Entre chamanisme, broderies et christianismes : (re)création d'identité chez les Nanaïs dans le bassin de l'Amour, Sibérie Extrême-Orientale

Anne Dalles Maréchal

▶ **To cite this version:**

Anne Dalles Maréchal. Entre chamanisme, broderies et christianismes : (re)création d'identité chez les Nanaïs dans le bassin de l'Amour, Sibérie Extrême-Orientale. Religions. Université Paris sciences et lettres, 2020. Français. NNT : 2020UPSLP012 . tel-02870550

HAL Id: tel-02870550
https://theses.hal.science/tel-02870550

Submitted on 16 Jun 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

PSL
UNIVERSITÉ PARIS

THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

Entre chamanisme, broderies et christianismes: (re)création d'identité chez les Nanaïs dans le bassin de l'Amour, Sibérie Extrême-Orientale.

Soutenue par

Anne Dalles Maréchal

Le 11 mars 2020

École doctorale n° 472

École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études

Spécialité

Histoire des religions et anthropologie religieuse

Composition du jury :

Alain ROCHER Directeur d'études, EPHE	*Directeur de thèse*
Jean Luc LAMBERT Maître de conférences, EPHE	*Examinateur*
Aurélie NEVOT Chargée de recherche, EHESS	*Président du jury et Rapporteur*
Marie-Pierre BOUSQUET Professeure, Université de Montréal	*Rapporteur*
Virginie VATE Chargée de recherche, CNRS	*Examinateur*
Alfonsina BELLIO Directrice d'études, EPHE	*Examinateur*

École Pratique des Hautes Études | PSL

Remerciements

Après ces huit années de travail, l'heure est venue de témoigner de ma reconnaissance à toutes les personnes et instances qui ont rendu cette thèse possible. Ainsi, avant toutes choses, je tiens à remercier sincèrement Monsieur Alain Rocher d'avoir accepté de diriger cette thèse. Ses conseils et remarques tout au long de ces huit années ont toujours été bienveillants, justes et avisés. Je remercie également Monsieur Jean-Luc Lambert d'avoir cru en cette étude. Je le remercie de m'avoir fait confiance à de multiples reprises, pour sa disponibilité sans limite (24h/24, 7j/7), pour sa bienveillance, pour sa patience, pour ses conseils toujours avisés, et pour son aide, notamment lors de mes terrains compliqués en Russie.

Pour cette étude, j'ai bénéficié de plusieurs financements : je tiens à remercier l'École Pratique des Hautes Études de m'avoir permis d'obtenir un contrat doctoral pour la réalisation de ma thèse. Je remercie également le Pentecostal and Charismatic Research Initiative, plus particulièrement Virginie Vaté, d'avoir financé mon premier terrain en Russie en 2011. Je remercie le programme Dynamiques Asiatiques (Pres. Hesam) d'avoir financé un terrain en Chine en Octobre 2015.

Je remercie le Centre de Recherche sur les Civilisations de l'Asie Orientale pour l'appui dont j'ai pu bénéficier pendant toutes mes années de thèse. Je les remercie d'avoir financé à plusieurs reprises mes trajets pour me rendre au laboratoire. Je remercie les représentants des doctorants d'avoir organisé des séminaires et rencontres très riches, auxquels j'ai aussi pu participer. Je remercie également l'École Doctorale de l'EPHE d'avoir encadré et facilité la réalisation de cette thèse. Finalement, je remercie le Groupe Société Religion Laïcité de m'avoir permis d'assister à plusieurs séminaires et colloques, et de participer à certains d'entre eux.

C'est au Centre d'Études Mongoles et Sibériennes que j'ai commencé cette étude et je remercie ses membres pour leurs précieux conseils. Tout au long de cette étude, j'ai bénéficié de l'éclairage précieux de plusieurs spécialistes en leurs domaines. Je remercie Virginie Vaté, Jean Luc Lambert et Roberte Hamayon qui m'ont fait bénéficier de leur expertise sur les populations de Russie. Je remercie également Aurore Dumont d'avoir partagé avec moi ses connaissances sur les populations du Nord de la Chine, en particulier lors de notre terrain commun. Merci à Elena Glebova qui m'a donné de précieux conseils dans l'étude des peaux de poissons. Je

remercie Aurélie Névot de m'avoir éclairée sur les processus de patrimonialisation. Merci à Vincent Goossaert de m'avoir aiguillée très fréquemment dans mes recherches sur la Chine.

Dans le cadre de cette étude, je tiens particulièrement à remercier Tatyana Bulgakova pour ses conseils très précieux. Je lui suis infiniment reconnaissante d'avoir partagé avec moi ses recherches et ses données, notamment ses retranscriptions de certains entretiens traitant des églises protestantes dans les villages nanaïs.

Cette thèse n'aurait absolument pas été possible sans l'aide fondamentale apportée par toutes les personnes que j'ai rencontrées sur le terrain. Grâce à elles.eux, je me suis sentie accueillie, en sécurité et je suis immensément reconnaissante qu'elles.ils aient accepté de partager leur quotidien et leur amour de la culture nanaïe avec moi. Ainsi, je tiens particulièrement à exprimer ma gratitude à plusieurs personnes :

Merci à Olga de m'avoir accueillie dans son foyer et de m'avoir tant aidée. Merci à Max, à leurs enfants et à Babouchka d'avoir accepté ma présence tous ces longs mois. Merci à Galina Leonidovna et Vladimir Petrovitch pour leur accueil si généreux. Je les remercie d'avoir partagé avec moi leur culture, leurs connaissances et leurs expériences. Merci à Galina d'avoir facilité mes recherches dans leur beau village de Najhin. Je remercie également sa sœur, Ljuda, pour son aide si généreuse à Komsomolsk-na-Amure. Merci à Natasha et à sa maman pour leur accueil. Je les remercie d'avoir partagé avec moi leur passion pour la broderie et de m'avoir fait découvrir Kondon. Merci à Irina et Oksana de m'avoir accueillie à Nikolaevsk et à Komsomolsk et d'avoir partagé avec moi leur foi. Je remercie Mesdames les brodeuses R. B. Digor, Z. N. Bel'dy, K. A. Bel'dy, L. F. Samar, S. N. Onenko, Victoria, N. Digor, V. Beld'y, J. Samar, N. N. Samar, ainsi que les brodeuses Evenk et Nivkhe, de m'avoir laissée entendre leurs histoires de vie, témoins de leur passion pour la broderie et pour leur culture.

Je remercie les membres des églises évangéliques, et plus particulièrement Pasteur Yuri, Pasteur Sasha et les pasteurs de Komsomolsk de m'avoir donné accès à leur église. Je remercie particulièrement Olga d'avoir facilité mes rencontres avec tant de personnes, et d'avoir joué les interprètes quand j'en ai eu besoin. Merci également à Oksana et Sasha pour leur accueil et d'avoir partagé avec moi de façon aussi transparente la foi qui anime leur quotidien. Je remercie le père Nikanor pour son ouverture d'esprit et pour son aide précieuse.

Je remercie également tous les spécialistes de la culture nanaïe que j'ai rencontrés aux musées régionaux de Khabarovsk, de Komsomolsk, de Troistkoe et de Sikachi Alyan, aux musées des Beaux-arts de Khabarovsk (en particulier ceux qui m'ont donné accès aux collections) et de

Komsomolsk, aux centres culturels de Najhin, Sikachi Alyan, Kondon, Nikolaevsk et Troistkoe. Je remercie finalement les bibliothécaires de la bibliothèque universitaire de Khabarovsk qui ont grandement facilité ma recherche.

Plusieurs personnes m'ont aidée dans la rédaction de cette thèse, notamment par leurs relectures et leurs précieux conseils : merci à Bernard, toujours patient, à Aurore Dumont, toujours pertinente, à Juliette, à Ingrid, ma « gardienne de livre », à Marielle, et à Flo ; merci à Marie, Nicolas et Alice, mes amis toujours bienveillants.

Finalement, je tiens à remercier mes proches, ma famille et mes ami.e.s : merci à ma famille, tout particulièrement mon père et Anne pour leur aide pendant mes terrains, ma mère et Patrick et surtout mes sœurs, Claire et Madeleine. Je remercie aussi ma famille d'adoption, les Maréchal, pour leur soutien, et plus particulièrement Martine pour son aide pendant mes terrains et Aurélie pour son aide bureautique et informatique précieuse. Je remercie aussi mes amies, Ingrid et Juliette, pour leur confiance et leur présence. Finalement, bien sûr, je remercie Florent, pour son soutien, son aide et sa présence sans faille et sans borne et mes enfants.

Tableau de transcription

Cyrillique	**Latin**
А а	A a
Б б	B b
В в	V v
Г г	G g
Д д	D d
Е е	E e
Ё ё	Jo jo
Ж ж	Ž ž
З з	Z z
И и	I i
Й й	J j
К к	K k
Л л	L l
М м	M m
Н н	N n
Ң ң	Ŋ ŋ
О о	O o
Ө ө	Ö ö
П п	P p
Р р	R r
С с	S s
Т т	T t
У у	U u
Ү ү	Ü ü
Ф ф	F f
Х х	H h
Ц ц	C c
Ч ч	Č č
Ш ш	Š š
Щ щ	ŠČ šč
Ы ы	Y y
Ь ь	'
Ъ ъ	’’
Э э	E è
Ю ю	Ju ju
Я я	Ja ja

Table des matières

Remerciements 1

Tableau de transcription 4

Introduction 8

Partie I Le cycle des funérailles nanaïes : les transformations rituelles dans le contexte post-soviétique. 34

Chapitre 1. Transformations des funérailles nanaïes. 36

1.1 Amadouer le défunt pour l'empêcher de nuire aux vivants. 43

1.2 Assurer une vie posthume agréable au défunt. 64

1.3 Fixation de l'âme : utilisation de figure du défunt et retour au cimetière. 75

1.4 Les funérailles en l'absence de chamane. 87

1.5 Les transformations des funérailles nanaïes : la continuité des interactions culturelles et religieuses pour gérer les âmes. 99

Chapitre 2. La place néfaste des esprits et des âmes : limites des adaptations rituelles et expression autochtone de la conséquence de la disparition des chamanes. 115

2.1 Le poids de la relation aux esprits chamaniques : l'impact de la disparition des chamanes. 117

2.2 Le problème des âmes errantes des morts. 133

2.3 Ignorance des pratiques, « passivité apparente » et esprits gloutons : expression autochtone de la place des esprits et des âmes. 140

2.4 Alcoolisme, suicide et disparition des pratiques chamaniques : perspectives comparées. 155

2.5 Enjeu des adaptations funéraires modernes : rôle de la photographie, supports d'esprits simplifiés et retour au cimetière. 166

Partie II La brodeuse et ses broderies : la perception de la sauvegarde d'une pratique changeante et adaptable. 182

Chapitre 3. Prédominance de la broderie : pratique de protection traditionnelle sans danger et adaptation aux contextes contemporains. 189

3.1 Pratique domestique de protection entourant les âmes des enfants. 190

3.2 Motifs protecteurs : des dragons et des museaux..... 203
3.3 Les robes de mariées : boucliers d'écailles et arbres claniques chamaniques. 208
3.4 Adaptations contemporaines: utilisations changeantes de l'arbre des vies..... 237
Chapitre 4. La brodeuse: entre protectrice et « emblème national ». 248
4.1 Une brodeuse porte-chance : l'exemple des rites de mariage avant 1930. 250
4.2 Héritages, vocation et rêves : histoires individuelles d'une pratique sans danger. 262
4.3 La brodeuse vectrice de mémoire : souci de sauvegarde et recensement. 279
4.4 La notion de sauvegarde chez les Hezhe : patrimoine mondial de l'Unesco et tourisme. 293
4.5 Technicité : marqueur d'une identité personnelle et autochtone. 305
Partie III La conversion : le choix de la rupture ou du compromis religieux..... 331
Chapitre 5. Entre continuité historique et rupture systémique : présences missionnaires de 1850 à nos jours. 338
5.1 Présence missionnaire avant 1860 : le cas des missionnaires catholiques en contrées « sauvages ». 341
5.2 Entre 1850 et 1990 : les églises entre liberté politique et exil 359
5.3 Depuis 1990 : la « liberté » de culte postsoviétique. 371
5.4 Depuis les années 2000 : essor des églises évangéliques urbaines et mise en place d'une rupture systémique. 386
Chapitre 6. Implantations et stratégies de mission en Extrême-Orient Russe..... 401
6.1 La conversion double et la légitimation de la pratique. 403
6.2 Glossolalie : expression de la rupture systémique dans l'intégration des nouveaux croyants. 420
6.3 Utilisation d'éléments culturels locaux : implantations dans la culture autochtone 432
6.4 Le compromis face à la rupture : la balance des rapports de force..... 442
6.5 Les discours sur les difficultés pour s'implanter : le point de vue émique. 453
Conclusion..... 470

Bibliographie 476

Table des figures. 495

Introduction

Les Nanaïs constituent l'une des populations autochtones de la région de l'Amour, que l'on retrouve de part et d'autre de la frontière avec la Chine. En Chine, ils sont appelés Hezhe. Bien que l'on parle d'un « ensemble » nanaï aujourd'hui, cette catégorisation repose sur la perception des populations autochtones de Russie et de Chine. Telles qu'elles sont présentées dans l'ethnographie depuis la seconde moitié du XIX^{e} siècle, les pratiques chamaniques et la culture matérielle de ce groupe marquent la particularité des populations de la région. Dès l'incursion mandchoue dans la partie la plus au Nord de cette région, suivie par les différentes tentatives de colonisation russe, les Nanaïs ont adapté leur mode de vie, leur culture et leur religion au gré des changements économiques, géopolitiques et sociaux de la région de l'Amour. De part et d'autre de la frontière, sujet politique, objet de recherche, soumise à la russification depuis la seconde moitié du XIX^{e} siècle et à la sinisation avant cela, « l'identité » culturelle fragmentée et plurielle des Nanaïs est le reflet de ces différents enjeux. Dans cette thèse, je propose d'analyser les différents modes d'expressions « d'identité » employés par les Nanaïs ou les Hezhe afin d'étudier comment sont abordées les ruptures ou les continuités apportées par l'histoire récente de la région à une culture pensée comme traditionnelle.

Jusque dans les années 1930, les Nanaïs pratiquaient un chamanisme dans lequel les âmes des vivants et des morts étaient traitées par des chamanes et par un système de rites complexes. Suite aux années soviétiques et aux politiques athéistes, il n'y a plus de chamanes depuis la fin des années 1990. Avec leur disparition, la russification du mode de vie et la présence de missionnaires orthodoxes et protestants, se pose la question de « l'identité » des Nanaïs. Leurs pratiques religieuses s'inscrivent aujourd'hui dans la pluralité. Celle-ci peut être perçue dans les stratégies d'adaptations rituelles mises en place pour pallier l'absence de chamane, dans la mise en avant d'une culture artistique pensée comme essentiellement « nanaïe » et dans les conversions aux différentes formes de christianisme.

Dans la première partie de cette thèse, la gestion des âmes chez les Nanaïs sera étudiée au moyen des adaptations rituelles contemporaines et de leurs limites. Les adaptations rituelles illustrent la persistance des représentations chamaniques entourant les âmes et leur gestion. Cette étude montrera d'abord que l'enjeu principal des funérailles est aujourd'hui d'amadouer le défunt, de lui assurer une vie posthume agréable et de fixer son âme au cimetière. L'analyse des rites met en évidence des appropriations autochtones des rites chinois, mandchous et russes à différentes périodes afin de continuer à gérer les âmes. Ces adaptations, qui ne sont pas

adoptées par tous les Nanaïs, s'accompagnent de discours où le sentiment de « perte » de culture domine. Les conséquences de cette « perte » se manifestent par la présence dangereuse des esprits chamaniques et des âmes des morts errants. Ces discours reflètent alors l'ambivalence entourant la perception autochtone de la culture nanaïe contemporaine. Ils illustrent d'abord l'interprétation autochtone des ruptures apportées par l'histoire récente de la région, mais aussi la continuité des représentations liées aux âmes.

Dans la seconde partie, une telle dualité pourra être à nouveau perçue avec l'analyse de la pratique contemporaine de la broderie. La broderie est désormais associée à l'aspect « visible » de la culture nanaïe, dans le cadre de la « sauvegarde » des cultures autochtones. Ce nouveau contexte met en scène de nouveaux concepts comme « la tradition », « l'ethnicité » ou encore « la culture autochtone ». L'analyse de la broderie montrera que les définitions de ces concepts sont changeantes et dépendent des contextes politiques et culturels dans lesquels ils sont utilisés. Par conséquent, la production de culture matérielle semble liée de près à ces contextes. La nouvelle place de la brodeuse apparait alors comme une appropriation autochtone de l'idée de « sauvegarde ». Celle-ci devient vectrice de mémoire et porteuse de savoir-faire ancien. La pratique en elle-même dépend de connaissances héritées qui illustrent la persistance des représentations entourant la protection contre les esprits. L'oscillation entre la continuité des représentations entourant la broderie et la rupture apportée par le nouveau contexte de mise en avant des cultures locales traduit une autre perception autochtone de la culture « visible » nanaïe contemporaine. L'analyse de ce phénomène mettra également en avant la place grandissante des femmes chez les Nanaïs.

Dans la troisième partie, j'étudierai la manière dont la présence de missionnaires chrétiens, protestants et évangéliques, offre la possibilité de rompre avec les pratiques chamaniques ou au contraire de bénéficier de l'aide supplémentaire du dieu chrétien. Dans ce contexte missionnaire, l'église orthodoxe et les églises évangéliques se différencient par la perception de leur lien avec les cultures locales. L'église orthodoxe construit ainsi sa légitimité autour de la perception d'une histoire commune avec les Nanaïs depuis leur intégration dans la Russie. Au contraire, les églises évangéliques induisent la perception d'une rupture systémique dans leur fonctionnement, notamment par la création de nouveaux groupes de socialisation. Deux choix semblent alors émerger de l'étude de la conversion chez les Nanaïs : celui de rompre ou non avec des pratiques considérées comme nanaïes. Ce discours autour de la rupture ou de la continuité perçue avec une culture dite « autochtone » sera alors remis en question.

Les interactions religieuses et culturelles donnent lieu à diverses formes de réappropriations autochtones qui assurent la continuité des représentations chamaniques. La transformation des pratiques donne aussi lieu à la perception émique d'une « perte » de culture. Se pose alors la question de savoir comment les Nanaïs traitent les ruptures ou les continuités (ou leur perception) dans les différentes formes d'expression qu'ils emploient.

L'étude de ces pratiques plurielles permet de dégager trois axes autour desquels s'articule mon analyse :

- L'analyse du traitement des esprits et des âmes souligne la continuité historique des représentations chamaniques nanaïes accompagnée d'une perception émique sur la « perte » d'une culture pensée comme « traditionnelle ».

- L'identification de pratiques considérées comme intrinsèquement « nanaïes » et/ou « traditionnelles » met en avant la question de ce qu'est « être nanaï » aujourd'hui (pour les Nanaïs et pour les Autres).

- L'adaptation des pratiques chamaniques et l'adoption de nouvelles pratiques montrent un positionnement ambigu et changeant par rapport à la volonté de rupture avec les représentations chamaniques.

Aussi bien dans l'étude des adaptations funéraires que dans celle de la mise en avant culturelle et de la conversion aux christianismes, la présence de ces trois éléments montre que la pluralité des pratiques reflète différentes modalités d'expressions de « l'identité » nanaïe contemporaine.

- ***Présentation contextuelle.***

Rappels historiques.

L'arrivée des cosaques dans la région de l'Amour date de 1643, avec une expédition de cent trente cosaques, dirigés par Poyarkov. En 1649, une deuxième expédition, privée, sous l'initiative de Khabarov, fonde des forts et prélève un impôt au nom du tsar. Avant cette date, la région était peuplée de plusieurs groupes de nomades et semi-nomades et de groupes sédentaires et agriculteurs, comme les Daurs[1].

La présence russe dans cette contrée chinoise posa plusieurs problèmes à l'empire Qing (1644-1911), notamment le prosélytisme orthodoxe supposé qui accompagnait l'avancée des cosaques

[1] Ces derniers furent déplacés par le gouvernement chinois autour de 1665 pour contrer l'avancée russe dans la région.

dans la région ainsi que la violence, encore supposée, des troupes russes sur les populations locales (Kim 2012, 170-71). Des conflits armés entre les troupes russes et Qing eurent lieu durant tout le XVII[e] siècle, jusqu'au traité de Nerchinsk, en 1689, qui officialisa l'entrée de la région dans le territoire chinois (Kim 2012, 180). Après presque deux siècles d'absence, les Russes occupèrent à nouveau la région dès 1846. En 1858, le traité de Aigun étendit la frontière russe jusqu'à l'Amour, puis jusqu'à l'Oussouri avec le traité de Pékin en 1860 (*The Practical Dictionary of Siberia and the North.* 2005; Lopatin 1960; Atkinson 2001; Kim 2015; 2012; Gowenn 2001).

