 Au milieu des années trente, les ethnographes soviétiques savent bien quel destin attend à très court terme les peuples de Taïmyr. La société nganassane ne va pas tarder, en effet, à être radicalement et définitivement transformée. Sans doute à cause de son éloignement géographique, la collectivisation, décidée dès 1928, et la lutte anti-religieuse ne l'ont pas encore touchée, mais l'heure est proche. Si l'on peut encore étudier cette petite société nganassane momentanément préservée, c'est à condition de repartir immédiatement sur le terrain. De fait, Popov arrive à Doudinka en septembre 1936 pour une longue mission sur les Nganassanes. Il ne repartira de la presqu'île qu'au début de 1938, soit peu de temps avant le début des campagnes de collectivisation.
- 155 Projetant d'écrire une monographie sur ce petit peuple et sachant qu'une telle opportunité ne se représenterait plus, Popov s'efforça de recueillir le maximum d'informations dans tous les domaines et il rapporta également une collection d'environ 800 objets nganassanes. Il put ainsi observer le cycle annuel en nomadisant avec une famille vadéïefe durant l'année 1937. Toutefois les circonstances l'empêchèrent d'obtenir sur le chamanisme toutes les données qu'il escomptait. Djuhadie, en effet, était déjà mort et l'autre grand chamane, très malade, n'allait pas tarder à le suivre dans la tombe. L'ethnographe ne put d'ailleurs pas assister aux premières journées de la fête annuelle qui fut alors organisée pour la dernière fois. Ce fut son ultime travail de terrain. La foule de données recueillies allait lui permettre d'élaborer les deux volumes de sa monographie : le premier consacré à la culture

matérielle vit le jour en 1948, tandis que le second, qui concerne l'organisation sociale ainsi que les rites et représentations, sans doute prêt à la même époque, ne fut édité que 25 ans après sa mort.

- 156 Dès la fin des années quarante, Andrej A. Popov semble éprouver des difficultés pour publier les résultats de ses recherches. Il travaille alors à sa grande œuvre : son ouvrage sur le système religieux dolgane. À l'époque, le carcan idéologique se resserre autour des intellectuels, le lyssenkisme qui a déjà ruiné la biologie s'étend aux autres disciplines. En 1950, Staline intervient personnellement en signant un article dans la *Pravda* pour dénoncer les théories linguistiques de Marr, alors très en vogue. L'élimination de l'Université d'une partie d'une génération de linguistes en sera la conséquence directe. L'ethnographie n'échappera pas à cette mise au pas : ceux qui étudient les représentations religieuses des sociétés qualifiées, en Russie, « d'archaïques » sont particulièrement visés. Dans l'optique marxiste, la religion, si vivement combattue, est appréhendée comme un phénomène historique qui a vu le jour à un moment donné de l'évolution de l'humanité et qui est fatalement voué à disparaître ; sa mort annoncée doit se produire au cours de la phase transitoire du « passage du socialisme au communisme », étape dans laquelle est supposée s'engager l'URSS d'alors. Il faut donc rechercher le stade préreligieux — « l'athéisme primitif » — et cette tâche délicate incombe aux ethnographes travaillant sur les sociétés traditionnelles. Il leur faut désormais séparer dans les représentations — de manière évidemment artificielle — le « naturel » du « surnaturel », le « savoir pur » sans ajout de « surnaturel » du « surnaturel » sans complément de savoir, etc.
- 157 Popov ne se pliera pas aux directives, et il sera brisé. Fin 1953, son ouvrage sur le système religieux dolgane est achevé. Il prépare un article à partir de la première partie du livre. Non seulement il n'utilise pas la terminologie requise, mais il opte pour une autre méthode et une autre perspective théorique : qualifiant son approche de « psychologico-analytique », il s'efforce notamment de montrer que les croyances « archaïques » ne peuvent être envisagées sans prendre en considération une psychologie de la perception ! Avant publication, l'article doit être discuté ; il agite et divise le milieu ethnographique de l'époque. Les débats se prolongent plusieurs années durant lesquelles Popov maintient sa thèse et renforce son argumentation. Finalement, l'article si controversé sera édité en 1958 dans la très officielle *Sovetskaja Ètnografija* et la réaction ne se fera guère attendre. Quelques mois plus tard, une critique incendiaire, puis une seconde, paraissent dans la même revue et Popov est accusé d'anti-marxisme. L'année suivante, il essaie encore de se défendre mais n'a pas la possibilité de publier sa réplique. Début 1960, il meurt subitement à l'âge de 57 ans ⁴⁶.
- 158 Plus de quarante ans après sa rédaction, et malgré tous les efforts déployés en ce sens par G. N. Gračeva, l'ouvrage de Popov sur le système religieux dolgane n'a toujours pas été publié et ses archives sont jalousement gardées, comme d'ailleurs les autres fonds du Musée d'anthropologie et d'ethnologie. Malgré plusieurs tentatives, je n'ai pu avoir accès qu'à un manuscrit sur la structure sociale et les croyances nganassanes, édité sous forme abrégée en 1984 ; les parties inédites contenaient une nomenclature de la parenté et de l'alliance différente de celle que je connaissais. Le fonds Popov est pourtant riche et contient en particulier une multitude de matériaux sur la littérature orale nganassane dont, semble-t-il, douze chants épiques en version bilingue !
- 159 Galina Nikolaevna Gračeva (1934-1993), une ethnographe de talent, a repris le flambeau laissé par Popov au Musée de Léninegrad. En 1962, elle commence à s'intéresser à la