Les Nanaïs ont été incorporés dans le système mandchou des huit bannières dès le XVIII[e] siècle (Kim 2015). Le système des huit bannières correspond aux divisions militaires et administratives créées par les Mandchous pendant le XVII[e] siècle pour concentrer les effectifs (main-d'œuvre), alliant tribut et service militaire pour les minorités ethniques. En 1882, seules huit garnisons étaient établies dans le Heilongjiang, ce qui posait directement la question du contrôle des populations locales (Kim 2015, 46). Les données recueillies par certains explorateurs durant le XIX[e] siècle tendent à souligner l'isolement des populations de la région avant l'arrivée des Russes. Lors de son voyage sur les rives de l'Amour entre 1847 et 1853, T. W. Atkinson, un architecte et voyageur anglais, témoigne des contacts entre les populations minoritaires, les Chinois et les Russes (Atkinson 2001). Il fait d'abord état du commerce, entre des marchands mandchous et les populations locales, qui s'étend presque jusqu'au village de Milke (la ville actuelle de Komsomolsk-na-Amure), puis des échanges entre les cosaques et les populations locales. Au sud, vers Tongjiang ou encore Khabarovsk aujourd'hui, les villages sont fréquents, la population mandchoue est nombreuse et le commerce varié ; au nord, en revanche, il semble que les contacts soient plus rares, liés aux foires et au commerce saisonnier, à tel point qu'il qualifie les Gilyaks (Nivkhs) de « moins civilisés »[2] (Atkinson 2001). En 1898, au cours de son exploration du Bas-Amour, Fowke arrive aux mêmes conclusions (Fowke 1906, 276-77).

La question de la frontière et de son maintien hermétique a fait l'objet de nombreux conflits (Billé 2012, 19; Humphrey 2012, 57; Kim 2012, 169). En plus des conflits entre Russes et Chinois à la frontière, la région a été plusieurs fois envahie par les Japonais. En 1920, Nikolaïevsk-na-Amure a été entièrement détruite par un jeune communiste suite à l'occupation

[2] On attribue aux Nivkhs la mort du missionnaire catholique de la Brunière à cette époque (voir page 345).

japonaise (Gutman 1993)[3]. La route qui mène à la mer d'Okhotsk porte encore les stigmates du « risque japonais » durant la seconde guerre mondiale. La région du Heilongjiang a été occupée par l'armée japonaise de 1931 à la fin de la seconde guerre mondiale (Kim 2015).

La frontière entre la Chine et la Russie, marquée par l'Amour depuis 1860, est hermétique depuis le début du XX[e] siècle, bien qu'elle demeure un carrefour commercial important (Arnaud 1925). Depuis la fin des années soviétiques, les relations sino-russes semblent s'être adoucies pour favoriser ces échanges commerciaux (Humphrey 2012, 67). Malgré cela, du côté russe, la perception de la frontière conduit souvent à la peur d'une « invasion » chinoise, figurée par les travailleurs chinois (détachés ou illégaux) (Billé 2012, 24; Ryzhova 2012, 90) [informations vérifiées sur le terrain]. En octobre 2015, alors que A. Dumont et moi-même nous trouvions dans un village hezhe, nous avons pu constater les effets de la frontière sur les pêcheurs de la région. Les pêcheurs chinois ou hezhe pouvaient uniquement pêcher d'un côté du fleuve, tandis que les pêcheurs russes ou nanaïs pouvaient le faire seulement de l'autre côté.

Recensement des populations locales.

En Russie, quarante populations sont reconnues comme « petits peuples indigènes du Nord, de Sibérie et d'Extrême-Orient de la Fédération de Russie » (ru. *korennye, malochislennye narody Severa, Sibiri i Dal'nego Vostoka Rossiskoj Federacii*). Chaque groupe compte moins de 50 000 membres (Diatchkova 2001, 217). Les politiques les concernant ont varié au fil du temps. Dès le XVI[e] siècle, les populations autochtones de Sibérie furent soumises au paiement du *iasak*, un tribut payé sous forme de fourrure, alors que la colonisation de la région avançait. Au XIX[e] siècle, des paysans russes furent encouragés à s'installer en Sibérie et les premières régulations pour déterminer le statut des populations autochtones de Sibérie virent le jour (Diatchkova 2001, 219).

Dans les années 1930 commença l'intégration forcée des populations autochtones dans le cadre de la soviétisation du pays. La collectivisation transforma drastiquement les économies locales. Les individus devaient désormais s'enregistrer officiellement selon leur « nationalité » sur des passeports à partir de 1938 (Cadiot 2000, 147) et les villages devinrent des centres administratifs après avoir parfois été relocalisés (Diatchkova 2001; Schindler 1991, 69;

[3] En 1918, la ville fut occupée par l'armée impériale japonaise jusqu'au début des années 1920. Au début de 1920, Triapitsyn, « anarchiste bolchévique », à la tête d'un groupe d'hommes armés, reprit la ville ; en l'espace de 6 mois, il fit massacrer la majorité des habitants de la ville, Russes et Japonais, pour finalement brûler la ville entièrement en mai 1920. Finalement désavoué et condamné par le pouvoir central, Triapitsyn fut exécuté en juillet 1920. À la suite de cet « incident », les Japonais occupèrent le nord de Sakhaline, en guise de compensation de 1920 à 1925.

Slezkine 1994, 102). Dans les premières années soviétiques, les langues autochtones furent mises par écrit et enseignées dans les écoles nouvellement créées. Les langues autochtones furent interdites à l'école et la russification s'est rapidement intensifié dans la deuxième partie du XX^{e} siècle.

Au début des années 2000, après la crise économique qui a touché l'ensemble de la Russie à cette période, certains auteurs ont qualifié « d'alarmante » la situation économique et sociale des populations autochtones (Diatchkova 2001; Schindler 1991, 70; Xanthaki 2004, 75; Gazier 2006, 7). Pour certains, cette situation s'est néanmoins accompagnée d'une « prise de conscience nationale » (Diatchkova 2001, 222), liée à l'ouverture à la scène internationale, qui contribue à la volonté de « sauvegarde » des modes de vie dits « traditionnels » (Diatchkova 2001; Bulgakova 2008; Xanthaki 2004, 99; Gazier 2006, 7).

Le recensement des populations autochtones par l'Empire Tsariste puis par l'URSS a créé des logiques de classification et de catégorisation. Ainsi, devant la multitude de dénominations et d'auto-appellations, des catégories ethniques furent créées pour désigner les populations autochtones de Russie, souvent basées sur l'utilisation d'une langue commune (Cadiot 2000, 128). Le recensement du nombre de populations autochtones s'est donc fait dans un premier temps (1897) en s'appuyant sur la reconnaissance de l'appartenance à une culture en vertu de l'utilisation de la langue (Cadiot 2000, 130). Dans les années 1920, les soviétiques conduisirent un nouveau recensement, ancré dans la logique du lien entre langue et nationalité. Poursuivi à la fin des années 1930, le recensement avait désormais pour but de réduire le nombre de populations recensées (Cadiot 2000)[4].

La classification des populations autochtones s'est accompagnée de l'attribution de territoires dits « autonomes » (république, région ou district) (Gazier 2006, 2). Cette classification, s'appuyant à la fois sur la langue et le territoire, est reprise depuis la fin des années 1990 pour dénombrer les « peuples autochtones peu nombreux » ou « petits peuples autochtones ». Ces populations se voient alors attribuer depuis les années 2000 un statut spécifique au sein de la population de la Fédération de Russie, statut qui s'accompagne de droits particuliers (Gazier 2006; Cadiot 2000). Ces droits théoriques sont liés à la conservation de la langue dite « natale » et d'éléments culturels choisis, à l'utilisation des territoires pour le développement de l'activité économique dite « traditionnelle », ou encore à l'accès aux soins médicaux gratuits (Gazier

[4] À cette même époque, les études sur les langues dites autochtones permettaient à certains chercheurs d'effectuer des liens de parenté entre différentes populations et de tenter d'établir l'ethnogenèse de ces groupes (Vasil'ev et Le Gacher-Baron 1990, 333).

2006, 7). Dans les faits, les limites de ces droits sont nombreux : les populations autochtones ne peuvent s'auto-administrer et il appartient aux organes régionaux de délimiter les pouvoirs administratifs et politiques des populations locales (Gazier 2006, 10). Sur le terrain, j'ai pu observer que les droits accordés aux populations autochtones pouvaient alimenter la mésentente entre les Russes et les Nanaïs. Dans les villages du *Nanajskij rajon*, les Russes vivent de la pêche, comme les Nanaïs. Cependant, ils sont soumis à un quota de pêche différent de celui des Nanaïs, qui ne sont pas obligés de déclarer tout ce qu'ils pêchent. Le ressentiment est donc parfois exacerbé, dans des villages où le chômage et la pauvreté sont élevés, et accompagne les discours discriminatoires liés à l'ethnicité.

Les Nanaïs représentent aujourd'hui une des dix populations autochtones reconnues par le gouvernement russe dans la région. Ils en forment également le groupe le plus nombreux. Ils constituent un groupe d'environ 12 000 personnes, principalement dans le *Nanajskij rajon*, dans le *kraj* de Khabarovsk. Ils vivent majoritairement dans les villages, et principalement de l'industrie de la pêche. Leur langue se rattache à la branche toungouso-mandchoue de la grande famille dont on postulait autrefois l'existence et que l'on nommait « altaïque ». Ils représentent moins de 1% de la population locale. Environ 70% de la population (8 485 individus) vit dans les villages, et 30% en ville (3 518 individus) (« Vserossijskaja perepis' naselenija 2010 goda » 2010). Moins de 20% de la population se dit locuteur nanaï (2 244 individus). Il s'agit principalement des personnes âgées.

Dans cette thèse, je m'intéresserai également aux Hezhe, population minoritaire de Chine, qu'on appelle aussi les Nanaïs de Chine. Parlant la même langue, la comparaison entre ces mêmes populations qui vivent sur deux États met en évidence les problématiques qui entourent la frontière avec la Chine. Les Hezhe représentent un groupe de 5 354 personnes (« 2010 Population Census » s. d.) et vivent principalement dans la province du Heilongjiang dans le Nord Est de la Chine. Ils font partie des cinquante-cinq « minorités nationales » officiellement reconnues par la République Populaire de Chine, et en constitue une des plus petites. Ces « minorités nationales » reposent sur la même idée adoptée pendant les années soviétiques par les Russes pour déterminer leurs propres populations autochtones (Bergère 1979, 403). La catégorisation des groupes a fait l'objet de travaux scientifiques dans les années 1950 puis 1970, à la suite de quoi le nombre de cinquante-cinq fut accepté (Mackerras 2003, 2; Mullaney 2011; Cao et Dehoorne 2009, 398; Gladney 1995, 4; Thoraval 1999, 45-47; Névot 2015, 283). L'aspect politique du traitement des minorités nationales en Chine qui retiendra mon attention dans cette thèse est l'utilisation d'éléments dits « ethniques » à des fins touristiques. En effet,

les « minorités nationales », tout en contribuant à la création de l'image d'une Chine plurielle mais unie, sont caractérisées par leurs particularités culturelles, mises en scène pour les touristes et les médias, ce qui contribue à la transformation (et parfois la création) des pratiques (Dumont 2014; Gladney 1994, 95; Dumont 2016; David 2007; Névot 2015).

Comme ailleurs en Russie le long de cette frontière, les Nanaïs et les Hezhe ont été séparés par une frontière imposée par les gouvernements en place (Humphrey 2012, 57; Billé 2012, 20). Les Hezhe et les Nanaïs ont repris contact officiellement en 2002 (*My- edinyj narod. Desjatilemii vosstanovlenija etničeskih svjazej nanajcev rossii i kitaja* 2002). Des délégations officielles ont depuis lors fait des voyages de part et d'autre de la frontière pour différentes occasions. Des échanges entre artistes nanaïs et hezhe ont lieu. Cependant, sur le terrain, il s'avère que ces contacts concernent une minorité de personnes, la plupart ayant des occupations au sein du gouvernement.

Ethnonyme et noms de clans.

Les noms de groupes ethniques ont fait l'objet d'une harmonisation dans les années 1930 sous le régime soviétique pour former aujourd'hui dix ensembles distincts dans la région. Cependant, les différences au sein d'un même groupe (les Nanaïs avaient par exemple des dialectes distincts d'un village à l'autre) ou les similitudes entre différents ensembles (les Oultches et les Nanaïs sont extrêmement proches) montrent des groupes hétérogènes mais en contact constant dont la classification n'a parfois que peu de sens.

Le « clan » *khala* (*rod* en russe) (Avrorin 1986) se divisait en *djalan* (« génération, temps »), distribués dans plusieurs (3 ou 4) villages. Le terme *khala* est défini par Sem, selon la définition de Lipskaja : un seul feu, un seul gardien (gérant la chasse, la pêche, par exemple), l'interdiction de prendre une épouse au sein du groupe, un seul cimetière, un seul chef de clan, un seul village d'anciens. Chaque clan a son chemin qui mène au monde des morts et son monde des morts *buni* ; il a aussi son propre esprit clanique appelé *djulin* (Sem 1959, 11). On comprend dans ce terme la cellule principale socio-économique, rassemblant les parents de même sang, liée par une économie, des coutumes et des cultes communs.

Dans *les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss (1967) utilise les données de Šternberg sur les Nivkhs et les Nanaïs ainsi que celles de Lattimore sur les Nanaïs pour analyser leur système matrimonial d'échange généralisé. Les Nanaïs appliquent la virilocalité, c'est-à-dire qu'une fille, en devenant épouse, va s'installer chez son mari. La filiation est patrilinéaire. Selon les archives de l'église à la fin du XIX^{e} siècle et le recensement de 1897 analysées par

Smoljak, la composition des clans et des villages nanaïs la font s'interroger sur la virilocalité et le lien entre filiation et village pour conclure que le système d'alliance matrimoniale n'était pas strictement respecté dès le début du XX^{e} siècle (Smoljak 1975, 106-31). D'après ses données plus récentes, Gaer souligne également la non-fixité du système de mariage nanaï (Gaer 1991b, 68). Bulgakova note également la difficulté à définir le clan tel qu'il est perçu aujourd'hui d'un point de vue émique (Bulgakova 2013). Pour elle, le système d'alliance est aujourd'hui avant tout défini par l'impact des esprits claniques sur les individus. Selon elle, les esprits claniques affectent les membres d'un même clan de la même manière : responsables des maladies, seul un chamane extérieur au clan peut les gérer. D'un point de vue émique, les règles matrimoniales apparaissent alors surtout comme un moyen de se protéger contre les influences spirituelles néfastes (Bulgakova 2013, 37).

Sem établit une liste des clans nanaïs dans les années 1950 (1959 : 6-7), dans laquelle plusieurs noms cités dans cette étude apparaissent : Gahil (Gaer), Gejker, Bel'daj (Bel'dy), Dzhaksor (Zaksor), Digor, Donkan (Dunkaj), Kilen, Odzjal, Oninkan, Possar (Passar), Sorgol, Tumali, Udynkan, Hedzher (Khodzher), Samar (Sem 1959, 6-7). Aujourd'hui, selon mes observations, les noms de clans sont associés à des villages. Mes informateurs disent que les Bel'dy habitent Najhin et ses environs, les Digor habitent Kondon et ses environs, les Onenko habitent Sikachi-Alyan. Cette classification n'est évidemment pas stricte : de nombreux Kile habitent Najhin par exemple.

L'ethnonyme « nanaï » signifie « homme d'ici », composé de *na* « terre, lieu », et de *naj* « homme », d'après le dictionnaire comparatif des langues toungouso-mandchoues (Avrorin 1986). Jusqu'à la fin de la période soviétique, dans l'ethnographie, on les appelait plus habituellement Goldes.

J'ai pu observer à de nombreuses reprises lors de discussions entre différentes personnes (Nanaïes et Russes) que le nom de clan servait également à définir si un individu est nanaï. Par exemple, un jour, une de mes informatrices demandait qui était la nouvelle personne qui travaillait à Troistkoe (dans le musée nanaï) et si c'était une Nanaïe, on lui répondit « Oui, c'est une Bel'dy, c'est une Nanaïe ». Lors d'une autre occasion, alors qu'on présentait quelqu'un comme Nanaï, le nom de famille fit dire à une autre de mes informatrices que c'était une Oultche.

Habitations

La plupart des villages sont établis depuis le début du XX^{e} siècle. Les villages étaient constitués de cinq maisons au maximum ; chaque maison étant partagée entre trois ou quatre familles. Chaque famille possédait son propre foyer dans la maison. La demeure était une structure rectangulaire, les lits en planche le long des murs.

Après l'étude des archives des administrations et églises de la région, Smoljak note le caractère extrêmement éphémère des villages nanaïs et leur diminution (en nombre) au début du XX^{e} siècle (Smoljak 1975). Selon le recensement de 1897 et ses propres données, Smoljak met aussi en évidence qu'à la fin du XIX^{e} siècle, une grande mixité entre les différentes ethnies de la région existait déjà dans les villages (Smoljak 1975).

D'après Sem (1959 : 13), la sédentarisation des Nanaïs en village date de la fin du XVI^{e} siècle avec la pénétration des Mandchous dans la région de l'Amour. Les territoires anciennement claniques devenaient alors propriété de village et l'on demandait une rétribution sous forme de peaux de zibeline pour chasser sur un territoire d'un autre village.

Dès les années 1930, on donne aux familles nanaïes dans les kolkhozes une parcelle de terrain pour cultiver les pommes de terre et les légumes, pour mettre en place l'agriculture. On cherche aussi à mettre en place une économie de village, et à rendre la chasse production auxiliaire.

Économie

Traditionnellement, les Nanaïs vivaient de pêche annuelle et de chasse hivernale. En hiver, les hommes partaient en groupe pendant trois ou quatre mois pour la chasse de petits et gros gibiers (zibeline, chevreuil, ours, etc.). Chaque clan possédait son territoire de chasse et de pêche, partagé entre les différentes ramifications d'un clan (Sem 1959, 13). La chasse hivernale était une activité essentiellement masculine (les femmes gérant la pêche à piège en hiver). La pêche était une activité familiale : les hommes attrapaient les poissons, les femmes et les enfants les traitaient.

La pêche des salmonidés constitue l'économie centrale des Nanaïs et suit le cycle de vie des saumons de près. Ainsi, au printemps et à l'automne, de grandes parties de pêche sont organisées. Celle de l'automne, quand le poisson remonte la rivière pour s'y reproduire, est particulièrement importante : aujourd'hui encore, alors que de nombreux Nanaïs (surtout les femmes) ne vivent plus de la pêche, presque tout le village participe à cet évènement. Un des seuls rites publics encore organisés aujourd'hui prend alors place : on fait des offrandes à la rivière, sous forme de nourriture ou de cigarette. Des jeux d'adresse et des compétitions peuvent

être organisés à la même période et les pêcheurs et les chasseurs rivalisent d'adresse pour être le plus rapide à dépecer un poisson ou un écureuil, à reconnaître les traces d'animaux au sol, ... [informations recueillies à Kondon en novembre 2014]. C'est à ce moment-là que les Nanaïs font leur stock annuel de poissons séchés : des filets de saumon sont découpés finement puis laissés à sécher (parfois fumés ou salés selon la recette de la maison) dans une partie spéciale de la maison. Ce poisson séché a longtemps été comparé au « pain » des Nanaïs (Šternberg 1933, 778) tant il est central à leur menu quotidien. Aujourd'hui, alors que l'alimentation est aussi devenue russe (les Nanaïs se nourrissent beaucoup de viandes, de « salami », de saucisses, pommes de terre et pain qu'ils obtiennent au magasin du village approvisionné toute l'année), le saumon séché demeure une denrée quotidienne. Le saumon était conservé à l'année et l'intégralité du poisson était utilisée : on faisait des vêtements avec la peau, on mangeait la chair, on fabriquait des jouets avec les os et arêtes, et on nourrissait les chiens avec les restes.

La pêche de masse était pratiquée à la fonte des rivières ; en hiver, la pêche était faite avec des pièges mis dans les trous d'eau sur la rivière ; le reste de l'année, la pêche se faisait au filet ou au harpon.

Depuis la collectivisation, les Nanaïs cultivent des fruits et des légumes. Aujourd'hui, les Nanaïs vivent encore principalement de la pêche et la chasse fait l'objet d'un permis parfois difficile à obtenir. Les femmes sont majoritairement intégrées dans le secteur tertiaire et sont les principales ressources de revenus financiers.

Le chamanisme

Le chamanisme nanaï possède quelques particularités qui lui sont propres et qui méritent d'être présentées.

Pour les Nanaïs, l'individu possède plusieurs composantes de l'âme : l'*omi*, l'*ergeni*, l'*uksuki,* ou encore le *fania*. Les orthographes varient au gré des lectures ainsi que le nombre exact de composantes. Les deux aspects que l'on retrouve aujourd'hui principalement sur le terrain et dont la présence fait l'unanimité chez mes informateurs sont l'*omi* et le *fania*.