Sibérie. Dans les années qui suivent, elle part plusieurs fois à Taïmyr étudier la culture nganassane qu'elle aborde officiellement par l'angle des funérailles. Pourtant, son centre d'intérêt est, dès le départ, plus vaste : elle se passionne en effet pour le chamanisme et pour les représentations gravitant autour de la notion d'âme. Les deux fils de Djuhadie devenus chamanes à leur tour comptent parmi ses proches amis et informateurs privilégiés, plus tard elle aidera et encouragera sans relâche une fille de l'un d'eux qui désire noter et étudier les chants épiques.

- 160 En 1974, G. N. Gračeva soutient sa thèse consacrée aux représentations nganassanes de l'homme à partir du rite funéraire. Les données qu'elle produit sont là aussi beaucoup plus riches que ce que l'intitulé pourrait le laisser supposer. Sur la base de cette thèse, elle publie en 1983 un ouvrage sur la vision nganassane du monde où elle tente une analyse plus en profondeur de ses matériaux de terrain, même si le résultat n'est pas toujours convaincant pour l'ethnologue occidental. Durant toutes ces années, elle a continué à se rendre sur le terrain pour de courtes missions. Ses recherches l'orientent maintenant ouvertement vers l'étude du chamanisme et, sur ce thème, elle signera une série d'articles. Parallèlement, elle travaille en muséologie sur les collections nganassanes et, aux archives du Musée, s'acharne à préparer la publication des manuscrits de Popov : le second volume de la monographie de celui-ci sur les Nganassanes paraîtra grâce à ses soins en 1984. Elle s'intéresse aussi à l'histoire et écrit notamment un article remarqué et fort bien argumenté sur les tentatives de christianisation des Nganassanes. Elle prépare également son doctorat d'État qu'elle n'aura malheureusement pas le temps de soutenir. En 1993, au cours d'une mission qui n'était même pas la sienne, elle disparaît tragiquement dans un accident d'hélicoptère en Tchoukotka.
- 161 Les archives de cette femme profondément généreuse qui m'a vivement encouragé au début de mes recherches sont actuellement fermées.
- 162 Contrairement au Musée d'anthropologie et d'ethnographie de Léninegrad, l'Institut d'ethnographie de Moscou n'a pas eu la chance d'avoir, après la mort de Dolgih, quelqu'un de la trempe de G. N. Gračeva pour poursuivre l'étude des Nganassanes. Ju. B. Simčenko (1935-1995) qui s'est spécialisé sur cette ethnie n'est en effet qu'un produit du système soviétique. Quand il signe son premier article en 1963, il ne fait pas bon étudier le chamanisme en URSS. Il reprend donc l'hypothèse prudemment avancée par Dolgih et la rigidifie : le chamanisme est secondaire et d'apparition récente, il est d'ailleurs maintenant éteint. Les Nganassanes se seraient anciennement adonnés au « culte des mères de la nature », qui réapparaîtrait aujourd'hui. En poussant jusqu'à son terme la logique marxiste qui sous-tend ce raisonnement, on devrait s'attendre à découvrir, avant cette phase pré-chamanique des « mères de la nature », le stade tant recherché de « l'athéisme primitif » que les Nganassanes doivent retrouver sous une autre forme avec l'avènement tant attendu de la société communiste. Dans cette pensée dominée par un évolutionnisme unilinéaire où la fin des temps renvoie au temps des origines, Simčenko intercale ce stade intermédiaire supplémentaire sur lequel il bâtera l'essentiel de sa carrière.
- 163 En 1963, il décrit la fête nganassane du « Grand jour ⁴⁷ », à laquelle il aurait assisté deux ans plus tôt bien qu'elle ait été tenue secrète. Ce rituel « fondamental » relèverait du stade des « mères de la nature », tout comme la fête étudiée par Popov relevait, elle, du stade du chamanisme. Même s'il est impossible de connaître la part de vérité que doit renfermer son article, il est absolument certain qu'une telle fête n'a jamais existé.

Cependant, poursuivant sur sa lancée, Simčenko étendra en 1976 le « culte des mères de la nature » aux autres sociétés établies dans les toundras boréales de l'Eurasie. En outre, jamais il ne fera allusion aux formidables archives de Dolgih, pourtant conservées dans l'institution où il travaille.

- 164 Après l'effondrement de l'URSS, il opère un changement radical. Le chamanisme revient à la mode, et Simčenko se met alors à écrire sur ces chamanes nganassanes qu'il avait autrefois tant blâmés. Le lecteur qui s'attendrait à ce qu'enfin Simčenko expose vraiment ses matériaux sera déçu : il est toujours impossible de discerner le vrai du faux dans ses données malmenées. Les mythes nganassanes, par exemple, sont stables et l'on peut aujourd'hui recueillir sur le terrain un mythe tel qu'il a déjà été noté en 1926. Simčenko en publie quelques-uns, mais tellement différents des variantes recueillies par Popov, Dolgih, Gračeva ou moi-même qu'il devient évident qu'ils ont été remodelés dans un but ou dans un autre. Ils contiennent par ailleurs nombre d'erreurs involontaires de compréhension.
- 165 Les nombreux articles et ouvrages de cet auteur ne seront donc pas utilisés ici. Ceux de sa femme ne le seront pas davantage. G. M. Afanas'eva a soutenu il y a quelques années une thèse de doctorat d'État sur « le système traditionnel de reproduction nganassane ». Pour ce travail volumineux qui traite essentiellement de généalogie, elle a utilisé des documents d'archive s'étalant du XVII^e à la fin du XIX^e siècle et ses données de terrain recueillies en 1976. Sans consulter les matériaux du recensement de 1926-1927, pourtant très riches et très sûrs, elle estime pouvoir tisser les liens de parenté entre les Nganassanes actuels et ceux de la fin du XIX^e, voire du XVIII^e. Cependant la mémoire généalogique des Nganassanes n'est aujourd'hui guère profonde : je ne suis ainsi jamais parvenu à remonter de manière probante au-delà de la génération des grands-parents. Grâce aux matériaux du recensement, j'ai voulu vérifier sur quelques cas les données présentées par Afanas'eva. Si elles s'avèrent parfois exactes, elles sont souvent fausses, ce qui ruine la thèse de cet auteur qui, par ailleurs, présente une nomenclature nganassane de la parenté intrinsèquement erronée. Des données fiables en ce domaine auraient pourtant facilement pu être produites !
- 166 Il existe cependant de véritables recherches, menées par des chercheurs russes particulièrement compétents. Jusqu'à une date récente, les linguistes n'avaient guère prêté attention à la langue nganassane, considérée par erreur, dans les années trente, comme un dialecte nénètse. Pour cette raison peut-être, aucun dictionnaire nganassane n'a été réalisé, et cela malgré le recueil d'importantes données lexicographiques : ainsi Popov (1940, p. 249) dit avoir noté environ 4 000 mots. N. M. Tereščenko, une éminente spécialiste des langues samoyèdes qui a beaucoup travaillé sur le nénètse a, à la fin de sa vie, publié une grammaire nganassane (1979). Actuellement, les recherches sur cet ensemble linguistique sont avant tout conduites par Evgenij A. Helimskij. Après un remarquable travail (1982) qui a bouleversé nos connaissances sur les relations entre les différentes langues samoyèdes, ce linguiste plein de talent a notamment développé de très importantes recherches sur l'étude des langues nganassane et énètse. Il part, presque chaque année, sur le terrain où il collecte également de précieuses données ethnographiques. Ainsi, en collaboration avec Nadežda. T. Kosterkina (1994), il a pu transcrire intégralement les paroles énoncées lors d'un rite chamanique et les a traduites mot à mot en russe en donnant des explications grammaticales pour chaque terme. Actuellement il prépare, entre autres, de volumineux dictionnaires nganassane et énètse. Citons par ailleurs l'intéressante étude morphologique de Beáta B. Wagner-