L'*omi, om'i* ou *omija*, est l'âme des enfants préexistant à l'enfantement. Les âmes des enfants à naître sont pensées sous la forme d'un petit oiseau qui attend d'être placé dans le ventre d'une mère sur un arbre des vies claniques. Lorsqu'un enfant meurt, ces âmes peuvent revenir plusieurs fois. Cette représentation est particulièrement présente aujourd'hui dans les broderies nanaïes qui font l'objet d'une mise en avant importante. Elle est associée aux pratiques de

protection féminine contre les esprits néfastes, étroitement liée à l'enfantement et à la mortalité infantile.

Le *fania, fani, pan'i, pan'a* ou encore *pania*, est la composante de l'individu adulte qui partira au monde des défunts après la mort. Le *fania* vit près de la personne et ses errances sont responsables des maladies dont elle peut souffrir. Lors des séances de guérison, c'est sur cette âme qu'agit le chamane. Après la mort, c'est cette âme que conduit le chamane au monde des morts. Depuis la disparition des derniers chamanes dans les années 1990, quand elles ne parviennent pas à atteindre le monde des morts, ces âmes sont considérées comme errantes. Elles s'en prennent alors aux vivants et sont considérées comme responsables de comportements destructeurs et violents. Pour leur faire face, des adaptations rituelles locales sont aujourd'hui visibles dans les villages de mon enquête.

Le monde des morts, *buni*, est situé à l'ouest. Chaque clan possède son propre chemin symbolique pour s'y rendre et il n'est connu que du chamane. Ce dernier obtient les directions pour s'y rendre à l'aide de ses esprits pendant les rites du cycle des funérailles. Tout y est inversé ; ainsi, lors des funérailles, on casse et on déchire les objets du défunt afin qu'ils lui parviennent en entier à *buni*. Selon les auteurs, ce monde se situe sous la terre ou sur celle-ci. Pour tous, une ouverture y mène.

Il existait deux types de chamanes nanaïs : les chamanes ordinaires et les « *kasati* chamanes ». Seuls ces derniers pouvaient emmener les défunts au monde des morts. Comme ailleurs en Sibérie, la fonction principale du chamane nanaï était d'être un intermédiaire entre les esprits et les hommes, gérant la chance à la chasse, repoussant l'échéance de la mort et contribuant au renouvellement du clan. Pour ce faire, le chamane nanaï était élu par des esprits, hérités d'un membre de sa famille. Depuis la disparition des chamanes, les esprits chamaniques sont considérés comme errants, à l'image des âmes des morts, et hantent les chamanes potentiels.

Le « *kasati* » chamane nanaï était le seul à pouvoir emmener les défunts à *buni*. L'analyse des descriptions ethnographiques des rites du cycle des funérailles nanaïs antérieures à 1950 a permis de mettre en évidence l'existence d'un contrat entre les vivants et les morts, dont ce chamane est le garant (Dalles 2010).

Suite aux années soviétiques et à la disparition des chamanes, les rites du cycle des funérailles ont été adaptés localement. Plusieurs formes ont alors émergé, dont les points communs permettent de souligner les traits importants dans la gestion des âmes. En effet, depuis la disparition des « grands » chamanes dans les années 1970 et des chamanes à la fin des années

1990, les âmes qui n'atteignent plus *buni* et les esprits chamaniques sans maître faute de chamanes sont considérés comme errants et responsables de nombreux maux : maladies, dépression, suicide, alcoolisme, etc.

D'après les données les plus anciennes, les femmes ne pouvaient devenir « grands » chamanes. Selon plusieurs auteurs, le système d'échange matrimonial leur assurait une place ambigüe car elles changeaient d'appartenance clanique lors de leur mariage (Delaby 1998b; Bulgakova 1996; 2013; Gaer 1991b). La nécessité de former un lien avec les esprits claniques pour le « grand » chamane et le danger lié à la relation avec des esprits de plusieurs clans font que les femmes sont souvent considérées comme plus proches des esprits. Pour ces mêmes raisons, les femmes chamanes sont considérées comme potentiellement plus fortes et plus dangereuses. En outre, toute femme était responsable de la confection des vêtements de son foyer, et avec cela, de la protection symbolique de ses membres. Cette pratique domestique féminine était liée de près aux mariages et aux naissances et les femmes géraient notamment la protection symbolique des enfants et des chasseurs et les rites funéraires pour les enfants.

L'ethnographie la plus récente (depuis les années 1970) tend à montrer la place prédominante des femmes chez les Nanaïs. Les données de Bulgakova, étant l'ethnographie la plus récente sur les chamanes nanaïes, proviennent majoritairement de femmes. J'ai moi-même rencontré une majorité de femmes inscrites dans les processus de mise en avant culturelle et dans les pratiques chamaniques. Peut-être est-ce dû au fait que les hommes sont majoritairement pêcheurs, activité économique traditionnelle, tandis que les femmes sont les principales sources de revenus financiers : elles sont institutrices, maires, professeures, assistantes, etc. Avec cela, la place de la broderie constitue aujourd'hui l'aspect le plus visible de la culture nanaïe. Cette pratique fait l'objet d'exposition, de livres, d'apprentissage, etc.

En Chine

Les Hezhe représentent un groupe de 5 354 personnes (« 2010 Population Census » s. d.) et vivent principalement dans la province du Heilongjiang dans le Nord Est de la Chine. Ils font partie des cinquante-cinq « minorités nationales » officiellement reconnues par la République Populaire de Chine, et en constituent une des plus petites.

Les Hezhe sont plus particulièrement installés au Nord Est de la ville de Jiamusi, située à la frontière russe, sur les bords des fleuves Amour, Oussouri et Soungari. Ils vivent principalement de la pêche et de l'agriculture. Il y a officiellement trois villages Hezhe : Jiejenkou, Bacha, Sipai et une zone de peuplement : Aoqi. Le plus isolé est Bacha. Dans chacun de ces villages,

les Hezhe bénéficient de maisons neuves (construites depuis les années 2010) et d'infrastructures dédiées à l'apprentissage de certaines pratiques culturelles. Depuis 2011, les *Yimakan*, « les récits oraux Hezhen » (Unesco, s. d.), sont inscrits au patrimoine culturel immatériel (*in need of urgent safeguarding*) de l'Unesco. Les Hezhe bénéficient donc d'aide matérielle (infrastructures, budget, enseignements) (Unesco 2011b) afin de mener à bien les projets liés à l'inscription de pratiques culturelles au patrimoine de l'Unesco en devenant de plus en plus visible et en poussant à la revitalisation (Unesco 2011a).

Les Hezhe sont aussi particulièrement connus en Chine pour leur utilisation traditionnelle des peaux de poissons. Jusque dans les années 1930, ils étaient connus sous l'appellation de « Tartares en peaux de poisson » (*yupi dazi* 鱼皮鞑子). Bien que ne portant plus de vêtements en peaux de poissons depuis longtemps, ils en font un commerce important lié au tourisme.

L'ethnonyme Hezhe semble d'utilisation récente : Hezhen, Oileng et Nanaï semblaient plus répandus dans les années 1930 (*Hezhe zu jianshi 赫哲族简史 (Histoire concise des Hezhe)* 1984)[5]. Selon toutes probabilités, l'ethnonyme Hezhe est dérivé du nom de clan Khodzher, que l'on trouve encore en Russie.

L'ensemble nanaï abordé dans cette thèse répond donc à une catégorisation changeante, politique et culturelle, qui a pu varier au gré de l'histoire. Ainsi, bien que les Nanaïs s'inscrivent aujourd'hui dans cette catégorie, il convient de garder en tête la difficulté d'aborder la question d'une « identité » nanaïe unique.

- *État des lieux de la recherche.*

Ethnographie chez les Nanaïs.

Les Nanaïs ont fait l'objet de plusieurs études depuis la seconde moitié du XIX^{e} siècle, qui ont donné lieu à plusieurs ouvrages de qualité. Notamment, les recherches de Šimkevič, Šternberg, Shirokogorov, Lopatin, Ivanov, Smoljak, Gaer ou encore Bulgakova offrent des données ethnographiques particulièrement intéressantes.

P. P. Šimkevič (1862-1920), originaire de St Pétersbourg, employé dans les télégraphes de Smolensk, est nommé en 1892 par le gouverneur pour effectuer des missions dans la région de l'Amour. Il entame alors une longue étude des populations de la région qui regroupe des descriptions ethnographiques détaillées, des photographies, une collection d'objets (dont une

[5] Les informations tirées d'ouvrages chinois ont été traduites par Aurore Dumont.

grande partie est donnée au musée de Khabarovsk) et des cartes démographiques de la région. Il contribue également au développement de Société Russe de Géographie et de la Société des Amateurs d'Arts Photographiques, à Khabarovsk (cf. « Petr Polikarpovič Šimkevič » 2017).

En vue du recensement de 1897, Šimkevič fait une carte de la région transbaïkale, avec tous les peuples qui l'habitent. Les données recueillies par Šimkevič sont au musée ethnographique de St Pétersbourg, et au musée de Khabarovsk. Šimkevič fait alors état de la situation « tragique » des populations autochtones, en voie d'acculturation, et accuse la mauvaise gestion et l'inaction de l'administration locale à l'encontre des populations autochtones (« Petr Polikarpovič Šimkevič » 2017). Šimkevič donne de nombreuses descriptions ethnographiques, notamment sur le chamanisme dans la région de l'Amour, et propose une analyse scientifique des données collectées (Šimkevič 1896).

L. Ja. Šternberg (1861-1927) va d'abord à l'université de St Pétersbourg où il étudie le droit. Arrêté en 1886, il est d'abord emprisonné trois ans, puis déporté à Sakhaline en 1889, où il reste dix ans. Il conduit alors une étude linguistique et ethnographique des Nivkhs. Il entreprend une étude des populations autochtones de l'Amour et de Sakhaline, et des sites archéologiques ; il amasse une collection importante de matériaux sur la vie quotidienne, la religion, la langue et le folklore nivkh, dont la plus grande partie fut donnée au musée de Sakhaline. En 1893, Šternberg écrit un article sur les Nivkhs qu'il propose à la Société des Amateurs de Sciences Naturelles de Moscou, dans lequel il donne d'importantes informations sur l'organisation sociale (parenté, mariage, organisation clanique), ainsi que sur l'homogénéité des données dans d'autres groupes toungouses. En 1897, il retourne à St Pétersbourg pour travailler à l'Académie des Sciences. En 1900, il est engagé pour la rédaction d'un dictionnaire encyclopédique dans lequel il décrit le lien entre la religion et le droit dans les populations autochtones. En 1902, l'Académie des Sciences publie son travail sur les Nivkhs.

Ethnographe des Nivkhs et des autres groupes de la région, il permet alors une classification des peuples toungouses grâce à une étude et une ethnographie riches des populations de la région de l'Amour et de Sakhaline (Šternberg 1933; 1999; 1936; « Šternberg Lev Jakovlevič » s. d.). R. Hamayon souligne l'apport de Šternberg dans l'analyse du chamanisme avec la notion de mariage entre le chamane et la surnature comme fondatrice de la fonction de chamane :

> « Cet auteur voyait […] dans l'amour surnaturel le fondement de l'accès à la fonction religieuse et dans le mariage avec l'esprit le sens du rituel d'investiture ; ses successeurs en Union Soviétique lui ont dans l'ensemble donné tort ; sans doute le seul tort de Šternberg

est-il de n'avoir pas montré que le mariage surnaturel du chamane s'intégrait dans un système d'alliance qui lui donne sa nécessité » (Hamayon 1990, 428).

Sergej Mihailovič Shirokogorov (1887-1939) étudie d'abord en France à la Sorbonne avant de retourner en 1910 en Russie, à l'université de St Pétersbourg où il étudie les sciences naturelles, l'archéologie et l'anthropologie. À partir de 1912, Shirokogorov entame son étude des populations mandchoues et toungouses dans la région d'Aigun, en Chine. Après la révolution de 1918, Shirokogorov reste d'abord à Vladivostok à l'Université d'Extrême-Orient, avant de partir pour la Chine en 1922 où il restera jusqu'à sa mort. Il enseigne l'ethnologie et l'anthropologie à l'Academia Sinica, à l'Université Catholique Fu Jen, puis à l'Université de Tsinghua (Kuznecov 2002).

Contrairement aux ethnographies de la même époque, les données recueillies par Shirokogorov permettent de comparer les pratiques entre les différentes populations voisines dans la région de l'Amour de façon extensive (Shirokogorov 1935; 1966).

I. A. Lopatin (1888-1970), né en Transbaïkalie, étudie d'abord dans la région de l'Amour, et est ensuite diplômé de l'École Technique de Khabarovsk, puis en mathématiques et physiques de l'université de Kazan. Il est professeur à l'université d'État d'Extrême-Orient. Il participe aux expéditions pour l'Étude de la Région de l'Amour de 1913, 1914, 1915 et 1917-1919 chez les peuples de la région. Il est secrétaire de la Société pour l'Étude de la Région de l'Amour. Entre 1918 et 1921, il est directeur de séminaires à Nikolaevsk-na-Amure, et directeur du musée de Khabarovsk en 1918. En 1920, il est professeur à l'université de Vladivostok. À la fin de 1920, il émigre en Mandchourie, où il enseigne à l'université de Harbin. En 1929, il part pour le Canada, où il poursuit une thèse. Il enseigne aussi à l'université de Washington et à l'université de Californie du Sud. Il obtient son doctorat en 1935. Ethnographe des Nanaïs, Lopatin est le premier à proposer une étude synthétique des Nanaïs de l'Amour et de l'Oussouri en 1922 (« Lopatin I. A. » s. d.). Il offre une étude approfondie de l'ethnographie des Nanaïs, de la culture matérielle et spirituelle, des conditions de vie, du développement de l'économie traditionnelle, de la communauté et de la structure familiale, des croyances, coutumes et rites (Lopatin 1960; 1916).

Sergej Vasilevič Ivanov (1895-1986), ethnographe soviétique, à partir de 1936, est directeur du cabinet de l'Institut Sibérien puis enseigne à l'Université de Moscou dès 1938. À partir de 1945, il enseigne également à l'Institut Ethnographique de St Pétersbourg. Il s'intéresse de près à l'analyse de la culture matérielle des populations de Sibérie (Reshetov s. d.; Shimkin 1990).

Pour cela, dès les années 1930, il multiplie les recherches dans les fonds muséaux de toute la Sibérie afin de proposer une analyse pointue et circonstanciée des objets conservés dans les musées. En analysant les techniques, les motifs et l'usage des objets, Ivanov apporte une interprétation des représentations présentes dans la culture matérielle des différentes populations de Sibérie (Ivanov 1988; 1963; 1954).

Anna Vasil'evna Smoljak (1920-2003) est une ethnologue russe, spécialiste de la région de l'Amour et de Sakhaline. Après avoir travaillé à l'Université de Moscou puis au musée des Populations de l'Est, elle devient l'une des scientifiques de l'Institut d'Ethnographie RAN (*Rossiiskoj Akademii Nauk*) de 1952 à sa retraite. Auteure de nombreuses publications, dont quatre monographies, Smoljak a recueilli ses données entre les années 1940 et 1980 (« Smoljak Anna Vasil'evna (1920-2003) » s. d.; Bat'janova 2004).

Le travail de Smoljak aborde les populations de la région sous des angles variés :

- historique, avec un travail approfondi des archives de la région de la fin du XIX^{e} siècle (Smoljak 1975).

- économique, avec l'analyse du rôle de la pêche et de la chasse dans les sociétés de la région (Smoljak 1984; 2005a; 2006f; 2006e; Gurvič et Smoljak 2006).

- religieux, avec de nombreux travaux sur le chamanisme et les représentations religieuses de la région (Smoljak 1962; 1966; 1968; 1978; 1980b; 1980a; 1991).

- ou encore politique, avec quelques travaux relevant la situation politique des populations autochtones sous le régime soviétique (Smoljak 2005b; 2006b; 2006d; 2006a; 2006c; 2006b).

Au travers de ses données rigoureusement répertoriées, Smoljak rend aussi compte des changements sociétaux chez les populations de la région, notamment dans les pratiques religieuses et dans l'utilisation de la langue vernaculaire.

Evdokija Aleksandrovna Gaer (née en 1934) est une ethnographe nanaïe, originaire du *kraj* de Khabarovsk. Diplômée d'ethnographie et d'histoire dans les années 1960 et 1970, elle suit également une carrière politique engagée pour les populations autochtones de la région (« GAER Evdokija Aleksandrovna » s. d.). Avec des données recueillies entre les années 1960 et 1990, elle publie entre autres une monographie consacrée aux rites nanaïs. Ses données riches et variées, basées sur les discours recueillis dans de nombreux villages nanaïs, permettent de noter les changements religieux qui prennent place chez les Nanaïs avec la disparition des chamanes (Gaer 1983; 1991a; 1991b).

Tatjana Bulgakova est une ethnographe russe, spécialiste du chamanisme nanaï. Née dans le *kraj* de Khabarovsk, elle enseigne l'ethnographie et l'anthropologie depuis 2001 à l'Université Herzen de St Pétersbourg. D'après ses données récoltées depuis les années 1980, T. Bulgakova propose une étude du chamanisme nanaï fondé sur l'observation et le point de vue émique, au moment même où ce système connait sa plus grande transformation. La disparition graduelle et grandissante des chamanes depuis les années 1990 lui permet de répertorier des pratiques qui se transforment et d'en proposer une analyse (Bulgakova 1983; 1996; 2002; 2003; 2008; 2013; 2015). J'ai pu rencontrer T. Bulgakova à plusieurs reprises, au Centre d'Études Mongoles et Sibériennes, au GSRL et à l'Institut d'Études Avancées de Nantes, au cours desquelles nous avons pu échanger sur mon travail auprès des Nanaïs. Nous sommes également en contact régulier et T. Bulgakova m'a été d'une aide précieuse sur le terrain avec ses conseils précis. Elle a également contribué à ma recherche en me fournissant des extraits d'entretien avec ses informateurs provenant de ses propres données de terrain.

Définitions des notions et concepts.

Chamanisme

« *Šaman* » est un terme toungouse, cité pour la première fois par l'archiprêtre Avvakum, exilé en Sibérie pour ses idées religieuses, au XVII^{e} siècle. Les Nanaïs nomment leur spécialiste religieux « *šaman* », ainsi que les différents degrés de capacités de ce spécialiste, le « grand chamane » est « *kasati šaman* », « le chamane qui fait le *kaza* » (Delaby 1998a).

Le terme « chamanisme » est utilisé dans de nombreuses cultures dites aussi « animistes ». La diversité du rôle du chamane en fonction du groupe et le cumul de fonctions de ce même personnage rendent la définition du chamanisme difficile :

> « Si le chamanisme est aujourd'hui tenu pour un système symbolique (et non plus pour un phénomène de personnalité), il demeure difficile à définir comme tel, et l'analyse du système reste souvent réduite à celle de son agent » (Hamayon, 1990 : 29).

J'utiliserai la définition de R. Hamayon dans *La chasse à l'âme* :

> « Cette définition pourrait être la suivante : le chamanisme est un système symbolique fondé sur une conception dualiste du monde, impliquant que l'humanité entretient des relations d'alliance et d'échange avec les êtres surnaturels censés gouverner les êtres naturels dont dépend sa subsistance, plus largement les facteurs aléatoires de son existence ; le chamane assure la responsabilité générale de ce système d'alliance et d'échange avec la surnature, qu'il traite en partenaire, ce qui réclame de sa part un art personnalisé ; cette

> fonction, régulière, lui confère une place centrale et fonde le caractère totalisateur du chamanisme dans les sociétés dites, pour cette raison, chamanistes » (Hamayon, 1990 : 738-739).

La difficulté à définir le chamanisme sera aussi perceptible dans cette étude. En l'absence de chamane, nous (les Nanaïs comme les ethnologues) parlons encore de « chamanisme nanaï » ou de « pratiques chamaniques ». Une différence est faite entre les pratiques dites anciennes ou traditionnelles et les pratiques contemporaines, souvent regroupées sous l'appellation « néo-chamanisme » (voir page 115).

Ethnicité, tradition et identité.