Nagy, publiée tout récemment (2001). Enfin, un dictionnaire pédagogique (7 000 mots) à l'usage des Nganassanes vient de paraître (Kosterkina, N. T., Momde, A. Č. et T. Ju. Ždanova 2001) : il a été réalisé par deux Nganassanes, Nadežda. T. Kosterkina et Aleksandr Č. Momde, et revu sur le terrain par deux jeunes élèves de E. A. Helimskij, Tat'jana Ju. Ždanova et Valentin Ju. Gusev. Tat'jana était une très jeune linguiste particulièrement douée, prometteuse et pleine de vie ; sa disparition brutale en juin 2000 laisse un vide irrémédiable dans le champ des études nganassanes.

- 167 Nadežda T. Kosterkina s'est, quant à elle, consacrée à l'étude des chants épiques nganassanes. Auprès de son père chamane, elle a enregistré des dizaines de chants. Aujourd'hui, elle s'efforce de les transcrire de manière rigoureuse et de les traduire littéralement en russe. En raison de la complexité de la langue épique, ce travail long et minutieux ne peut être mené à bien que par des Nganassanes parfaitement bilingues. Nadežda devrait en tirer la matière de plusieurs volumes.
- 168 Enfin, au Centre d'art populaire du district de Taïmyr (Doudinka), travaillent K. I. Labanauskas — à qui l'on doit de nombreuses publications sur la littérature orale des ethnies vivant à Taïmyr (cf. la série *Fol'klor narodov Tajmyra*) — et une jeune musicologue, Okasna E. Dobžanskaja, qui s'est spécialisée sur les Nganassanes. Elle a notamment étudié la musique associée au rituel chamanique et les chants personnels. Récemment, elle a soutenu sa thèse, que je n'ai pas encore eu le plaisir de lire.

NOTES

1. Les deux phonèmes de la fin sont incertains.
2. Ce résultat est important car Dolgih (cf. Dolgikh 1962) pensait que les Nganassanes étaient des Ioukaghirs samoyédisés et il croyait qu'un jour les Ioukaghirs (aujourd'hui moins de 800 personnes) avaient été très nombreux et qu'ils avaient peuplé une grande partie de la Sibérie. Simčenko a repris et développé cette hypothèse en imaginant de nombreux rapprochements entre Nganassanes et Ioukaghirs...
3. Aujourd'hui Doudinka, le port le plus au nord du monde, est la capitale du District autonome de Taïmyr et compte 30 000 habitants. Son essor est lié au gigantesque combinat voisin de Norilsk qui produit, entre autres, l'essentiel du nickel de Russie. Khatanga, en revanche, n'a aujourd'hui que la taille d'un village.
4. Cf. les journaux de voyage de Mordvinov (1860b) et de Ryčkov (1914).
5. Aujourd'hui ces isbas ont disparu et cette voie terrestre n'est plus utilisée ; les liaisons se font en hélicoptère ou en avion.
6. L'archimandrite Veniamin ne doit pas être confondu avec I. E. Veniaminov qui évangélisa des populations vivant dans l'est sibérien.
7. Les Khantes (22 000 d'après le recensement de 1989), ainsi que les Mansis (8 000), parlent des langues ob-ougriennes qui, comme les langues samoyèdes, appartiennent à l'ensemble ouralien. Khantes et Mansis vivent majoritairement de chasse et de pêche dans la forêt de l'ouest sibérien. Certains groupes nordiques ont cependant développé l'élevage du renne et nomadisent l'été avec les Nénètses dans la toundra. Ces interactions khantes-nénètses sont particulièrement importantes dans la région d'Obdorsk.

8. Région administrative dont dépendait Taïmyr au XIX^e siècle. La ville de Touroukhansk était alors située sur la rive gauche du Lénisséï, légèrement au sud du cercle polaire (elle est aujourd'hui appelée Starotouroukhansk tandis que l'actuelle Touroukhansk se trouve sur la rive droite du fleuve).

9. Les auteurs soviétiques insistent évidemment sur le pouvoir impérial et les riches éleveurs qui « opprimaient » le peuple nénètse, Vauli apparaît ainsi comme le prototype du héros communiste qui, tel Robin des bois, prend aux riches pour redistribuer aux pauvres. Il n'est en revanche jamais question du système de représentations qui soutenait ces révoltes mobilisant un nombre important de Nénètes et de Khantes. Elles ont en effet pu être sous-tendues par une forme de messianisme ; pour le savoir, il serait nécessaire de se pencher, d'une part, sur les archives russes qui décrivent ces mouvements et, d'autre part, sur la tradition orale nénètse où plusieurs chants épiques leur sont consacrés. Ces derniers n'ont malheureusement pas été publiés ; d'après Tereščenko (1990, pp. 25-26), certains d'entre eux présentent Vauli comme un personnage positif et d'autres comme un pillard.

10. Contrairement aux données très fiables du recensement de 1926-1927, les chiffres du dernier recensement soviétique ont de toute évidence été gonflés, tout au moins en ce qui concerne les Nganassanes et les Énètes.

11. Et encore, cette prohibition élémentaire n'est pas toujours respectée, ce qui n'était pas imaginable il y a soixante ans. Notons qu'il est par ailleurs difficile de travailler maintenant sur certains points de la nomenclature de la parenté, de savoir, par exemple, comment sont appelés les enfants des différents cousins.

12. Exceptionnel, le mariage avec service de gendre n'apparaît pas dans nos données. Dolgih (1976, p. 308) cite toujours à ce propos le même exemple, celui de Heliptie Kokore, un Nganassane pauvre qui, pour avoir épousé la fille d'un riche, dut travailler près de huit ans chez son beau-père. En octobre 1938, il loua la « nouvelle loi » (la collectivisation) et exprima toute sa rancœur envers son beau-père (Dolgih 1940, p. 270).

13. À partir des années trente, l'ethnographie distingue trois groupes de Nganassanes en fonction des itinéraires de nomadisation (cf. carte II). Les plus orientaux sont majoritairement des Nganassanes appartenant aux six clans vadéiefs, plus à l'ouest il y a les « Nganassanes de Taïmyr » qui du point de vue de l'organisation sociale ou du dialecte utilisé relèvent plutôt des Avames et, encore plus à l'ouest, se trouve le groupe avame proprement dit.

14. Popov ne précise pas qui parle, s'il s'agit d'un homme ou d'une femme. Si, dans certaines sociétés à structure d'alliance omaha, le clan ou le lignage de la mère de la mère n'est pas interdit à Ego masculin à la différence du clan ou du lignage de la mère du père (Héritier 1981, p. 93), chez les Nganassanes les clans des deux grand-mères doivent être soit tous deux interdits, soit tous deux permis. En effet, la terminologie nganassane ne distingue pas entre mère du père et mère de la mère : toutes deux sont appelées *imi* ; les deux grands-pères sont eux aussi confondus par la nomenclature (*iri*).

15. Dans quatre cas seulement (cf. Annexe ménages 31, 34, 51 et 52), nous connaissons les clans des grand-mères de l'époux. L'un d'eux (31) n'est pas à prendre en compte, car le père de l'époux avait enfreint la règle interdisant de se marier comme son père. Dans les trois autres cas, Ego masculin ne s'est pas marié comme l'un de ses grands-pères.