Dans le contexte contemporain, et suite à la catégorisation des populations dans l'ensemble de la Russie, les peuples autochtones sont définis et se définissent en vertu de certains critères qui les différencient des populations voisines. En Russie, cette catégorisation est directement liée à « l'ethnicité », concept formé à la suite d'évènements historiques en rapport avec la colonisation de la Sibérie et la volonté de créer un ensemble russe. J'utiliserai ce terme dans cette thèse selon la définition de Schindler à propos de l'ethnos en Russie pour les populations autochtones :

> « C'est une forme spéciale de leur existence collective – une totalité de gens qui se reconnaissent en tant que telle et se différencie d'autres groupes analogues. L'ethnos est établi sur un territoire défini, possède des traits de langage et de culture communs et relativement stables et donc une *samosoznanie* (une conscience de soi), fixée par une *somonazvanie* (ethnonyme ou auto-appellation) » (Schindler 1991, 68)

Cette définition est volontairement vague pour plusieurs raisons. À partir du premier recensement des populations de Russie, en 1897, la langue devient un critère déterminant pour compter le nombre d'ethnies sur son territoire (Cadiot 2000, 129). L'utilisation de ce facteur dépend donc de la reconnaissance de l'appartenance à une culture entière en vertu de la locution de la langue dite « natale » ou « maternelle ». La catégorisation des populations autochtones répond donc à une politique de contrôle du territoire basée sur des critères qui n'ont pas toujours de sens pour les populations recensées. Ensuite, je montrerai dans l'étude de l'utilisation contemporaine de la broderie que la notion « d'ethnicité » est un concept changeant, qui dépend justement des politiques en vigueur. Ainsi, les données récoltées en Russie et en Chine, de part et d'autre de la frontière chez les Nanaïs et les Hezhe permettent-elles de montrer deux définitions différentes de « l'ethnicité » (voir page 295).

Dans cette étude, cette notion est étroitement liée à celle de « tradition ». Plusieurs études ont déjà montré le caractère changeant et créé de ce concept (Hammer et Lewis 2007; Harvey 2007; Hobsbawm 1983a; 1983b; Otto et Pedersen 2005; Ranger 2005; 1983). En effet, l'idée même de « tradition » se veut ancrée dans un passé, souvent pensé comme fixe ou immuable, qui permet de légitimer les pratiques contemporaines en soulignant une certaine forme de continuité historique. Dans cette étude, je montrerai que ce concept est tout aussi changeant que celui « d'ethnicité » et qu'il fonctionne en vertu d'une certaine dichotomie. Ce qui est considéré comme « traditionnel » se trouve ainsi opposé à ce qui ne l'est pas (Vallard 2011, 235-36) et contribue à la perception des populations autochtones comme des groupes « ethniques » inscrits dans certaines pratiques « traditionnelles ».

Au travers de l'identification d'une « ethnicité » et de « traditions » communes, l'expression d'une « identité » pensée comme nanaïe prend forme. « Être Nanaï aujourd'hui » repose alors, entre autres, sur des éléments visuels (la broderie), rituels (le traitement des âmes des morts) ou encore spirituels (présence des esprits et des âmes). Dans cette thèse, je ne propose pas de définir cette « identité ». Plusieurs auteurs pointent la difficulté, voire le danger, à tenter de définir ce terme, en cela que son utilisation contribue à la réification de certains groupes aux dépens de l'analyse scientifique (Eidson et al. 2007; Kuper 1994; Brubaker et Cooper 2000). Par soucis de clarté, j'utiliserai donc ce terme selon la définition d'Eidson & al. qui soulignent le caractère relatif de toute forme d'identité :

> « Nous définissons « l'identité collective » comme une catégorie active de ressemblance, distinction et solidarité perçues, ressenties ou feintes parmi des acteurs humains. Bien sûr, « ressemblance » n'implique pas une absence complète de différence, de même que « distinction » ne réfère pas à des différences irréconciliables. Au contraire, les acteurs sont ainsi semblables à certains de leurs acteurs voisins et différents de certains autres selon des critères relatifs (c'est-à-dire, selon des variables sélectionnées). De plus, la « solidarité » que les acteurs entretiennent en référence à une « identité » partagée est attachante/liante seulement dans une certaine mesure […] » (Eidson et al. 2007, 341).

Selon cette définition, l'idée *d'auto-identification* est centrale et les auteurs soulignent que « l'identité » repose sur un certain nombre de corollaires : l'identification (auto ou non), l'affiliation, les moyens d'expressions et le postulat de référence.

Dans cette étude, je souhaite montrer qu'identifier certains éléments comme « nanaïs » repose sur des concepts comme « l'ethnicité » ou la « tradition », qui changent au gré des politiques et des évènements historiques.

ᔓ *Présentation de cette étude.*

Pour cette thèse, la question de la pluralité des pratiques est analysée selon trois axes : les pratiques rituelles funéraires, la broderie et la présence missionnaire dans la région. À cette fin, j'ai réalisé plusieurs terrains que je décris ci-dessous.

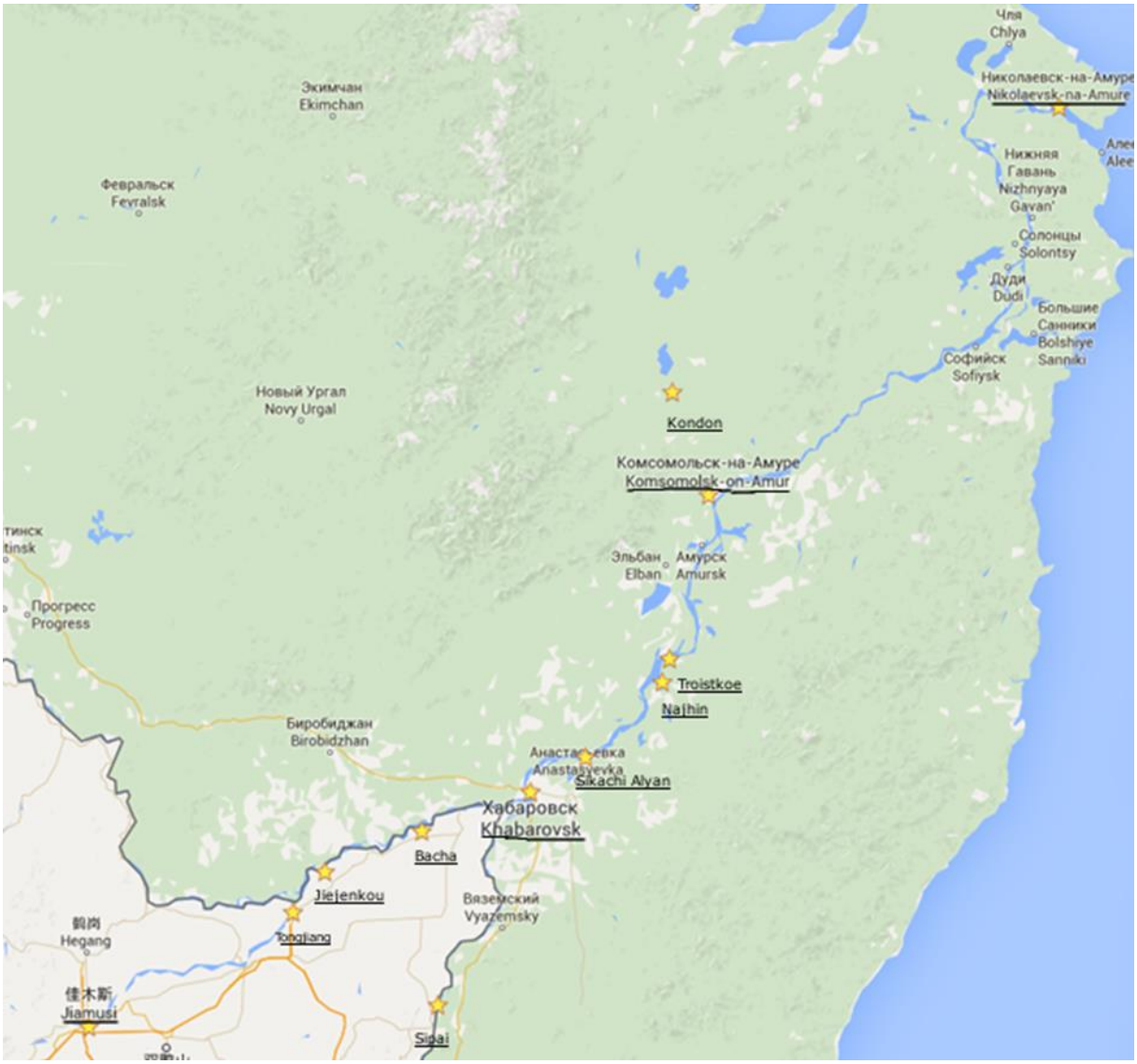


Figure 1: Carte des terrains effectués, à partir de Googlemaps

Mon travail de terrain s'est déroulé durant sept mois entre 2011 et 2015 dans la région de l'Amour en Russie et en Chine : en août et septembre 2011, en novembre 2013, en juin et novembre 2014, en avril-mai et octobre 2015.

Un premier terrain a été financé par le *Pentecostal and Charismatic Research Initiative* en août et septembre 2011, ainsi qu'un second, en Chine, par le programme *Dynamiques Asiatiques* (Pres. Hesam), en octobre 2015. Ce dernier terrain a été réalisé avec Aurore Dumont. Pour la

réalisation de cette thèse, j'ai bénéficié d'un contrat doctoral par l'École Pratique des Hautes Études, de septembre 2011 à janvier 2015.

Mes enquêtes ont pris place dans trois grandes villes et quatre villages du *kraj* de Khabarovsk en Russie, et dans cinq villes et villages de la région du Heilongjiang en Chine.

En Russie :

Khabarovsk est la capitale du Khabarovskij *kraj*. C'est une ville d'environ 600 000 habitants, principalement russes. Fondée en 1858 en tant que poste militaire[6], c'est un grand centre industriel.

Dans cette ville, j'ai principalement travaillé auprès de l'Église de *Jésus Christ* (église évangélique charismatique), de l'Église de *l'Appel de la Trompette* (église évangélique charismatique), et auprès du père Nikanor, prêtre orthodoxe responsable des missions auprès des populations minoritaires de la région. J'ai également travaillé avec des artistes et des brodeuses nanaïs et une néo-chamane. Le musée national a édité de nombreux ouvrages d'auteurs locaux, principalement nanaïs. Ils sont à la bibliothèque de Khabarovsk, où je suis allée les consulter. J'ai pu aussi observer la mise en avant de la culture nanaïe grâce à la bibliothèque, au musée régional et au musée des Beaux-Arts. Dans ce dernier musée, j'ai également eu accès aux fonds muséaux comprenant les objets en peaux de poissons gardés depuis la fin du XIX^{e} siècle.

Komsomolsk-na-Amure a été fondée en 1932, et est constituée de 250 000 habitants environ, principalement russes. C'est la capitale du *Komsomolskij rajon*. Fondée en 1932 par de jeunes communistes enthousiastes, selon les croyances locales, (mais surtout par des prisonniers selon les faits historiques), cette ville était un centre industriel pendant les années soviétiques. Selon Smoljak, la ville a été construite sur un ancien village nanaï (Smoljak 1975).

J'ai principalement travaillé auprès de l'église charismatique du *Dieu Vivant*. J'ai également travaillé avec plusieurs artistes et brodeuses nanaïs. J'ai pu observer la mise en avant de la culture nanaïe dans le musée régional et le musée des Beaux-Arts.

Nikolaevsk-na-Amure est une ville de 20 774 habitants, fondée en 1850 par les Russes sur un ancien village mandchou, qui fut aussi le centre administratif de la région jusqu'en 1880, lorsque Khabarovsk devint la capitale du *kraj*. Cette ville est accessible par la rivière, par la

[6] Le lieu aurait été connu depuis Poyarkov, au XVII^{e} siècle.

route puis le ferry et en avion ; il n'y a pas de voie ferrée, et la route est en mauvais état jusqu'au *Ul'chskij rajon*, plus au sud. Située non loin de l'embouchure dans la mer d'Okhotsk, on peut voir sur la route littorale de nombreux bunkers, preuves de l'affrontement avec le Japon pendant la première partie du XX^{e} siècle. Ce conflit fut à l'origine de la destruction quasi-totale de la ville en 1920 et de la mort de la grande majorité des habitants de la ville (Russes et Japonais) ; cet évènement est aussi appelé « l'incident de Nikolaevsk » (Gutman 1993). Durant les années soviétiques, des kolkhozes de pêche et des mines de pierres semi-précieuses contribuèrent à l'épanouissement économique de la ville ; aujourd'hui, de nombreuses ruines témoignent encore de ces bâtiments, mais la ville souffre d'un haut taux de chômage et de la désertion de la population.

Dans cette ville, qui se situe en « territoire nivkh », j'ai principalement travaillé avec l'église pentecôtiste *Maison de la Vie*, dirigée par le Pasteur Sasha. J'ai également travaillé auprès d'une brodeuse nivkhe et ai visité le musée régional et le centre de culture nivkh.

Troistkoe est la capitale du *Nanajskij rajon*. C'est une petite ville mixte, Nanaï-Russe, de 5 736 habitants, fondée en 1859 par des Russes (*Nanajskij Rajon: včera, segodnja i zavtra.* 2014). En comparaison avec Khabarovsk ou Komsomolsk-na-Amure, Troistkoe ne possède pas le même « confort » moderne : la majorité des bâtiments sont des maisons en bois traditionnelles russes sans eau courante, avec chauffage au poêle, comme dans les villages.

À Troistkoe, j'ai pu travailler auprès d'une église pentecôtiste prise en charge par l'église du *Dieu Vivant* de Komsomolsk-na-Amure. J'ai aussi travaillé auprès de brodeuses nanaïes, notamment au centre de la culture nanaïe et dans le musée régional. J'ai également assisté à l'anniversaire du *Nanajskij rajon* dans cette ville.

Najhin est un village de 1 804 habitants, dans le *Nanajskij rajon*, dont 1 300 issus de minorités locales. Le village de Daerga, situé à côté, est administrativement lié à Najhin. Les premières mentions de ces villages dans l'ethnographie datent respectivement de 1855 et 1888 (Smoljak 1975; *Nanajskij Rajon: včera, segodnja i zavtra.* 2014).

Dans ce village, j'ai principalement travaillé auprès de différents Nanaïs actifs dans la mise en avant de leur culture, notamment des professeurs à l'école ou au centre culturel. Dans ce centre culturel, les enfants réapprennent certains éléments de la culture nanaïe pensée comme traditionnelle : broderie, sculpture, chant, danse, contes. Les professeurs y sont majoritairement nanaïs. J'ai également travaillé auprès d'artistes et de brodeuses nanaïs. J'ai aussi accompagné le père Nikanor lors d'une mission dans ce village.

Sikachi- Alyan est un village situé à 75 km de Khabarovsk, dans le *Khabarovskij rajon*. Il y avait en 2010 265 habitants, majoritairement nanaïs. Ce petit village est connu pour ses pétroglyphes se trouvant sur des pierres ou rochers le long de la rivière Amour. Ces pétroglyphes, qui dateraient de plusieurs millénaires, ont fait l'objet de nombreuses études depuis la seconde moitié du XIX^{e} siècle, dont celles de Maak, Laufer, Arsenev, Šternberg, Lopatin, Zolotarev, Okladnikov, et d'archéologues japonais (Lapšina 2012; Glebova 2007). Le village bénéficie depuis 2004 d'un musée national, un bâtiment imposant avec électricité et eau courante. Dans ce bâtiment, il y a aussi désormais l'école, l'infirmerie, la cantine, et un grand hall d'accueil où sont vendues toutes sortes d'artefacts nanaïs. Sikachi-Alyan est devenu un centre touristique important. De nombreux touristes sont donc de passage dans ce village, ce qui s'est répercuté sur la qualité de l'aspect extérieur du village : les maisons visibles depuis le musée sont peintes avec des motifs nanaïs.

Dans ce village, j'ai principalement travaillé auprès du musée régional, ainsi que des brodeuses nanaïes.

Kondon se situe dans le *Solnechnij rajon*, sur les bords de la rivière *Devjatkaja*. Ce village, de 480 habitants, date du XVII^{e} siècle ; Okladnikov, qui y a fait des fouilles archéologiques, date certains des objets trouvés de 4 500 ans (Okladnikov 1981). Kondon a fait l'objet de nombreuses recherches ethnographiques et archéologiques, notamment autour des maisonnettes funéraires : en 1922, Ivanov décrit une de ces maisons, Sem en fait l'objet de ses recherches en 1956 et 1959 (Sem 1973), Okladnikov y fait des fouilles en 1961-62, puis de nombreux autres chercheurs et archéologues s'y intéressent. Aujourd'hui, Kondon est plutôt isolé, à 10 heures de bus de Khabarovsk (pour un bus qui ne pénètre pas dans le village), mais à 2 heures de Komsomolsk-na-Amure. Ce village profite économiquement de la pêche : pendant les années soviétiques, des kolkhozes de pêche et de chasse ont été construits dans le village, dont les bâtiments servent encore aux pêcheurs. En conséquence, la population est plus jeune qu'à Najhin, par exemple, où les jeunes partent habiter en ville pour trouver du travail, la pêche n'étant pas aussi riche.

Dans ce village, j'ai principalement travaillé auprès des brodeuses nanaïes et du centre culturel ainsi qu'au musée local.

En Chine :

Tongjiang est une ville-district d'environ 160 000 habitants, située à l'embouchure du Soungari dans l'Amour. La ville possède un musée hezhe, situé sur les berges de l'Amour, et plusieurs

magasins d'ouvrages en peaux de poissons. Il y a aussi une structure pour l'apprentissage et la préservation des *Yimakan*.

Jiejenkou est un village d'environ 3 400 habitants, sur les bords de l'Amour, considéré comme un village ethnique hezhe, situé à 46 km de Tongjiang. Lors de notre séjour, le village était en travaux. Selon les habitants, un musée Hezhe et des maisons pour les Hezhe étaient en cours de construction. Nous y avons vu quelques magasins d'ouvrages en peaux de poissons et une église évangélique. Selon plusieurs personnes, beaucoup de Hezhe de ce village passent l'hiver à Tongjiang.

Bacha est situé sur les bords de l'Amour à 141 km de Tongjiang et est aussi considéré comme un village ethnique hezhe. Un quartier de maisons neuves est réservé aux Hezhe. Il y a aussi une structure pour la préservation et l'enseignement du *Yimakan*.

Raohe est une ville-district située sur les bords du Soungari. Sipai est un village ethnique hezhe, situé à 24 km. Le village possède un musée et un petit parc touristique hezhe. Lors de notre séjour, il n'y avait que très peu d'habitants dans le village (hormis quelques pêcheurs). La ville de Raohe possède un musée hezhe et plusieurs magasins d'ouvrages en peaux de poissons. Lors de notre séjour, une exposition de vêtements brodés, d'objets en écorce de bouleau nanaïs et de tableaux d'un artiste nanaï (de Russie) a été organisée.

Jiamusi est la ville-préfecture de la région, située sur les bords du Soungari. Aoqi est à 19 km de Jiamusi, en périphérie de la ville. Jiamusi possède une université avec un département d'études des Hezhe et un musée. Aoqi est considéré comme une zone de peuplement mais n'est pas un village ethnique Hezhe. Les habitations sont neuves, comme dans les autres villages, et il y a un parc d'attractions à l'entrée du village.

Les données ont été récoltées à partir d'enquêtes qualitatives, principalement par observation directe (souvent participante), donnant également lieu à des entretiens non directifs et semi-directifs auprès d'environ cinquante personnes (en anglais et en russe). Certains sujets abordés dans cette thèse sont entourés de gêne sur le terrain. C'est le cas par exemple de l'alcoolisme, de certaines situations précaires, ou encore de la conversion aux christianismes. Pour cette raison, j'ai choisi de citer certains de mes informateurs par leurs initiales seulement afin de conserver leur anonymat. Ces informateurs sont principalement ceux qui n'ont pas fait l'objet d'entretiens formels enregistrés.

En annexe, certains éléments permettant d'illustrer le propos de cette thèse sont présentés. Les annexes 1 à 5 seront utiles à la lecture de la première partie : les descriptions des rites du cycle des funérailles nanaïes depuis les années 1850 y sont recensées et présentées entièrement et dans un ordre chronologique. Les annexes 6 à 16 seront utiles à la lecture de la deuxième partie : il s'agit de tous les motifs de broderie que j'ai recensés sur le terrain entre 2011 et 2015. Les photographies y sont regroupées par thème et pour faciliter la lecture. L'annexe 17 sera utile à la lecture de la troisième partie : il s'agit de ma traduction d'un article sur un missionnaire catholique proposé par le père Nikanor.

Cette thèse est divisée en trois parties. La première traite des transformations apportées aux rites funéraires nanaïs et leurs limites, perceptibles dans la présence d'âmes et d'esprits néfastes. La deuxième partie aborde la place des broderies dans la conception d'une « identité » nanaïe visible dans le cadre de la sauvegarde des pratiques dites autochtones. La troisième partie s'intéresse aux conversions aux christianismes présents dans la région pour montrer deux façons de devenir chrétien, oscillant entre la continuité historique et la rupture systémique. Comme l'illustre ce plan, la question de savoir comment les Nanaïs abordent les ruptures ou les continuités (ou leur perception) se situe dans des pratiques plurielles.