16. Excepté sous les formes collectives *d'esyn'ə* « mon père et ses frères », *n'emyn'ə* (« ma mère et [certaines de ses parentes] »), les termes qui désignent le père (*d'esy*) et la mère (*n'emy*) ne s'appliquent pas à d'autres parents et encore moins à des alliés.

17. Cependant, pour Popov ([1945], pp. 47-49 et schéma I), les enfants de frère de mère sont pour Ego des frère aîné, sœur aînée ou frère-sœur cadet, et le *titid'a* est seulement le frère cadet de la mère. Popov ne dit pas où il a recueilli ses matériaux sur la nomenclature. Il les a toutefois obtenus lors de sa seconde mission (Popov 1940, p. 249) et ils proviennent vraisemblablement des Vadéiefs avec qui il travailla alors beaucoup plus longtemps qu'avec les Avames ou les

Nganassanes de Taïmyr. En revanche, les données de Dolgih, comme les miennes, ont été notées chez les Avames ou chez les Nganassanes de Taïmyr. Il est donc possible qu'il y ait des différences terminologique locales.

18. La terminologie nénétsse est connue par trois sources fiables qu'il est tout de même nécessaire de confronter. Il s'agit du travail ethnographique de Homič (1966, pp. 158-162), du dictionnaire nénétsse de Tereščenko (1965) et d'un article de Kuprijanova sur les termes de parenté utilisés dans la littérature orale nénétsse (1954). Les matériaux nénétses présentés ici résultent d'une comparaison entre ces trois auteurs. Les termes somatous, en revanche, proviennent de mon terrain.

19. À la différence des Nganassanes qui confondent les sexes dans cette catégorie comprenant le fils et la fille de la sœur aînée ou des sœurs du père, les Nénètes les distinguent : *miang* est appliqué à un homme et *n'e* [femme] *miang* à une femme.

20. Le frère aîné de la mère entre dans la même catégorie que les deux grands-pères et que le frère aîné du père (*jiri*), et il n'est donc pas possible de l'épouser.

21. Rien n'est dit, en revanche, sur la possibilité d'épouser un cousin ou une cousine parallèle matrilatérale (*s'uny*, somatou *s'ue*, nganassane *s'üamü*). Les Nganassanes proscrirent cette classe des conjoints possibles et les Nénètes ont sans doute la même attitude.

22. Ce corvidé, appelé *külä* en selkoupe, est différent du corbeau casse-noix (*qoasyrä*).

23. Les Nganassanes n'intitulent pas spontanément leurs mythes. À la demande du collecteur, ils peuvent néanmoins appeler leur récit du nom du personnage principal. C'est donc le chercheur qui généralement choisit les titres...

24. La notation de Dolgih et Vaščenko ne permet pas ici de différencier *n'a* (compagnon) de *n'aa* (nganassane). Le contexte penche cependant très fortement en faveur de la première hypothèse, car Momde est également un Nganassane et les membres des deux huttes coopèrent.

25. Chez les Samoyèdes, seuls quelques groupes nénétses, établis en particulier à Iamal, paraissent occasionnellement chasser les phoques ou les morses.

26. Pour le nombre de rennes par famille dolgane, cf. Dolgih 1963, p. 99.

27. En voici deux exemples. M. Turutin, 38 ans, est somatou, sa femme est nganassane et ils ont deux fils de 12 ans et une fille de 15. Leur troupeau compte 2 060 bêtes et ils emploient deux bergers (30 et 35 ans) dont un au moins est nénétsse, tous deux mariés à des femmes nénétses. L'un d'eux a une fille de 12 ans (f. 769, op 1, d. 418, feuille 47). — B. Tuglakov, 42 ans, est lui aussi somatou, sa femme est énétsse et ils ont trois fils (10, 7, 2 ans). Ils possèdent un troupeau de 3 400 bêtes. B. Tuglakov avait hérité de 8 000 rennes de son père, mais plus de la moitié des animaux sont morts. Le ménage emploie deux bergers nénétses (25 et 35 ans) (f. 769, op. 1, d. 422, feuille 39).