De l'analyse de ces pratiques plurielles découlent trois aspects. D'abord, la perception émique d'une « perte » de culture accompagne la persistance des représentations chamaniques entourant les âmes et les esprits. Ensuite, la mise en avant d'éléments culturels pensés comme « nanaïs » devient constitutive de la perception d'une « identité » nanaïe visuelle et visible. Finalement, les transformations religieuses et rituelles traduisent un positionnement changeant par rapport à la volonté de mettre fin aux pratiques chamaniques. Issus de l'analyse de la pluralité des pratiques nanaïes contemporaines, ces trois aspects illustrent différentes perceptions de « l'identité » nanaïe d'aujourd'hui.

Partie I Le cycle des funérailles nanaïes : les transformations rituelles dans le contexte post-soviétique.

L'âme des morts a fait l'objet de rites complexes jusque dans les années 1970 (Lopatin 1960; Shirokogorov 1935, 309; Šternberg 1933, 479- 90; Šimkevič 1896, 9- 33; Gaer 1991b, 91- 117; Smoljak 1991, 101- 31 & 161- 65; 1980a; 1968). Depuis l'abandon de ces pratiques, lié entre autres à la disparition des chamanes, de nouveaux éléments ont été intégrés aux pratiques rituelles funéraires : la photographie (Smoljak 1991), les broderies, l'aménagement des funérailles. Les âmes des morts nécessitent toujours un traitement spécifique, qui permet de rompre le lien entre les vivants et les morts. Si une telle action n'est pas accomplie, ces âmes reviennent perturber la vie des vivants. Cette présence est interprétée comme une des causes des conditions de vie difficiles des Nanaïs (chômage, éloignement des grands centres urbains, perte de l'économie traditionnelle au profit d'une pêche de masse, alcoolisme et suicide).

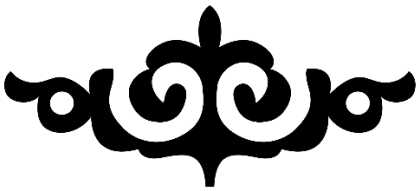
Certains rites du cycle des funérailles nanaïes ne sont plus accomplis depuis la fin des années 1970. Seuls capables d'emmener les défunts au monde des morts et d'en revenir, les « grands » chamanes ont en effet disparu dans les années 1970. D'autres chamanes pouvaient gérer les maladies mais ceux-ci ont disparu depuis la fin des années 1990. Il existe quelques néo-chamanes nanaïs mais ces derniers éprouvent de nombreuses difficultés à trouver leur place parmi les Nanaïs. La comparaison entre les descriptions pré-soviétiques (entre 1890 et 1920) des rites du cycle des funérailles nanaïes et les données récentes montre le poids de ces âmes chez les Nanaïs. Désormais, les aménagements des funérailles sont différents d'un village à l'autre. L'analyse des transformations des funérailles montrera que tandis que la dimension mise en scène de ces rites a disparu avec les chamanes, l'enjeu des funérailles est désormais de se débarrasser des âmes de ces morts qui hantent la population, car elles ne peuvent plus être emmenées dans l'au-delà.

Localement, la perception émique de perte d'une culture pensée comme traditionnelle est un trait caractéristique des discours. Cette « perte » est attribuée en partie à la disparition des chamanes et des grands rites publics. Cette perception fait pendant à la présence de néo-chamanes, qui peinent à implanter leur nouvelle pratique dans les villages nanaïs. Parallèlement, l'absence de chamane et de rites funéraires chamaniques est perçue dans les discours sur les esprits chamaniques et les âmes qui restent hanter les vivants faute de traitement adéquat. L'alcoolisme et le suicide sont alors interprétés dans ces termes. La « passivité apparente » ressentie par le futur chamane lors de son élection (Hamayon 1990) se retrouve

aujourd'hui dans la relation problématique aux esprits et aux âmes errants. L'individu fait alors face à des esprits néfastes, gloutons, qui le poussent à adopter des comportements dangereux.

Dans un premier chapitre, je présenterai et analyserai les différents rites du cycle des funérailles nanaï dans une perspective diachronique. Les éléments principaux des rites les plus anciens seront alors retrouvés dans les adaptations des funérailles contemporaines. Dans un deuxième chapitre, j'analyserai la place des esprits et des âmes dans le système chamanique nanaï. Les discours entourant ces phénomènes illustrent la perception de « subir » les esprits, souvent associée à celle de « perte » de la culture dite traditionnelle. Dans son ensemble, cette partie s'intéresse aux deux aspects de la gestion contemporaine des âmes chez les Nanaïs : les adaptations rituelles et leurs limites.

L'analyse des nouveaux rites et des discours entourant la situation contemporaine fera alors ressortir les enjeux principaux de ces adaptations. La nécessité de s'occuper des âmes en l'absence de chamane en devient le trait principal. Cette première partie permettra alors d'analyser la perception des continuités et discontinuités telles qu'elles sont abordées dans la société nanaïe contemporaine. Les politiques anti-religieuses souvent violentes des années soviétiques et une russification intense ont conduit à l'abandon de nombreuses pratiques. Néanmoins, les nouvelles adaptations montrent que certains concepts comme s'occuper des âmes et les représentations qui les entourent (monde des morts, iconographie, traitement de l'âme) sont encore bien présents. Ces observations sont souvent visibles de façon paradoxale dans les discours locaux. Ainsi, la perception émique de « perte » de culture représente une interprétation autochtone des changements importants depuis le début du XX^{e} siècle.



Chapitre 1. Transformations des funérailles nanaïes.

Les sources ethnographiques russes sur les rites funéraires nanaïs datent de la seconde moitié du XIX[e] siècle, quand la région fut intégrée à la Russie. Ils soulignent l'importance du spécialiste religieux, le chamane. Ces rites se déroulaient sur plusieurs années et avaient pour but de faire parvenir l'âme du défunt dans le monde des morts. Un premier rite, l'enterrement, servait à traiter le corps pour pouvoir ensuite placer l'âme dans un support en attendant le rite final. Durant les trois rites suivants, les proches s'occupaient de cette âme qui pouvait causer de nombreux torts, jusqu'à son départ vers le monde des morts, *buni*. Ce départ était accompli avec l'aide d'un grand chamane, *kasati šaman*, seul capable de se rendre à *buni* et d'en revenir. Les dernières descriptions des grands rites funéraires datent des années 1970[7] (Smoljak 1991) et témoignent déjà de l'arrivée de nouveaux éléments. Aujourd'hui, les adaptations parfois ponctuelles des rites funéraires soulignent avant tout la nécessité de couper le lien avec les âmes des morts. Le discours qui les entoure est marqué par un certain secret. Celui-ci oscille entre le doute par rapport aux pratiques pensées comme « traditionnelles » (peut-on retourner au cimetière ?) et la volonté d'en réactiver d'autres (utilisation de la broderie). Certains rites peuvent alors paraître dangereux : retourner au cimetière risque de renouveler le lien entre le mort et ses proches, mais c'est également le moyen de le commémorer dans un lieu précis loin de la maison.

Les rites du cycle des funérailles comportaient un coût personnel et matériel important pour les proches du défunt. D'abord, au nombre de quatre, ces rites nécessitaient de nourrir et recevoir tous les proches du défunt. Il fallait également lui prévoir de nombreuses offrandes. Les festins cuisinés étaient des plats cérémoniels coûteux et l'alcool y était consommé abondamment. Vivre avec l'âme du défunt constituait également un danger pour les proches. Les discours prêtent de nombreuses émotions au défunt, comme la jalousie, l'impatience, la tristesse et la colère face à sa propre mort. Ses proches devaient donc l'amadouer quotidiennement, en le nourrissant par exemple.

Ces rites étaient accomplis dans l'ensemble de la région de l'Amour par plusieurs populations. Dans les sources les plus anciennes, ces populations sont d'ailleurs souvent présentées ensemble. Les modes de vie et les représentations sont extrêmement proches. Ainsi, un village oultche pouvait faire appel à un « grand » chamane nanaï pour accomplir les rites funéraires et inversement (Gaer 1991b, 11-117; Smoljak 1968; 1966, 127-30). Seuls les Nivkhs possédaient

[7] Des grands rites funéraires ont été accomplis dans les années 1990 à la demande d'ethnographes dans le but d'être filmés [informations données par mes informateurs nanaïs].

un système différent, lié entre autre aux fêtes de l'ours (Krejnovič 1988; 1973; de Sales 1980; Pilsudski 1998). L'étendue géographique du cycle des funérailles nanaï en fait un trait saillant de l'ethnographie pré-soviétique (entre 1850 et 1920) de la région. Tous les auteurs s'accordent à dire que la dimension spectaculaire de ces rites a disparu avec la fin des grands rites publics dans les années 1970. Cependant, les transformations ponctuelles contemporaines font état de l'enjeu continuel de la gestion des âmes des morts.

Le cycle des funérailles nanaïes était composé de quatre rites. L'enterrement prenait place quelques jours après la mort du défunt. Après une veillée funèbre de quelques jours, lors de laquelle le défunt était habillé de ses vêtements mortuaires, spécialement brodés pour l'occasion, ce dernier était sorti de la maison puis emmené au cimetière. Chaque invité offrait au défunt des cadeaux pour sa vie posthume et partageait avec lui un repas. Les cadeaux étaient exposés à la vue de tous et contribuaient à assoir le statut social du défunt. Au cimetière, un feu était allumé dans lequel les possessions et cadeaux du défunt étaient brûlés. D'autres objets étaient cassés sur la tombe. Après avoir offert quelques dernières libations au défunt, le lien entre les vivants et les morts étaient rompus symboliquement. Pour cela, une ficelle tenue d'un côté par les vivants et de l'autre par le mort était tranchée. Après cela, les traces menant au cimetière étaient effacées et il était interdit d'y retourner (Šimkevič 1896, 9- 33; Šternberg 1933, 479- 90; Lopatin 1960; Smoljak 1991, 101- 31 & 161- 65; 1980a; 1968; Gaer 1991b).

Quelques jours plus tard (environ sept), un deuxième rite prenait place. À nouveau, un repas était préparé par les proches et des feux allumés dans la cour de la maison. Lors de ce rite, un chamane était invité pour partir à la recherche de l'âme du défunt partie en errance depuis sa mort. Une fois retrouvée, l'âme était placée dans un support, qui restait chez les proches du défunt jusqu'au rite final, parfois trois ans après. Ce support était constitué d'une poupée en bois anthropomorphe et d'un oreiller. Quelques affaires ayant appartenues au défunt étaient déposées dessus. On fabriquait également une autre figure en herbe sèche, habillée des vêtements du défunt et brûlée à la fin du rite. Pendant le rite, les offrandes étaient présentées à l'une ou l'autre figure. Une partie du rite était dédiée à l'identification et à la recherche de l'âme du défunt, puis à son placement dans le support. Ensuite, le reste de la célébration était constitué d'offrandes pour exhorter le défunt à patienter jusqu'au rite final et à ne pas hanter ses proches. À la fin de la journée, les objets ayant appartenu au défunt (vêtements, entre autres) et le reste de nourriture étaient jetés dans le feu. La figure en bois anthropomorphe et l'oreiller étaient conservés dans la maison. On lui donnait à manger quotidiennement (Šimkevič 1896, 9- 33;

Šternberg 1933, 479- 90; Lopatin 1960; Smoljak 1991, 101- 31 & 161- 65; 1980a; 1968; Gaer 1991b).

Assez régulièrement, un troisième rite pouvait être accompli pour célébrer le défunt et l'exhorter à patienter et à ne pas hanter ses proches. La présence d'un chamane n'était pas nécessaire. Lors de ce rite, la poupée en herbe sèche pouvait à nouveau être fabriquée, puis détruite à la fin de la journée. Un feu était allumé dans la cour de la maison. Les proches du défunt vivant dans le village se réunissaient et le pleuraient. Ils lui présentaient de la nourriture et partageaient le festin ensemble. À la fin de la journée, les restes de nourriture étaient jetés dans le feu, ainsi que la poupée en herbe sèche si elle avait été fabriquée. Le lien était à nouveau coupé symboliquement entre les vivants et le mort. La poupée en bois et l'oreiller étaient retournés à leur place dans la maison (Šimkevič 1896; Šternberg 1933; Lopatin 1960; Smoljak 1991; 1980a; 1968; Gaer 1991b).

Plusieurs années après, le rite final était accompli. Tous les membres du clan du défunt étaient invités. La célébration s'étendait sur un minimum de trois jours et le coût était très élevé pour les proches du défunt. Un chamane était nécessaire pour accomplir ce rite. Les invités apportaient des cadeaux pour le défunt et un festin était préparé par tous les proches. La majorité du rite se déroulait à l'extérieur, dans la cour de la maison. À nouveau, un feu était allumé. Le premier jour, le chamane partait à la recherche de l'âme du mort afin de la replacer dans son support. Après plusieurs années, l'âme pouvait avoir quitté son support ; il s'agissait donc pour le chamane de la retrouver, de l'identifier à nouveau, ou au moins de vérifier qu'elle était encore bien là. Cette journée rassemblait les éléments du deuxième rite : recherche et identification de l'âme et son placement dans un support. Ce jour-là et le suivant, les proches et les invités présentaient de nombreuses offrandes au défunt en lui souhaitant un bon voyage et en l'exhortant à ne pas revenir. Le dernier jour, le chamane accompagnait le défunt au monde des morts. Pour cela, la figure du défunt était habillée de vêtements chauds et un traîneau était chargé de ce qui pourrait être nécessaire pour le voyage : un arc et des flèches, de la nourriture, des fourrures. Après avoir reconnu le chemin à suivre, le chamane montait sur le traineau et le voyage vers le monde des morts était mis en scène. Le chamane racontait alors les obstacles qu'il croisait. Arrivé au monde des morts, le chamane pouvait échanger quelques informations avec les défunts, seul moment de communication possible entre les vivants et les morts dans le village des morts. Après avoir laissé l'âme du défunt, le chamane devait s'empresser de rentrer avec l'aide de ses esprits auxiliaires. À son retour, les objets ayant appartenu au défunt étaient jetés dans le feu, ainsi que toutes les figures du défunt et les restes de nourritures. Le lien

symbolique entre le défunt et ses proches était définitivement rompu (Šimkevič 1896; Šternberg 1933; Lopatin 1960; Smoljak 1991; 1980a; 1968; Gaer 1991b).

Ces rites étaient accomplis pour les morts dits « ordinaires » : décédés de vieillesse ou des suites d'une maladie. Un certain nombre de décès rentrait dans le cadre des malemorts. C'était le cas des hommes tués à la chasse par un ours ou un tigre. Les corps étaient laissés en forêt ; on considérait alors que le défunt avait été pris par l'esprit tigre ou ours. On évitait de se rendre à l'endroit de la mort. Les morts noyés nécessitaient que l'on creuse une tombe près de la rive de la rivière. Une corde était ensuite tendue entre cette sépulture et l'eau, dans l'espoir de faire le lien entre la tombe et le corps du défunt. Les suicidés suscitaient un autre traitement. Ils étaient généralement enterrés à l'écart du cimetière. Ces malemorts constituaient un ensemble d'âmes mécontentes très dangereuses pour les vivants. On leur attribuait toutes sortes d'attitudes néfastes, comme faire se perdre les chasseurs dans la forêt ou conduire les vivants au suicide. (Shirokogorov 1935; Lopatin 1960; Šimkevič 1896; Šternberg 1933; Bulgakova 2013; Smoljak 1991). On devait les traiter rituellement de manières différentes, qui consistaient souvent à retrouver l'âme et lui fabriquer un « faux » corps pour ensuite qu'elle puisse être traitée comme les morts ordinaires (Gaer 1991b, 108). Les âmes des suicidés posent aujourd'hui particulièrement problème, sans chamane pour s'en débarrasser. J'aborderai la question de la présence des âmes des morts non traitées dans le chapitre 2. Les limites des adaptations funéraires seront alors exposées : sans chamane, la perception de la présence d'âmes mécontentes explique les conditions de vie parfois difficiles des Nanaïs.

D'autres défunts nécessitaient un traitement différent. Les chamanes étaient enterrés en forêt, à l'écart du cimetière, avec une partie de leurs attributs chamaniques. À la fin du XIX^{e} siècle, ils étaient placés dans des troncs creux en forêt. On évitait à tous prix de se rendre sur cette sépulture. D'autres attributs du chamane devaient être transmis. On considérait que les enfants de moins d'un an possédaient une âme pensée sous la forme d'un petit oiseau et que celle-ci devait pouvoir s'envoler après leur mort prématurée. Leurs corps n'étaient alors pas enterrés mais souvent placés dans des troncs creux (Shirokogorov 1935; Šimkevič 1896; Šternberg 1933; Lopatin 1960; Gaer 1991b; Smoljak 1991). Après que l'inhumation soit devenue obligatoire, certains éléments étaient placés sur la tombe pour prévoir cet envol. Je parlerai dans le chapitre 3 des enterrements d'enfants en bas âge. Ils sont étroitement liés aux représentations iconographiques dans les broderies nanaïes et aux pratiques féminines.

Les politiques soviétiques à l'égard des religions sont nombreuses et variées. Deux campagnes antireligieuses particulièrement violentes, celles des années 1930 et 1960, ont marqué les esprits

de façons différentes selon les religions[8]. Chez les Nanaïs, elles se sont attaquées principalement aux formes visibles du chamanisme : les figures d'esprits, les rites publiques effectués avec un chamane et bien sûr le chamane lui-même, caractérisé par son costume et ses attributs. Ainsi, depuis la fin des années 1970, les rites du cycle des funérailles nanaïes ne sont plus tous effectués de la même manière et certains ont disparu. Les funérailles pour les morts dits « ordinaires » incluent désormais les éléments principaux de ce cycle : identification de l'âme, placement dans un support, gestion du corps et de l'âme, offrandes et surtout la rupture du lien entre le défunt et ses proches (Smoljak 1980a; 1968; Gaer 1991b).

Les rites funéraires avant les années 1950 ont fait l'objet d'une étude comparative qui m'a permis de mettre en avant certains éléments de ce cycle : les constituants rituels (les figures du mort et le statut du chamane), l'enjeu social (démonstration de richesse et réunion annuelle) et le contrat avec les morts (processus d'ancestralisation et échange avec les morts comme enjeu du « grand chamane » nanaï) (Dalles 2010). Il ne s'agit pas ici de reproduire une étude similaire mais bien de partir de cette analyse afin d'étudier les aménagements contemporains du cycle des funérailles nanaïes. Beaucoup des éléments de ces rites correspondent à certaines fonctions du chamane nanaï. Retrouver l'âme d'un défunt et la placer dans un support ne peuvent être fait que par un chamane. Au contraire, l'interaction avec les âmes des morts est particulièrement dangereuse pour les non-chamanes. D'autres éléments sont le propre du « grand » chamane. Communiquer avec les morts et emmener l'âme du défunt à *buni* (le monde des morts) ne peut être accompli que par celui-ci. Le chamane nanaï tient un rôle particulier en tant que garant d'un échange entre les vivants et les morts, mis en place lors de ce rite (Dalles 2010). La tenue de tels rites n'a donc que peu de sens en l'absence de chamane et surtout, est impossible à réaliser.

L'analyse des funérailles actuelles montrera que plusieurs constituants de ce rite ont été transférés vers les funérailles. De nombreux éléments dans le départ de l'âme dépendent des proches du défunt. Faire des offrandes au défunt permettra d'éviter sa colère. Lui fournir de quoi avoir une vie posthume riche contribuera à ne pas lui donner envie de revenir hanter ces proches. Ce sont précisément les offrandes et les libations qui prennent une importance grandissante dans les funérailles. L'inhumation ne concernait auparavant que le corps. Aujourd'hui, le traitement de l'âme prend place simultanément à celui du corps, parfois

[8] Dans le chapitre 2, je montrerai le poids de ces répressions dans les discours locaux entourant la présence des esprits et des âmes. Dans la troisième partie, je montrerai que ces répressions ont pu toucher indifféremment les orthodoxes, les évangélistes et les chamanistes.

accompagné de rites orthodoxes. Ces adaptations ont leurs limites, qui feront l'objet du chapitre 2.

Ce cycle de rites constituait un élément marquant de la région dans les sources russes pré-soviétiques (1850-1920). Sur le terrain et selon les divers observateurs, les discours s'accordent pour dire que les Nanaïs n'effectuent plus le traitement « ancien » des morts. Cette analyse montrera que les éléments nécessaires au traitement de l'âme ont été transformés et intégrés au processus funéraire contemporain. Celui-ci semble également inspiré des pratiques orthodoxes et sino-mandchoues, preuve des interactions de la région.

Les funérailles étaient le premier rite du cycle des funérailles nanaïes. Aujourd'hui, seules les commémorations répétées les accompagnent. Trois jours après la mort, le corps du défunt est rituellement traité avant d'être enterré au cimetière. Auparavant, ce rite était suivi de près d'un deuxième qui permettait de fixer l'âme dans un nouveau support. L'enjeu des funérailles était alors de faire passer le défunt d'entité physique à spirituelle afin de donner à l'âme un nouveau corps dans lequel elle resterait pendant plusieurs années. Aujourd'hui, l'enjeu des funérailles réside dans la gestion de cette âme que l'on considère sans support ainsi que la coupure du lien entre le mort et ses proches. Les supports du défunt ont fait leur apparition dans ce rite auparavant dépourvu de figures d'esprit. L'expression de richesse est aussi particulièrement présente. D'autre part, de nombreuses actions sont entreprises pour garantir le départ du défunt seul, sans l'aide d'un chamane.