28. Les termes samoyèdes (nganassane *taa*, nénétsse *ty*, selkoupe *äätä*, kamassse *t'o*) qui désignent le renne domestique par opposition au renne sauvage dérivent de la même racine samoyède (**teə*) (Janhunen 1977, p. 155), ce qui suggère que les Samoyèdes connaissent de très longue date le renne domestique mais n'implique pas qu'ils en aient toujours possédé un nombre important.

29. Au printemps 1968, le chamane Demnimie Kosterkin fut victime d'un accident qui lui coûta une bonne partie de sa réputation : en traversant à la débâcle une large rivière (la Dudypta), des blocs de glace lui brisèrent une jambe. Il en réchappa grâce à un hélicoptère qui le transporta à l'hôpital de Doudinka. Le chamane s'expliqua facilement cette infortune : bien que l'eau ait commencé à dégeler, il n'avait pas effectué le rite... (Gračeva 1984b, pp. 92-93 ; 1989a, p. 236).

30. Ce rituel est le seul à avoir été observé. En 1978, une équipe moscovite part sous la direction de Simčenko filmer des rites chamaniques nganassanes. Elle arrive à Taïmyr au moment où ce rite va être organisé par Demnimie Kosterkin. Le 22 septembre, elle participe au rituel qui est filmé et enregistré. Le film n'a été édité que très récemment (Oskin et Simčenko 1999) par les archivistes de l'Institut d'ethnologie et d'anthropologie de Moscou, malheureusement il n'y est

pas présenté dans son intégralité. Quelques années plus tôt, une description de ce même rituel avait été publiée (Simčenko 1996, pp. 106-145), mais ce travail qui veut transcrire et traduire en russe toutes les paroles prononcées est difficile à utiliser. Tout d'abord, les phrases du chamane ne semblent pas avoir été toutes notées. Par ailleurs, la transcription du nganassane est approximative et la traduction en russe défectueuse. Il serait donc nécessaire de reprendre la bande son et de partir sur le terrain pour transcrire et traduire de manière précise ce rituel de 1978. Un travail de ce type a été réalisé avec succès par E. A. Helimskij et N. T. Kosterkina (1994, pp. 16-146) pour un rite organisé par Tubiaku Kosterkin en 1989, quelques mois avant sa disparition.

31. Pour les terres animées chez les Nganassanes, cf. Dolgih VN, pp. 201-205, 215-219 ; chez les Nénètes, cf. entre autres Homič 1966, pp. 199-201 et *Zemlja Jamal* 1998, pp. 109-113.

32. C'est également dans ces années-là que la physionomie de la presqu'île se transforme. Staline décrète en 1935 la construction d'une ville titanesque au sud de Doudinka où l'on a découvert quantité de gisements de différents minerais. Norilsk est aujourd'hui devenu synonyme de pollution et d'exploitation du nickel.

33. J'ai alors vérifié toutes les conserves du magasin de Voločanka, un peu mieux approvisionné que celui d'Ust'-Avam. Malgré leur prix élevé, absolument toutes étaient périmées, les plus chères étant celles qui n'étaient passées que d'un an ou de deux. Le Grand Nord sert à écouler les vieux stocks.

34. Voločanka est situé à un peu plus de quatre cents km de Doudinka.

35. En 1997, un aller-simple Voločanka-Doudinka coûtait deux mois et demi de pension de retraite et deux mois d'un salaire moyen pour ceux qui en recevaient un.

36. Il est en effet très difficile de trouver du renne à Doudinka.

37. Outre la vodka, on trouve du *spirt*, qui est un tord-boyaux contenant, d'après l'étiquette, 98% d'alcool. Depuis quelques années, la production et la vente de *spirt* sont interdites en Russie, mais le Nord, pour cela aussi, sert à liquider les stocks.

38. Un cas similaire s'était produit peu de temps auparavant, mais l'hélicoptère n'avait pas pu décoller en raison du mauvais temps et le blessé, qui était aussi un jeune de vingt ans, était mort.

39. Très peu influencé par le christianisme orthodoxe, il avait intéressé les ethnographes soviétiques. Néanmoins, leurs travaux, riches mais essentiellement descriptifs, ne permettent pas d'en tenter une analyse globale, car l'on se heurte à une série d'écueils dont voici quelques exemples : imprécisions dues à l'emploi du pidgin russe et non du nganassane, recours quasi systématique à des catégories toutes faites plaquées sur les représentations indigènes ou synthèses amalgamant implicitement des matériaux hétérogènes que le travail de l'analyse se doit de dissocier. Sans un travail de terrain aussi urgent que nécessaire, le chercheur serait à terme prisonnier de cette ethnographie que rien ne viendrait compléter, ni contre-balancer. Outre l'importance intrinsèque des nouvelles données recueillies, l'enquête rend également possible une relecture critique des sources afin de restituer les indispensables matériaux qu'elles contiennent dans le contexte ethnologique où ils prennent tout leur sens.

40. *D'ürymy* signifie littéralement « nouvelles, informations » — c'est en utilisant ce terme que l'on demande des nouvelles d'un tel ou d'un tel —, mais il désigne aussi, dans la tradition orale, tous les récits en prose non chantés. J'ai choisi de traduire *d'ürymy* par « mythe » car ces récits ont le plus souvent un contenu religieux, ce que l'idée de « conte » ou de « légende » ne rend pas. Ce choix n'est pas tout à fait satisfaisant puisqu'il implique que des histoires que nous qualifierions de « contes » entrent du même coup dans la catégorie des « mythes » — les Nganassanes, à notre différence, ne distinguant pas les uns et les autres. Cette traduction m'a toutefois semblé la moins mauvaise.

41. Les ethnographes russes notaient généralement les mythes en russe. Ma méthode a été la suivante : chacun de mes informateurs me les a racontés en nganassane et en (pidgin) russe ; les versions nganassanes ont ensuite été traduites littéralement en russe sur le terrain avec l'aide

d'une Nganassane parfaitement bilingue qui m'a donné les explications lexicales ou grammaticales souhaitées ; puis, la traduction russe ainsi obtenue a été comparée à la version « russe », toujours susceptible de contenir des éléments supplémentaires ; enfin, j'ai demandé divers éclaircissements à mon informateur.

42. Il est nécessaire à un certain moment du rite de tenir le chamane par une chaîne en fer accrochée dans le dos de son costume. Cette chaîne est appelée *magu byny* « lanière du dos ».

43. Au cours de l'histoire, les Nganassanes ont été appelés de différentes manières par les Russes. Si, jusque dans les années trente du xx^e siècle, le terme de « tavguis » ou « tavguitses » est fréquent, comme ceux de « samoyèdes avames » ou « vadéiefs », celui de « nganassane », plus récent, signifie « homme, être humain », en nganassane. Dans les années trente, de nouvelles dénominations ont été, en effet, forgées par les Soviétiques, qui très souvent décidèrent de nommer les différentes ethnies par le terme vernaculaire signifiant « être humain ». L'auto-appellation nganassane est tout autre : *n'aa*, et ne signifie que cela.

44. Durant la période impériale, la région (*kraj*) de Touroukhansk fait elle-même partie du gouvernement de Iénisséïsk. Aujourd'hui le district autonome de Taïmyr dépend de la région de Krasnoïarsk.

45. Comme ces manuscrits sont particulièrement importants pour la recherche sur les ethnies samoyèdes, une copie en a été déposée au Centre d'études mongoles et sibériennes et une autre a été laissée à E. A. Helimskij qui, je l'espère, parviendra bientôt à la publier.

46. Les biographies scientifiques de ces deux ethnographes n'ont que depuis peu fait l'objet de recherches et de publications. Pour celle de A. A. Popov, on consultera le bel article de G. N. Gračeva (1993) dont ce fut malheureusement le dernier travail et, pour celle de Dolgih, les articles de S. I. Vajnshtein (1992, 1999) qui fut l'un de ses élèves.

47. *Anuo d'aly* [*aniʹə d'aly*] signifie bien « grand jour », mais c'est ainsi que les Nganassanes appellent n'importe quelle fête. La « fête » en question n'a donc même pas de nom spécifique. Pour une analyse de ce « rituel » uniquement décrit par Simčenko, cf. Lambert 1996, pp. 44-47.