Les Nanaïs ont commencé à enterrer leurs morts à partir de la seconde moitié du XIX^{e} siècle, avec l'arrivée des Russes (Smoljak 1968). Avant les enterrements, d'après les sources russes, le traitement du corps était de moindre ampleur. Il était suivi des trois autres rites du cycle des funérailles (Smoljak 1980a; 1968; Gaer 1991b; Shirokogorov 1935). Aujourd'hui, les Nanaïs disent souvent ne plus s'occuper des défunts de manière pensée comme « traditionnelle ». Les répressions soviétiques ont conduit à l'abandon de nombreux éléments visibles des pratiques chamaniques. Les chamanes ont graduellement disparu. Mais comme l'analyse de ces rites le montrera, les proches du défunt ont toujours eu pour rôle principal d'aider au départ de l'âme. Pour ce faire, de nombreuses actions leur étaient propres : faire des offrandes au défunt pour lui assurer une bonne vie posthume et empêcher son retour. Loin d'avoir disparu, ces éléments sont désormais intégrés au traitement du corps.

Avant que l'inhumation devienne obligatoire, les corps n'étaient pas enterrés. Une plateforme était érigée en forêt. Soutenue par deux poteaux, elle s'élevait à environ deux mètre de hauteur.

Le corps y était déposé, souvent entouré de planches de bois pour le protéger des animaux (Shirokogorov 1935 69). Le corps pouvait être enroulé dans une natte tressée et laissée sur une estrade surélevée en forêt. D'après Gaer, au début du XIX^{e} siècle, on attendait parfois le retour de tous les chasseurs pour se débarrasser du corps. Dans ce cas, plusieurs corps enroulés dans des nattes tressées pouvaient patienter sur une estrade érigée en bordure du village (Gaer 1991b, 100). Comme chez les Mandchous, du papier monnaie et d'autres comportant des inscriptions pouvaient être brûlés près du corps. Pour Shirokogorov, les Nanaïs pouvaient aussi effectuer des funérailles à la mandchoue. Le défunt était alors placé dans un cercueil, laissé ensuite à même le sol, parfois seulement entouré d'une petite barrière. Le cercueil pouvait aussi être enterré peu profondément, de façon à ce que la tombe forme un monticule (Shirokogorov 1935 69). Cette dernière pratique est très proche des funérailles chinoises comme j'ai pu l'observer dans le Heilongjiang. À la fin du XIX^{e} siècle, les descriptions ethnographiques des funérailles chez les Nanaïs parlent toutes d'inhumation.

L'analyse des données ethnographiques recueillies entre 1890 et 1980 montre que le nombre de rite est passé de quatre à un ou deux. Les figures anthropomorphes ont disparu au profit de nouveaux supports simplifiés. L'utilisation de la photographie montre le recours à un nouveau support, qui agit également comme outil de mémoire moderne. Les interactions religieuses et culturelles de la région illustrent des formes de réappropriations autochtones des rites chinois ou orthodoxes afin de traiter rituellement les morts.

Les descriptions proviennent de six auteurs entre 1890 et les années 1980. Les descriptions plus récentes sont issues de mes enquêtes de terrain. Chacune provient d'un village différent et il y a au minimum une dizaine d'années entre deux. Trois périodes principales peuvent être observées :

1. Jusqu'à la fin des années 1930, on observe quatre rites, et la majorité des éléments des rites restent similaires.

2. Après les années 1940-1950, les pratiques se transforment davantage : des différences locales apparaissent dans le nombre de rites et dans le déroulé de ces rites.

3. Depuis les années 1990, les discours s'accordent à dire que les Nanaïs n'effectuent plus les rites pensés comme « traditionnels ». Les rites sont donc très différents des données avant 1940.

Les descriptions complètes des rites du cycle des funérailles nanaïes et dans un ordre chronologique sont recensées, présentées et, le cas échéant, traduites en annexe (Annexe 1 à 4).

Šimkevič présentent des données issues de ses missions dans la région de l'Amour dans les années 1890 (Šimkevič 1896, 9- 33). Šternberg présente des rites observés dans le village de Dada en 1910 (Šternberg 1933, 479- 90). Lopatin présente une synthèse des rites qu'il a pu observer dans les années 1910 (Lopatin 1960). Il s'inspire aussi parfois des descriptions fournies par Šimkevič. Les données de Lipskij proviennent de la fin des années 1930 (*Istorija i kul'tura nanajcev: istoriko-ètnografičeskie očerki* 2003). Smoljak présente dans plusieurs ouvrages ses données issues de recherches menées entre la fin des années 1940 et 1970 auprès des populations de l'Amour et de Sakhaline (Smoljak 1980a; 1991, 101- 31 & 161- 65; 1968). Les données de Gaer proviennent de recherches menées entre les années 1960 et 1980 (Gaer 1991b). Mes propres données proviennent de recherches effectuées entre 2011 et 2015.

La comparaison diachronique des descriptions des grands rites funéraires nanaïs permet de comprendre les éléments saillants des pratiques contemporaines. Les supports du défunt tendent à se simplifier : ficelle, bâtons au lieu de figurines en bois. De nouveaux supports ont fait leur apparition, comme la photographie, tandis que plusieurs éléments anciens sont encore présents aujourd'hui : commémoration pour le mort, objets dans la tombe, broderies. Afin de faire ressortir la continuité entre les différentes descriptions ethnographiques depuis la seconde moitié du XIX^{e} siècle, je propose d'analyser d'abord comment les éléments liés à la pratique du chamane disparaissent peu à peu au profit du développement des actions rituelles des proches du défunt. Tandis que les discours semblent s'entendre sur le sentiment de « perte de culture », cette analyse démontre la continuité des représentations chamaniques des âmes et de leur traitement. Ainsi, l'enjeu principal des funérailles devient alors d'amadouer l'âme, lui garantir une vie posthume agréable et s'assurer qu'elle ne quitte plus le cimetière. Je montrerai alors que, pour ce faire, les adaptations variées traduisent différentes formes de réappropriations autochtones des rites disponibles localement. Se pose alors la question de savoir comment les Nanaïs perçoivent les ruptures apportées par l'histoire contemporaine de la région dans le cadre des rites funéraires. Ce premier chapitre présente ainsi l'un des enjeux de la disparition des chamanes au travers de la continuité historique des représentations chamaniques. Après avoir ainsi identifié les éléments saillants du traitement rituel contemporain des morts, je procéderai ensuite à l'analyse des limites de ces adaptations dans le chapitre suivant.

1.1 Amadouer le défunt pour l'empêcher de nuire aux vivants.

Pour les proches, amadouer le défunt constitue l'un des premiers enjeux des rites du cycle des funérailles nanaïes. Pour faire cela, les proches font des offrandes au défunt sous forme de nourriture, les lui présentent directement ou les lui font parvenir par l'intermédiaire d'une figure

d'esprit ou en les jetant dans le feu. Il s'agit d'offrandes de nourriture et d'alcool, mais aussi de nombreux échanges verbaux entre le défunt et ses proches. Les proches effectuent aussi des commémorations mensuelles pour montrer au défunt qu'ils ne l'ont pas oublié.

La colère d'un défunt non content est considérée comme extrêmement dangereuse. Je montrerai dans le chapitre 2 les formes que prend cette colère. Les proches peuvent être hantés, conduits au suicide ou à la dépression. Sans chamane, amadouer le défunt pour éviter cette colère devient un enjeu central. Je montrerai plus tard que cet aspect des rites funéraires chamaniques perdure malgré les transformations importantes apportées aux funérailles aujourd'hui (voir page 87).

Dans cette partie, je montrerai d'abord de quelles façons le chamane puis les proches exhortent le défunt à accepter son nouvel état sans colère et à prendre des forces pour la route vers l'au-delà. Je parlerai ensuite des commémorations mensuelles dont l'enjeu central est d'amadouer le défunt. Cette analyse montrera la rupture perceptible dans les données après 1950. À partir de cette période, le repas funéraire, pris lors de l'enterrement, prend une importance grandissante pour fêter le défunt de façon plus importante et pour prendre des dispositions qui permettront de l'amadouer près de la tombe.

- *Des offrandes pour amadouer le défunt et lui donner des forces.*

Les offrandes de nourriture et d'alcool sont généralement accompagnées de mots, d'exhortations, adressés au défunt. Ces paroles donnent la signification du geste pour montrer au défunt l'attention de ses proches. Ces offrandes sont à différencier des cadeaux faits au défunt qui l'aideront à avoir une vie posthume agréable et confortable. On commence les offrandes dès l'enterrement, quelques jours après la mort.

En 1910, Šternberg racontait ainsi :

> « Les femmes préparent ensuite le *tuju*, repas cérémoniel : une bouillie cuite de différentes façons. Tous les proches, beaux-frères et étrangers [extérieurs au clan] présentent devant lui les plats et on place à côté de sa tête, une bouteille de vodka sans bouchon. Seule la femme du défunt ne prend pas de repas. La collation dure une heure, tandis que les gens se réunissent. Chaque personne s'approche du mort, le salue, lui offre de la vodka, lui en fait couler sur sa poitrine et dit : « Tu es mort, nous ne te reverrons plus, s'il te plaît, découvre ces plats » » (Šternberg 1933).

Les offrandes sont ici présentées devant ou sur le corps du défunt. A la même période, Lopatin raconte comment le chamane, qui n'est pas toujours présent lors de l'enterrement, prend part à ces libations :

> « On commence ensuite la cérémonie funéraire en préparant la nourriture rituelle. Le chamane effectue quelques libations autour du corps en l'exhortant à ne pas revenir : « Bois ! Et repose en paix ! Et ne nous effraie pas, ni tes enfants (si le défunt en a laissé), ni tes parents ». Le défunt est nourri avant les autres. On recommence cette étape autant de fois que la nourriture et les boissons le permettent » (Lopatin 1960).

Dans ces deux descriptions, les offrandes et le repas qui les entourent sont assez succinctes. Les paroles qui les accompagnent semblent surtout expliquer au défunt son nouvel état. Dans son livre, Lopatin raconte que le défunt ne sait souvent pas qu'il est mort et ne s'en rend compte qu'en s'apercevant qu'il ne laisse aucune empreinte de pas derrière lui. Par contre, dans les autres rites du cycle des funérailles, les offrandes sont répétées et semblent prendre de l'importance.

Dans les années 1890, Šimkevič racontait ainsi ces offrandes, faites en présence du chamane, lors du rite de fixation de l'âme (sept jours après la mort) :

> « À côté du chamane étaient installés le *fania* du défunt [figure du défunt], décédé dernièrement dans la maison, et deux autres *fania*, plus anciens qui attendaient leurs grandes commémorations. Devant chaque *fania*, on plaça du tabac en feuilles, et dans l'ouverture du *burhan ajami fonyalko* [figure du défunt] on inséra une pipe allumée ; qui le souhaitait pouvait prendre le tabac avec les *fania* en se roulant quelques cigares de ce tabac, les tressant dans leurs cheveux. Pendant ce temps, dans la vieille maison, on remplissait des plateaux de *xanšin* (plat traditionnel constitué de galettes à la graisse animale), et un homme s'approcha de moi [Šimkevič] et mit sur mes genoux le plateau de *xanšin* ; selon la coutume, je prenais le *xanšin* à la main, faisant semblant de goûter et passais le plateau au chamane, qui le présentait à d'autres, etc. Après avoir fait des offrandes trois fois aux *fania*, tous saluèrent trois fois à terre, et se levèrent. Ce même rituel fut accompli par chaque personne présente » (Šimkevič 1896).

Ces offrandes se poursuivent tout au long de la description. Elles sont toujours présentées à la figure du défunt et parfois à des accessoires utilisés par le chamane. Dans la description de Šimkevič, le chamane utilise une bague en néphrite qu'il trempe dans les aliments pour les faire parvenir au défunt :

> « Le plus vieux des parents du défunt s'approcha du chamane et se mit à genoux, lui présenta du *xanšin* ; les autres hommes le suivirent; le chamane enleva la coiffe chamanique *xoja*[9], versa le plat *xanšin* dans des tasses et en donna à tous, tour à tour. Pendant ce temps, une des vieilles femmes apporta une petite tasse avec de l'eau et le déposa à côté du *fania*, mettant de l'eau sur la bague » (Šimkevič 1896).

À la fin du rite, les offrandes sont encore distribuées et données au défunt :

> « Pendant que le chamane chantait, les femmes disposaient dehors les trois *fania*, mettaient devant chacun d'eux un panier avec des plats préparés et une bassine d'eau. Devant les *fania*, ils élevèrent un grand feu, autour duquel s'assirent tous ceux présents, et le chamane ; des autres côtés du *fania* s'installa une vieille femme, la mère du défunt, qui, devant chaque *fania*, déposa un paquet de tabac en feuilles. Le chamane s'approcha des *fania*, creusa devant chacun d'eux un petit creux, prit une tasse, puisa de l'eau et la versa dans chacun des trous, en disant : « bois ». Après ça, on lui donna du *xanšin* ; les hommes s'approchèrent de moi, se mirent à genoux, firent trois saluts à terre et me donnèrent une tasse de *xanšin* ; ensuite, le chamane et tous les hommes s'approchèrent du fils du défunt assis sur un banc, se mirent devant lui à genoux, firent les saluts à terre et lui donnèrent du *xanšin*. Le chamane de nouveau s'approcha du *fania*, remplit sa tasse du *xanšin*, salua le *fania* et renversa le *xanšin* devant sa tasse. L'eau fut versée dans le trou et le *xanšin* dans la tasse sans faute à travers les mains deux fois devant chaque *fania* ; quand tous ceux présents eurent accompli tour à tour ce rituel d'office des morts, les femmes s'approchèrent des paniers de plats et commencèrent à choisir parmi eux les meilleurs morceaux ; le reste, de tous les paniers, fut envoyé dans la maison ; le tabac fut en partie distribué, en partie laissé au *fania*. La plus âgée des femmes lança quelques feuilles de tabac dans le feu et se mit à pleurer amèrement ; tous ceux présents suivirent son exemple, et l'air retentit de hurlements épouvantables, qui continuèrent longtemps après la fin des commémorations. Les femmes, situées près du *fania*, lançaient dans le feu les galettes et la bouillie, et à la fin, versaient là le *xanšin* » (Šimkevič 1896).

Pour Šimkevič, les offrandes sont constituées de bouillies de céréales (*xanšin*), d'eau, de galettes, et de tabac. Les offrandes peuvent également être déposées dans un petit trou devant la figure d'esprit. C'est aussi le cas dans la description de Šternberg en 1910 :

[9] « La coiffe *xoja*, très volumineuse, est composée d'un faisceau de longues bandes en fourrures d'ours, de loup, de renard et *d'ursus lotor*, qui sont cousues à un bonnet noué sous le menton et qui tombe jusqu'à la taille. Un coucou en métal perché entre les ramures de cervidé en fer, un miroir miniature et quelques grelots sont fixés au sommet » (Delaby 1976, 102).

> « Devant [les figures du défunt] on fait un petit trou, où on verse de l'eau, on place les plats, etc. Les restes du repas sont jetés dans le feu » (Šternberg 1933).

Pour Lopatin, en 1910, de nombreux mets sont préparés, mis dans de la vaisselle spéciale :

> « Il y a de la nourriture et à boire. Les aliments sont placés dans des plats spéciaux. Le pain cuit pour l'occasion est coupé de différentes manières, notamment en forme d'oiseau » (Lopatin 1960).

Ils sont également constitués d'alcool et de tabac. Comme en 1890, ces offrandes sont présentées et partagées avec le défunt :

> « On place le support d'esprit *fania* et *l'ajami-fonyalko* à côté du chamane. On lui donne de la vodka et du tabac. Les invités fument et boivent en en donnant d'abord au support […]. Les invités font des cigares de feuilles de tabac qu'ils placent dans la bouche du support, et qu'ils posent un moment ensuite dans leurs propres cheveux avant de les fumer, en les repassant par la bouche du support. Le chamane s'occupe tout le long du *fania* et de *l'ajami-fonyalko* et contrôle l'échange avec les invités. Il commence ensuite à battre le tambour et à appeler ses esprits. Il arrose son costume de vodka (de sa bouche) et en donne aussi à *l'ajami-fonyalko*, tout en l'invitant à être heureux. Il en sert ensuite aux invités et aux proches. Ce service est répété plusieurs fois.
>
> C'est encore suivi de libation de vodka ; on en donne au chamane, au costume, au *fania*, et au *fonyalko*, accompagné de ces paroles : « Voici comment te servent tes proches de la vodka ! Bois et sois heureux ! Ne sois pas triste de les avoir quittés ! ». On sert ensuite les membres de l'assemblée. On fait ça plusieurs fois, en fonction de la quantité de vodka disponible » (Lopatin 1960).

Là encore, les offrandes sont mises sur/dans la bouche de la figure du défunt.

C'est aussi lors du rite de fixation de l'âme (sept jours après la mort) que sont marqués les signes visibles de deuil, qu'ils présentent au défunt. En 1890, ces signes étaient constitués d'une coupe rituelle de cheveux tressés avec du ruban blanc.

> « Tandis qu'on recevait le tabac, on le roulait en cigare et on les enroulait dans les tresses de cheveux, et le chamane offrait à tous le *xanšin*. Pendant ce temps, les proches du défunt s'étaient assis sur les lits près du *fania* et commençaient à détresser leurs nattes ; ensuite, pour le rituel de la coupe de tresse, comme signe de profond chagrin, une des vieilles femmes alla vers le fils du défunt, le ceint d'une ceinture blanche avec des clochettes, épouilla ses cheveux, entrelaça dans ses tresses un ruban blanc, coupa le bout des tresses et mit le morceau coupé devant le *fania*. Ce rite fut fait à nouveau avec tous les proches du

défunt. Les proches, qui coupèrent leurs tresses, comme selon la coutume, n'avaient plus le droit, en attendant les grandes commémorations, d'entrer pieds nus dans d'autres maisons ou bateaux, car ils leur apporteraient alors le malheur » (Šimkevič 1896).

En 1910, Lopatin nous montre que ces signes n'ont pas changé. Les invités portent aussi la ceinture blanche à clochette, mise seulement au fils du défunt dans la description de Šimkevič.

« Tout le monde porte les signes de deuil : une ceinture blanche avec des clochettes et des rubans blancs dans les cheveux. Ils coupent à ce moment-là le bout de leurs cheveux et les placent sur le *fania* » (Lopatin 1960).

Lors du *Kaza Taori*, le rite final du cycle des funérailles, les mêmes procédés sont repris. On distingue peu de changements dans les descriptions entre 1890 et 1930, malgré le fait que les données aient été recueillies dans des villages différents. Ce rite symbolise le départ de l'âme pour l'au-delà et les proches n'entretiendront plus de relation avec celle-ci. Des paroles et des lamentations accompagnent les offrandes de façon plus prononcée. En 1910, la fille du défunt fait ces lamentations :

« Tandis que le chamane chante dans la tente, à la maison, la vieille commence ses pleurs : « Aujourd'hui, tu t'en vas à *buni* [le monde des morts]…là-bas, nos grands-pères, nos pères, nos enfants… les Nani habitent à *buni*… le chamane vous emmène bien, vous vivrez bien là-bas, et nous mal ici »… dans la tente, on met en scène des scènes d'ivrognes, d'hommes qui s'embrassent, etc. » (Šternberg 1933).

Le chamane sert aussi d'intermédiaire par lequel s'exprime le défunt. Il lui explique le but du rite, pour l'exhorter à partir.

« Finalement, le chamane, prenant son bâton, s'approchant avec du *pan'a* [*fania*], et parmi les pleurs de la vieille fille, s'accroupit devant le *pan'a* et dit : « Demain allons à *buni*, je t'emmène là-bas, dans ces lieux, où habitent les aïeuls morts d'autrefois ; tu habitais là-bas autrefois, ils t'aimaient là-bas ; à présent, tous les amis auxquels tu tiens, venus te dire au revoir, ont fait des offrandes repas pour *pan'a* » (La cotisation avait été faite lors des premières commémorations.)

La deuxième fois le chamane va avec son bâton vers le *pan'a*, devant lequel sont posés les mets : trois bouteilles de vodka et des tasses, et dit : « Je t'envoie à *buni* ! » Le *pan'a* répond : « Merci ! »

Ensuite, sa fille dit : « Merci pour votre hospitalité ». Le petit-fils : « Merci pour tous vos soins, pour tous ! »

Le chamane dit aux esprits : « Vous m'aidez, vous entendez le *pan'a*, et vous me répétez, et moi je répète devant les gens ! »

Le *pan'a* s'excuse auprès de tous : « Au revoir, merci »…

Ceux qui sont présents se mettent à approcher le *pan'a* et le saluent, et après ça lui offrent un petit verre de vodka.

En finissant son discours, le chamane se met à enfoncer le bâton dans la direction du *pan'a*. Le chamane dit une mélopée, simplement, sérieusement, mais le public des derniers rangs rit, avec excès, les femmes s'embrouillent, et seul un petit cercle de femmes continue à pleurer.

La troisième fois, le chamane s'approche du *pan'a* : « Je vais t'emmener d'ici, tu es dehors, nous allons faire une commémoration de deux jours pour toi, et le troisième jour nous t'expédierons ! »

Il tire ensuite la couverture sur le *pan'a* sur le bord de la couchette. Le *pan'a* dit : « Adieu tout le monde ! »

Le chamane : « Eh bien, tout le monde souffre pour vous ! Qu'il y ait plus de monde ! »

Alors, ceux présents tire le *pan'a* à eux, d'autres le portent vers la porte, certains se serrent contre la tête du *pan'a*, tous pleurent, même un beau-frère aveugle est allé voir » (Šternberg 1933).

Le lendemain, le chamane continue ces explications :

« On place devant *mukdy* [une figure du défunt] des victuailles, et des paniers particuliers de cuisine rituelle. Devant le chamane, on pose les plats cuisinés, afin qu'il dise à *mukdy* comment lui apporter les choses. Le chamane dit : « Voici des objets que tes proches t'apportent » (aujourd'hui on cuit des petits pains ; demain, d'autres seront cuits encore ; le chamane présente à *mukdy* pour chaque invité ce qu'il lui apporte). Ensuite le chamane dit à *mukdy* : « Je t'ai construit une tente, une belle tente, tu vivras ici un certain temps. À présent, de tous les plats repus, tu tombes de sommeil, tu t'allonges pour dormir » (Šternberg 1933).

Quand le chamane commence à préparer le défunt pour le voyage vers *buni*, les offrandes deviennent nécessaires pour que celui-ci survive au voyage :

« Devant la tente, les femmes préparent avec de la farine différents plats. Entre elles est couchée la tête du cochon [qui vient d'être tué pour le rite].

Alors commencent les offrandes. Le chamane se tourne vers *mukdy* : « Tes connaissances t'ont fait un repas, ont fait cuire le cochon, qui est allongé dans la tente en bouleau, ils te donnent de la vodka ; tous ces plats sont pour toi pour le chemin ! »

Mukdy répond : « Merci ! »

Le chamane prend son assistant, qui lui répète à nouveau. La fille du défunt pose devant le chamane des petits pains et trois bouteilles de vodka. Le chamane dit : « Voici, ta fille (que voici) et ton fils (que voici) t'apportent des plats pour le chemin ; ton chef t'a donné des petits pains. »

Les assistants, d'une voix forte, répètent : « Le chef t'a envoyé des galettes pour le chemin, des provisions pour le chemin, va comme il faut ! »

Mukdy me [Šternberg] remercie. On le présente une nouvelle fois, et on offre de la vodka et des plats, qu'on pose devant le chamane, qui proclame les noms, etc., et le *mukdy* remercie. Les assistants répètent à haute voix de nouveau. Le chamane termine : « Avec ces provisions je t'emmène et vers un bon endroit je t'envoie ! » (Šternberg 1933).

Le jour du voyage, les offrandes sont au début présentées à la figure du défunt, sur sa bouche, puis jetées dans le feu :

« Quand on retourne à la tente du repas de famille avec les derniers *kyki* [biscuits] cuits, aux fèves, la bouillie avec de l'huile au milieu, on pose d'abord les plats devant le chamane et ensuite devant *mukdy* et on commence à faire les adieux au *mukdy*. Le *mukdy* répond et dit au revoir à sa fille. Neuf *kyku* [esprits] accompagnent le défunt à *buni*.

Les assistants répètent les mots du chamane : « *Pan'a* prend le chemin vers le bas sur la rivière, comme la glace pendant ce temps a fondu. »

On fait des offrandes à *mukdy* : on apporte de la vodka ou de la nourriture à *mukdy*, on en a pris une gorgée au préalable, et on verse dans une tasse devant lui, et ensuite on finit le verre ; on apporte aux lèvres de *mukdy* ; et ensuite on boit soi-même.

On allume un grand feu. Dans ce feu brûlant, on se met à jeter les plats cuits : *kyku* et d'autres plats, on verse de la vodka » (Šternberg 1933).

Dans la description de Lopatin à la même période, le premier jour du *Kaza*, le chamane échange avec le défunt pour réparer les torts qui ont pu lui être causés :

« Parfois, au mécontentement des proches, le chamane annonce que la veuve n'a pas respecté la période de veuvage, ou, pire encore, il choque l'assemblée en révélant que la

> veuve a été infidèle dans ses obligations envers le défunt mari, et que le mari attend donc sa vengeance.
>
> Dans de tels cas, le chamane prend son couteau et fait une petite entaille sur la poitrine de la femme infidèle après quoi les proches offrent au chamane des copeaux de bois tâchés de sang ; le chamane place ceux-ci dans le *mugdae* [figure du défunt *mukdy*] ». (Lopatin 1960).

Les offrandes se poursuivent tout au long du rite, présentées et prises par le chamane et le défunt.

> « Il approche alors le *fania* et le *mugdae* en leur disant : « Lève-toi ! Nous avons tous été debout depuis longtemps ». Il place les figures pour la journée avec l'aide des femmes. Il met ensuite une pipe allumée dans la bouche de *l'ajami fonyalko* en lui disant de fumer.
>
> Les femmes apportent ensuite le thé au chamane et au *fania*, et le chamane fait la conversation au *fania* tout le long, en lui demandant s'il avait bien dormi, etc. Le thé est versé dans un trou devant la figure […]. Le chamane ouvre ensuite le repas en commençant par offrir de la nourriture au *fania*, en offrant le tout à *l'ajami fonyalko* en débutant avec la vodka puis de la nourriture, ponctuant chaque offrande en fumant. Tout le monde y participe sauf l'hôte. Le chamane se retire ensuite et enlève son costume » (Lopatin 1960).

Comme dans la description de Šternberg à la même période, le jour du voyage vers l'au-delà, les offrandes vont tantôt servir à amadouer le défunt, tantôt l'aider à prendre des forces pour le voyage :

> « Il se rend ensuite dans la tente pour réveiller le *fania*, prendre le déjeuner comme la veille, et le préparer en lui parlant pour la journée. Il n'y a pas de pause ensuite. Tout le long, il chante et joue du tambour ; il exhorte le *fania* à bien manger, mais lui déconseille de boire car c'est dangereux pour le voyage. Contrairement au jour précédent, il n'y a pas de pause et le chamane ne retire pas son costume.
>
> On nourrit ensuite le *fania* pour le déjeuner ; comme la veille, les invités mangent après le *fania* et dans un ordre spécifique. Le chamane, par contre, ne boit pas et ne mange pas […]. L'assistant place le *fania*, le *mugdae* et un large panier de nourriture, tabac et boisson sur le traîneau. Le chamane s'assoit finalement sur le traîneau » (Lopatin 1960).

Dans une description du rite final fournie par Lipskij dans les années 1930, les offrandes semblent constituées de la même manière : nourriture, cochon sacrifié, vodka que l'on présente au défunt par l'intermédiaire du chamane :

« On fait des gâteaux cérémoniels et on place une tête de porc dans la tente. Un cochon a été sacrifié pour l'occasion.

Le soir, le chamane fait une séance avec la canne et nourrit le *mugdae* [figure du défunt]. Tout le monde participe à la fête, et le chamane chante pour le *keku* [rite de communication avec les ancêtres[10]].

Le troisième jour, on soigne l'esprit car il est épuisé. On le nourrit aussi en passant la nourriture (cuisinée pour l'occasion) dans la bague sur la poupée » (*Istorija i kul'tura nanajcev: istoriko-ètnografičeskie očerki* 2003).

Le coût des multiples rites funéraires était très élevé. Comme le donne précisément Lopatin, ce montant était constitué d'aliments et d'alcool pour le repas et les libations, d'objets destinés au défunt et d'argent :

« Il y a de la nourriture, beaucoup d'alcool (vodka). Coût pour le *kaza* de Pekino Beldi :

-3 gallons (11 litres) de vodka : 60 roubles

-5 livres de farine (2.3 kg) : 10 roubles

- environ 16 kg de *kaoling* (argile) : 1.80 roubles

-10 livres de tabac : 4 roubles

- environ 14 mètres de tissu : 4 roubles

Soit un total de 80 roubles.

Lopatin indique des cas où le coût est monté jusqu'à l'équivalent 100 dollars [en 1910] » (Lopatin 1960).

Pour le *Kaza Taori*, le nombre important d'invités induit un coût excessif pour la famille du défunt. Plusieurs auteurs notent que pouvoir tenir un tel rite relève de la démonstration de richesse. Ainsi, Lopatin indique que certaines familles vont jusqu'à se ruiner pour accomplir un *Kaza*. La présence de dignitaires russes ou chinois contribue à cette démonstration. Entre quatre-vingt et cent-vingt invités sont attestés dans les données (Lopatin 1960, 160-61; Smoljak 1968). À l'inverse, dès les premières descriptions, il est possible d'effectuer un *Kaza* pour plusieurs défunts. Dans la description du rite de fixation de l'âme (sept jours après la mort)

[10] Pour Lispkij, il s'agit d'un échange entre les ancêtres et les vivants. Les ancêtres envoient du gibier en échange d'offrandes de nourriture. Le contact se fait par l'intermédiaire du chamane, qui utilise une bague à cet effet (*Istorija i kul'tura nanajcev: istoriko-ètnografičeskie očerki* 2003).

donnée par Šimkevič dans les années 1890, le rite est fait pour trois *fania* : celui décédé récemment et deux autres, en attente du rite final (Šimkevič 1896).

Dans la description de Šternberg, des années 1910, plusieurs indications sont données lorsque les proches n'ont pas les moyens financiers de faire ce rite correctement. D'abord, la fille du défunt tente de négocier le salaire du chamane, preuve de la flexibilité de la pratique. On apprend que le chamane peut être payé en tissus ou en nourriture :

> « Après ça [s'être installé dans la tente cérémonielle], le chamane pose des questions, combien on va payer et combien de jours vont être célébrés. La fille âgée répond : « Je suis pauvre, épargne moi, ne prend pas beaucoup ! » Et elle offre une rouble (c'est le moins que le chamane puisse recevoir ; parfois il reçoit un tissu/ vêtement en soie). Elle demande une commémoration de deux nuits, le troisième jour on expédie à *buni* » (Šternberg 1933).

Plusieurs âmes peuvent aussi être emmenées par le chamane en même temps, ce qui peut réduire le coût du rite de façon significative :

> « Dans la tente, le chamane entre sans faute du côté de *buni* [à l'ouest, car le monde des morts est situé à l'ouest]. En entrant, il frappe avec son bâton le siège et s'assied. Sa femme m'invite à m'asseoir à côté. Alors, il se tourne vers moi et il dit : « 15 *pan'a* sont difficile à conduire, seulement deux, c'est facile ! » Je le questionne ; il se trouve, raconte-t-il, que dans une yourte, il a réuni 15 *pan'a* (chez des pauvres). Le chamane ne peut pas amener plus de 15 *pan'a* » (Šternberg 1933, 483-90).

Il semble d'ailleurs que l'envoi groupé soit fait dans la majorité des *Kaza* après les années 1950. Que ce soit dû à la difficulté de trouver un « grand » chamane à partir de cette période ou aux répressions conduisant à la diminution des grands rites publics, on note dès ces années le début de la disparition de ce rite. Dès les années 1960, Smoljak raconte comment le chamane emmène plusieurs âmes dans l'au-delà (Smoljak 1991, 100-102) :

> « Ce rite est habituellement effectué pour plusieurs défunts. Les différents *mudgje* [figure du défunt] sont assis l'un derrière l'autre, en rang, sur une natte. Le chamane s'assoit devant, et commence le voyage vers le monde des morts » (Smoljak 1980a).

Gaer raconte également que le chamane emmène plusieurs âmes lors de son voyage vers le monde des morts (Gaer 1991b, 106-8).

Dans les descriptions plus anciennes, lors du voyage vers *buni*, le chamane pouvait rencontrer des âmes égarées le long du chemin et les emmener avec lui à la demande des proches. En 1910, Lopatin raconte comment le chamane fait pour reconnaître ces âmes :

> « Les invités se mettent près du spectacle et suivent attentivement le voyage. Le chamane ordonne au chien et à son « serviteur » invisible *niaka* de se préparer. Il parle aussi avec le *fania* pour être sûr que son voyage se passe bien. Il mime aussi les étapes du voyage. Les assistants retiennent le chamane par sa ceinture car il serait perdu s'il tombait du traîneau. Dans les endroits périlleux, le chamane trouve des esprits de ceux qui ont péri car ils n'ont pas eu l'intervention d'un chamane expérimenté pour le voyage. Le chamane informe l'audience des esprits qu'il voit et les nomme. Si un des noms qu'il mentionne se trouve être celui d'un défunt proche de quelqu'un de présent, cette personne implore le chamane de s'emparer de l'esprit et de l'amener avec lui à *buni*. Il approche finalement du monde des morts en voyant des traces de pas au sol et en entendant les chiens aboyer » (Lopatin 1960, 160-73).

On constate plusieurs manières de nourrir le défunt dans ces descriptions : en étalant de la nourriture sur la bouche de la figure du défunt, en en déposant dans un petit trou devant elle, en jetant dans le feu, ou en trempant une petite bague dans les plats. Le fait qu'il n'y ait pas de geste rituel stipulé montre le caractère adaptable du nourrissement des figures d'esprits en général. En effet, le chamane doit aussi nourrir ses esprits auxiliaires pour qu'ils l'aident lors de ce rite. Tour à tour, il crache sur ses vêtements et son tambour, les aspergent directement de vodka ou secoue ses doigts au-dessus. On notera seulement que tant que le corps du défunt n'est pas enterré, les offrandes lui sont directement présentées. Ainsi, ce n'est qu'à partir du rite de fixation de l'âme (sept jours après la mort) que les proches utilisent des figurations du défunt.

Entre deux rites, l'ampleur des offrandes destinées à amadouer le défunt prend des formes différentes. D'assez succinctes pendant les funérailles, lors du rite de fixation de l'âme, l'enjeu est de faire accepter au défunt de patienter jusqu'au rite final. Un dialogue est alors établi entre les proches et le défunt, par l'intermédiaire du chamane. Lors du rite final, en plus d'exhorter le défunt à accepter son départ, il s'agit aussi de lui donner assez de forces pour le voyage vers l'au-delà.

Après 1940, les rites changent beaucoup : on constate que localement, les différences se font plus grandes. Selon les descriptions de Smoljak et de Gaer, basées sur des données récoltées jusque dans les années 1980, les funérailles prennent une importance grandissante. On verra que dans la description de Gaer des autres rites du cycle des funérailles, la majorité des actions se déroulent même au cimetière.

Pendant les funérailles, le même type d'offrandes est présenté au défunt que dans les descriptions plus anciennes :

> « À côté du mort, on met de la nourriture qu'on change tout le temps. On pense que le défunt respire : on entoure autour de son cou un fil […]. Tous les proches viennent participer à l'enterrement. Pendant que le défunt est à la maison, il faut le nourrir, et lui faire boire de la vodka par la poitrine. Toutes les personnes présentes boivent ensuite la vodka qu'on partage avec le défunt. Avant la levée du corps, tout le monde mange » (Smoljak 1980a).

Les offrandes sont partagées avec le défunt. On les lui présente près de son corps mais aussi par l'intermédiaire d'un anneau qui rappelle la bague de néphrite utilisée par le chamane précédemment dans la description de Šimkevič (voir page 45). Dans une autre description, Smoljak est un peu plus précise quant à la nature des offrandes :

> « Tant que le mort est allongé dans la maison, il est nourri : on dépose près de lui différents mets et boissons, on met des cigarettes ou des pipes. Les Nanaïs donnent également de la vodka aux défunts âgés […]. Au moment de la mise en terre dans le cimetière, on allume un feu dans lequel on jette de la nourriture, pour l'âme du défunt. Une partie de cette nourriture est enfouie dans un trou à côté de la tombe » (Smoljak 1968).

Dans la description de Gaer, les signes de deuil sont portés lors de l'enterrement :

> « Les proches du défunt porte le deuil en blanc. Ils attachent un morceau de tissu blanc autour de leur tête. La veuve se peigne les cheveux et tresse ses cheveux en les attachant au bout avec un lacet blanc ; en signe de chagrin elle coupe le bout de sa tresse et le met sur la tombe. C'est comme cela que fait la veuve mais aussi une mère qui enterre son enfant » (Gaer 1991b).

Comme précédemment, des mets spéciaux sont cuisinés pour le défunt. Ceux-ci lui sont offerts dès la veillée funèbre :

> « Les proches se soucient que l'âme du défunt ait mangé, bu et fumé. Pour cela, on lui prépare un plat spécifique. La nourriture doit provenir du chaudron commun où est cuite celle pour les vivants ; on prépare une décoction spéciale de céréales, de son à boire. Pour fumer, on lui roule des cigarettes. Les plats contenant ces nourritures sont changés périodiquement » (Gaer 1991b).

Les proches doivent aussi veiller le défunt de peur qu'il n'attrape ses proches :

> « Le défunt reste dans la maison 3 jours. La nuit, dans la maison du défunt et de tous ses parents, on allume une lumière. On ne l'éteint pas pendant sept jours, jusqu'aux premières commémorations, *degdin*, afin de déjouer les machinations des mauvais esprits, et faire

> savoir à l'âme du défunt qu'avec cette lumière il reste des parents qui vont accomplir les rituels pour le clan. Toutes les nuits des proches restent avec le défunt tant que son corps est dans la maison. Ils se rappellent les moments marquants de la vie du défunt » (Gaer 1991b).

Le jour des funérailles, lorsque le corps est transporté au cimetière, on assiste à des libations identiques à celles effectuées lors du voyage vers l'au-delà présenté dans les rites avant 1950. Ce voyage s'effectuait donc après l'enterrement. Après 1950, le voyage vers le cimetière semble alors symboliser le voyage vers l'au-delà :

> « Pendant ce temps dans la maison, les proches viennent dire adieu au défunt. On le régale avec de la vodka, de la nourriture, et on lui donne des cadeaux : des tissus ou n'importe quelle affaire. Celui qui vient s'approche du côté est du mort, lui verse un peu de vodka dans un petit bol dans un mouvement qui part de soi (et non vers soi) afin que le défunt puisse en boire dans l'au-delà et donne le bol à l'aîné du clan du défunt. Cet homme le prend et dit : « Père d'enfants, oncle, cette personne est venue t'accompagner. Bois sa vodka ! »
>
> Le plus vieux parent du défunt énumère les victuailles et les cadeaux ou alors trempe simplement les lèvres, après quoi il verse un peu de vodka sur la poitrine du défunt, et verse le reste dans une vaisselle spéciale. Ensuite, en s'approchant, il régale tous ceux présents avec de la vodka. Puis vient le repas d'enterrement. Ceux qui y assistent doivent manger au moins un petit peu » (Gaer 1991b, 91-104).

Comme pour le rite final précédemment, les lamentations des proches suivent le défunt lors de son voyage vers le cimetière :

> « Devant la maison, tous ceux qui s'approchent peuvent à nouveau dire au revoir au défunt. Les proches pleurent le mort en s'adressant au chef de famille : « Père, nous ne te verrons plus dans ce monde ! Nous t'accompagnons tous ! »
>
> Ensuite les proches distribuent à tous de la vodka. On en boit un peu puis on verse ce qu'il reste dans de la vaisselle pour le mort » (Gaer 1991b, 91-104).

Contrairement à ce qui a été présenté précédemment pour les rites avant 1950, le repas funéraire se déroule principalement au cimetière. Une fois mis en terre, les offrandes sont offertes au défunt via une petite rigole creusée dans le sol à proximité de la tombe. Ce repas est conséquent, à l'image de ceux effectués lors du rite final dans les descriptions précédentes :

> « Entre la tombe et le feu on trace une petite tranchée, en travers de laquelle un bâton est placé. Parfois, un dispositif en forme d'anneau était utilisé. Au milieu du bâton ou au centre du cercle, on versait de l'eau ou une décoction d'orge, et de son, à destination du défunt.
>
> Le repas funéraire est étalé sur une natte tressée près du feu. Non loin, la figure du défunt *lochako* [figure du défunt] est accrochée à un bâton enfoncé dans la terre. Ensuite, on commence à jeter dans le feu le repas, certains aliments sont emballés dans des peaux de poissons. Habituellement, une parente du clan dit : « Père, ce que nous t'apportons, nous le mettons dans le feu. Reçois-le ! » Si la nourriture est bien brûlée, on pense que l'âme du défunt l'a reçue sans regret, « avec un cœur léger ». Les tisons du côté du levant ne doivent pas prendre feu » (Gaer 1991b, 91-104).

Dès les années 1950, Smoljak montre que le rite de fixation de l'âme perd de son ampleur. C'est au contraire à l'enterrement qu'une figuration du défunt sera fabriquée, devant laquelle on présentera les offrandes jusqu'au rite final :

> « Quand le mort est couché dans la maison, on met sur sa poitrine une petite pierre. Après l'enterrement, on enveloppe cette pierre dans des vêtements du mort, gardés à la maison entre 30 et 50 jours. Devant ce paquet, on dépose de la nourriture. Ensuite, ces vêtements sont brûlés, on jette la pierre, les proches fabriquent l'oreiller et le matelas, mais pas la figure de bois, devant lesquels on dépose de la nourriture » (Smoljak 1968).

Smoljak illustre ses données par des photographies prises lors du rite final qu'elle a pu observer à Dada en 1972. Sur ces images, les offrandes sont présentées dans des bols, devant les figures d'esprits :

Figure 2: « La photographie de la défunte[11] *est à la place où dormait la femme pendant sa vie ; on dit que son âme se trouve dans la photographie. Les invités arrivés, ils ont déposé des offrandes et ont nourri l'âme. La photo a été faite avant la séance rituelle qui accompagne la levée du corps de la maison. Le chamane lui demande de ne pas pleurer » (Smoljak 1991, 162)*

[11] Smoljak ne précise pas comment cette photographie a été prise mais on voit sur celle-ci qu'il ne s'agit pas d'un cadavre. D'après mes propres données de terrain, les photographies sont prises avant le décès.

Figure 3: « Sous l'auvent ituon *est placée la poupée* mugdje*, et devant elle, des offrandes de nourriture. Le chamane M. Oninka déplace l'âme de la photographie à la poupée » (Smoljak 1991, 163)*

Dans les descriptions de Gaer, lors du rite de fixation de l'âme, les offrandes seront aussi présentées au défunt au cimetière, dans la rigole creusée à cet effet :

> « Après l'installation de l'âme [dans un support d'esprit], on retourne sur la tombe et on rallume le feu qu'on avait allumé pour le mort. L'ancienne rigole [creusée pendant les funérailles, cette rigole faisait parvenir les boissons au défunt] est creusée à nouveau, et on y verse dedans de la vodka, ou de l'infusion de céréales » (Gaer 1991b, 104-6).

C'est aussi là que le chamane entreprend de discuter avec le défunt pour lui faire accepter les offrandes et l'attente jusqu'à son voyage vers l'au-delà :

> « Le chamane discute du défunt, de ce que les vivants lui doivent et ce que le défunt leur doit. L'âme peut ainsi finir ses affaires commencées durant sa vie. Les demandes de l'âme doivent être satisfaites » (Gaer 1991b, 105).

On constate donc qu'après 1950, des dispositions sont prises dès l'enterrement pour pouvoir continuer les offrandes au défunt à proximité de la tombe. Ce procédé se poursuivra aujourd'hui, alors qu'on n'effectue plus ni le rite de fixation de l'âme (sept jours après la mort), ni celui du voyage vers l'au-delà (le rite final). Ce voyage semble alors être symbolisé par le voyage vers le cimetière, où les proches espèrent qu'il pourra rejoindre le monde des morts seul après l'enterrement.

- *Un rite mensuel pour amadouer le défunt.*

Chaque mois, un rite de moindre ampleur était effectué pour fêter le défunt. Dans l'attente du rite final qui pouvait se tenir trois ans après les funérailles, l'enjeu de ce rite était d'amadouer l'âme du mort pour empêcher qu'elle nuise à ses proches par colère. Ce rite ne nécessitait pas l'intervention du chamane. Des commémorations sont aujourd'hui encore effectuées de façon

régulière : sans besoin de chamane, les proches se rendent au cimetière pour faire des offrandes, ce qui coïncide particulièrement bien avec les pratiques orthodoxes et les pratiques russes populaires.

Dans les descriptions, les figures du défunt y sont les mêmes que celles présentées précédemment. La figure en bois anthropomorphe et l'oreiller ont été fabriqués lors du rite précédent. Depuis, elles sont restées dans la maison du défunt. Ses proches ont déposé quotidiennement de la nourriture et parfois des objets devant ces figures. Une figure en herbe sèche est fabriquée lors de ce rite et détruite à la fin. Comme cela a été vu pour le *nimgan*, la figure en bois anthropomorphe tend à disparaître au fil du temps. En outre, une photographie du défunt est de plus en plus utilisée. On la trouve souvent sur la tombe, sur ou à côté du monument funéraire. Parfois, une photographie du défunt en costume nanaï ou militaire est gardée dans la maison. La photographie est également utilisée en contexte funéraire dans les pratiques russes (voir page 171).

Ce rite mensuel pouvait se faire sans chamane, car il n'y a pas de voyage dans le monde des esprits ni d'âme à chercher. En conséquence, il illustre assez bien ce que peuvent faire les proches en l'absence de chamane. Il a pour enjeu principal d'amadouer le défunt pour éviter sa colère en attendant le rite final. Les proches font ainsi en sorte qu'il n'ait pas envie de sortir de son support et de devenir un fantôme potentiellement dangereux. Pour faire cela, les proches se réunissent et font une fête pour le défunt en lui préparant ses mets favoris et en l'occupant. Dans certains villages, ce rite a été remplacé par les commémorations orthodoxes, lors desquelles des offrandes sont présentées au défunt. Dans ces descriptions, les pratiques orthodoxes semblent se prêter particulièrement bien aux besoins du rite nanaï. Des offrandes sont offertes au défunt, souvent sur sa tombe devant sa photographie. Une bougie est également allumée en remplacement du feu allumé pour faire parvenir les offrandes. Ces éléments sont précisément ceux utilisés par les proches pour amadouer le défunt.

Je présenterai ici les descriptions du rite *djegdji* dans un ordre chronologique, pour mettre en évidence que son enjeu principal est l'offrande au défunt.

Voici la description de Lopatin, recueillie à Sikachi Alyan en 1910 :

> *Djegdi* : Les femmes préparent toute la journée la nourriture et le bois pour la cérémonie. Il s'agit ici de Pukče, femme de Pentuha, l'hôte, de la fille du chamane et des deux femmes de Sergej. Pentuha annonce le début de la cérémonie en fin de journée.

Les deux femmes de Sergej s'activent alors devant le *fania* [la figure-oreiller], en enlevant la couverture et les planches, ne laissant que le matelas et l'oreiller. Pukče et la fille du chamane placent la nourriture dans des plats chinois, puis dans un grand panier en bouleau, en plusieurs couches séparées par du bouleau.

Une fois que tout est prêt, un grand feu est allumé dans le jardin avec le bois collecté exprès. Une natte est placée devant le feu tandis que les participants se réunissent dans la maison.

Sergej place devant le *fania* :

-deux paquets de tabac,

-un paquet de feuilles à rouler,

-des allumettes.

Les femmes lui présentent la nourriture et la placent devant lui. Sergej sert ensuite de la vodka au *fania*, en l'aspergeant. Puis il sert le reste de l'assemblée. La nourriture est emportée dehors et placée devant le feu. Les deux femmes de Sergej prennent l'une l'oreiller, l'autre le matelas et *l'ajami-fonyalko* [figure en bois anthropomorphe], les plaçant devant le feu comme dans la maison. On place devant :

-le panier de nourriture,

- un paquet de tabac,

- deux bouteilles de vodka,

- un pot rempli de vodka.

Les participants vont ensuite s'installer autour du feu. Après un silence, la fille de la chamane offre un verre de vodka à sa mère. La chamane trempe ses doigts dedans et asperge dans le vide autour d'elle en offrande à ses esprits protecteurs, tout en « priant ».

Avec l'aide de sa fille, elle ressert un verre qu'elle présente cette fois à *l'ajami fonyalko* ; elle tient le verre devant la bouche et en jette le contenu ensuite dans le feu. Elle répète ça trois fois. Pendant tout le long, Sergej se tient à genoux les yeux fermés en priant. Sergej sert ensuite de la vodka à chacun en commençant par la chamane ; tous, hormis la chamane, attendent que Sergej boive lui-même en vertu de sa séniorité. Ceci est aussi répété trois fois. La femme chamane demande au *fania* d'être heureux. Une fois la bouteille terminée, on la remplit avec la vodka dans le seau.

> On sert ensuite la nourriture de la même manière, en la présentant d'abord à la figure (*ajami fonyalko*). On sert une bouillie, le riz, deux sortes de haricots, des petits pains et du pain d'épice. Entre chaque prise de nourriture, on sert de l'eau.
>
> La chamane fait ensuite un cigare qu'elle allume et place dans la bouche de *l'ajami-fonyalko*. Les participants jettent alors des feuilles de tabac dans le feu avant de bourrer leur pipe et de fumer. Les femmes aussi fument. On ressert ensuite de la vodka.
>
> Tout le monde s'assoit ensuite autour du *fania* pour le début des lamentations et des pleurs. Ici, la cérémonie ne s'est pas déroulée comme prévu à cause de la présence d'étrangers (seuls les proches sont censés y participer) [mais Lopatin atteste de lamentations à deux autres *Djegdji* ayant pris place dans le village : chez Vassili pour un enfant, et chez Mark pour un mari (la cérémonie ne semble pas avoir été faite chez le mari en question)].
>
> Les femmes jettent ensuite les restes de nourriture dans le feu avec le panier et la vodka. Elles s'occupent du feu jusqu'à ce que ça ne soit plus que des cendres.
>
> Elles transportent le *fania* et *l'ajami-fonyalko* dans la maison, ainsi que tous les objets qu'elles rangent (Lopatin 1960, 160-73).

Une chamane intervient dans le rite décrit par Lopatin. Comme les autres descriptions le montreront, ce n'est pas toujours le cas. Ici, elle semble uniquement s'occuper des libations. Les offrandes constituent l'action principale de ce rite. Elles sont présentées au défunt en étant placées devant lui, dans la bouche ou dans le feu.

À partir de 1950, Smoljak mentionne d'abord le déroulé du rite puis les changements qui semblent le toucher. L'enjeu principal est toujours de nourrir le défunt :

> « Devant la maison ils brûlaient ensuite un feu près duquel ils déposaient les poupées et leurs offrandes. Ceux présents s'asseyaient en cercle sur des nattes, se souvenaient du mort, mangeaient, jetaient dans le feu de la nourriture, versaient sur la terre de l'eau, pour le défunt. Ce rite pouvait être accompli plusieurs années (deux, trois, cinq) » (Smoljak 1980a, 185-90).

Selon Smoljak, dès les années 1970, nourrir le défunt après les rites n'était pas systématique. En fonction du lieu, Smoljak a observé que les offrandes de nourriture étaient tantôt placées devant la figure du défunt tantôt dans le feu. De même, la nourriture était offerte au défunt tantôt à la maison tantôt au cimetière (Smoljak 1991, 100-102). Smoljak note aussi que les figures du défunt ne sont plus utilisées dès les années 1970. Les offrandes peuvent être placées

directement dans le feu, à la maison ou au cimetière. Se débarrasser des figures du défunt anthropomorphes ne semble alors pas poser de problèmes pour continuer à l'amadouer.

Gaer ne mentionne que très rapidement les rites mensuels comme de « petites commémorations » qui ne doivent pas être effectuées à la fin du mois pour que le clan ne s'éteigne pas (Gaer 1991b, 104).

Voici les données que j'ai récoltées à Najhin, Sikachi Alyan et Kondon entre 2011 et 2015 :

> À Sikachi Alyan, les commémorations pour les morts se tiennent selon le calendrier orthodoxe : les troisième, quarantième et quatre-vingt dixième jours après le décès.
>
> Sur les tombes, on place un monument de type russe en pierre souvent avec une photo du défunt. Les Nanaïs de Najhin commémorent les morts une fois par an, le jour de la fête orthodoxe des morts, le sixième jour après la Pâques orthodoxe, généralement en avril. Ils s'y rendent chaque année même s'il n'y a pas eu de mort pendant l'année. Il s'agit d'une fête commémorative appelée *radonitsa* (ru.), entre six et huit jours après Pâques. Ce jour, le prêtre célèbre le rite de *panikhida* (ru.) à l'église et bénit la nourriture pascale[12]. Cette fête des morts n'est pas célébrée uniformément en Russie, mais seulement dans certains endroits (Kremleva et Costa de Beauregard 1997, 148).
>
> Une procession précédée du prêtre portant la croix part ensuite de l'église jusqu'au cimetière. Des œufs et un peu de nourriture sont ensuite déposés sur les tombes. Un repas festif s'ensuit. À Najhin, le père Nikanor n'est souvent pas dans le village au moment de cette célébration. Les habitants se rendent seuls au cimetière. Ils y déposent de la nourriture en grande quantité, devant la photo du défunt généralement incorporée au monument funéraire. Ils font ce rite pour des morts de longues dates. La nourriture déposée sur les tombes peut être comme pour les Russes ou des plats cérémoniels nanaïs (poisson cru avec des herbes, bouillies de céréales) [informations recueillies à Najhin et auprès du père Nikanor].
>
> Plusieurs commémorations sont prévues après la mort d'un individu selon la coutume orthodoxe : trois, neuf et quarante jours, trois mois, six mois, puis un an et trois ans après le décès. Plusieurs jours de commémorations sont également prévus dans le calendrier orthodoxe, notamment autour du carême (avant, pendant et après), aux alentours de Pâques, de la Pentecôte, et en octobre.

[12] Pour les Russes, il s'agit des plats funéraires habituels (mélange de céréales, crêpes, gâteaux, biscuits) ainsi que des œufs parfois peints.

Le rite de *panikhida* est alors accompli. Pour les funérailles, les proches et le prêtre veillent le défunt. Le cercueil est ensuite emmené au cimetière. À la suite de l'enterrement, un festin commémoratif, *pominki* (ru.), est célébré chez les proches du défunt. Dans le cadre des commémorations, une partie de ce rite est renouvelé. Il peut avoir lieu au cimetière sur la tombe ou à l'église, notamment dans le cas de commémorations groupées. Dans ce cas, le rite se fait devant un petit autel commémoratif comprenant un crucifix et un candélabre. Le prêtre réitère les prières et hymnes dits pendant les funérailles, tout en agitant de l'encens. Les proches tiennent des bougies, qu'ils éteignent ou placent dans le candélabre à la fin de la cérémonie. Selon le père Nikanor, prêtre missionnaire orthodoxe chez les Nanaïs, la flamme de la bougie symbolise l'âme. Ce rite peut être fait à l'issue d'un service ou individuellement. On se rend ensuite sur la tombe pour y déposer des objets et de la nourriture. Pour les Nanaïs, il s'agit de nourriture funéraire. Une version abrégée de ce rite, appelée *litia* (ru.), peut être accomplie : il s'agit alors de la fin du rite *panikhida*.

Le père Nikanor célèbre ces deux rites, tantôt *panikhida* tantôt *litia* à Najhin et Sikachi Alyan, en fonction de sa présence.

À Kondon, il est interdit de retourner au cimetière. Les commémorations orthodoxes pour les morts du mois d'avril, qui se déroulent habituellement au cimetière, ne sont pas faites ici. Certaines personnes très âgées gardent des figures d'esprits en tant que figures du mort mais c'est désormais très rare. Selon nos informateurs, tous âgés de moins de quarante ans, le lien est coupé au cimetière systématiquement et les morts ne sont pas commémorés.

D'après mes données, hormis à Kondon, le calendrier des commémorations prévues pour les morts par l'église orthodoxe semble avoir été adopté. Les rites orthodoxes associés à ces dates reproduisent des actions nécessaires aux commémorations mensuelles nanaïes. Des offrandes de nourriture et des prières sont adressées au défunt. Ce rite peut concerner plusieurs âmes. Plusieurs auteurs mentionnent d'ailleurs l'importance des rites funéraires pour les Russes orthodoxes : respecter ces rites permettait d'assurer le devenir de l'âme dans l'au-delà. Ainsi, comme chez les Nanaïs, ne pas les respecter pouvait amener la colère des parents défunts (Kremleva et Costa de Beauregard 1997, 125-26). À Najhin, où le rite annuel de commémoration des morts semble être particulièrement effectué, le père Nikanor associe explicitement la bougie utilisée lors de ce rite à l'âme du défunt. Pour lui, le feu, habituellement allumé pour tous les rites faits pour le défunt pour lui faire parvenir les offrandes, est ici substitué par la bougie. Les commémorations orthodoxes pour les morts peuvent être effectuées sans prêtre. Dans ce cas-là, les proches se rendent sur la tombe du défunt pour y déposer des fleurs, de la nourriture et parfois une bougie. Pour les Nanaïs, on prépare le repas funéraire.

Le rite de commémoration mensuel est le seul rite du cycle des funérailles nanaïes encore effectué après l'enterrement sous une forme adaptée. Comme le montrent ces descriptions, son enjeu principal est d'amadouer le défunt. Depuis les années 1950, on observe que lors de l'enterrement, les offrandes prennent de l'importance, tandis que les autres rites du cycle commencent à ne plus être effectués. Le voyage vers le cimetière devient le symbole du voyage vers l'au-delà pour le défunt. Le repas funéraire est désormais fait au cimetière. Le recours aux pratiques russes populaires et orthodoxes permet aux Nanaïs d'effectuer des libations au cimetière et en l'absence de chamane. Les changements apportés au rite coïncident, comme précédemment, avec le retour au cimetière, après les années 1950. Comme nous le verrons dans l'analyse de la fixation de l'âme (voir page 75), ce retour au cimetière offre la possibilité de confiner le traitement du défunt à un lieu spécifique, hors de la maison.

***

Amadouer le défunt a pour but de l'empêcher de nuire à ses proches. Pour faire cela, le chamane et les proches du défunt l'exhortent à accepter son nouvel état. Ils lui présentent alors de nombreuses libations et établissent un dialogue avec lui. Ces actions permettent d'abord d'apaiser sa colère, mais aussi de lui donner des forces pour son voyage vers l'au-delà. Des commémorations régulières sont effectuées dans le même but. L'analyse des données ethnographiques montre une première transformation des rites dès les années 1940. Dès cette période, tandis que les autres rites du cycle des funérailles nanaïes semblent perdre de leur ampleur, les libations faites lors de l'enterrement deviennent plus importantes et des dispositions sont prises pour faire parvenir les offrandes au défunt au cimetière. Ce processus semble se prolonger aujourd'hui alors que ces commémorations se font désormais par l'intermédiaire des rites orthodoxes et russes populaires.

1.2 Assurer une vie posthume agréable au défunt.

Un autre enjeu des rites funéraires nanaïs accompli par les proches du défunt est de lui garantir une vie posthume agréable. Le monde des morts est pensé à l'identique de celui des vivants. On y retrouve les morts, qui, à l'image des vivants, sont réunis en clan. Ils chassent, pêchent, comme de leur vivant. Selon les données recueillies depuis la seconde moitié du XIX^{e} siècle, tout y est inversé. Il y fait jour quand il fait nuit chez les vivants. C'est pourquoi on habille chaudement le corps du défunt alors que les rites doivent avoir lieu en été ou à l'automne : l'hiver sera installé dans le monde des morts à l'arrivée du défunt (Gaer 1991b). Au début du

XX^{e} siècle, des chamanes confiaient à Šternberg que le monde des morts était sombre, sale, dangereux, que tout y rouillait (Šternberg 1933, 490-92). Pour garantir au défunt une vie posthume agréable, ses proches et leurs invités lui offrent toute sorte de cadeaux en plus des offrandes censées l'amadouer.

Dans cette partie, je montrerai d'abord comment ces cadeaux sont offerts au défunt et leur nature. J'analyserai aussi la démonstration des richesses du défunt qui installent un processus de réciprocité entre les vivants pour les aider eux-mêmes, plus tard, dans leur vie posthume. Finalement, je montrerai qu'à partir des années 1950, la part des cadeaux dans le rite a pris une importance grandissante en même temps que des dispositions ont été prises pour que l'âme se rende seule au monde des morts en l'absence de chamane.

Un des premiers éléments censés assurer le bien-être du défunt est l'habit mortuaire dans lequel il sera enterré. Ce vêtement doit être confectionné par les femmes de l'entourage du défunt. Souvent, il est fabriqué avant la mort, quand la personne atteint un âge avancé. Le cas échéant, il est cousu rapidement et Gaer nous indique même que la brodeuse doit utiliser un point de couture différent (Gaer 1991b). Dans les descriptions du début du XX^{e} siècle, peu d'indications sont données sur la richesse et l'ornementation de ce vêtement mortuaire. En revanche, après 1950, la qualité de ce vêtement est soulignée.

En 1910, Šternberg mentionne ainsi ce vêtement :

> « On apporte une planche et on couche le défunt dessus. On le déshabille en ne gardant que la chemise et les bas. On place les vêtements sur la planche. Si au moment du décès, les vêtements pour le mort n'ont pas été confectionnés, toutes les femmes du village les cousent « pour aider l'âme du défunt » » (Šternberg 1933, 478).

À la même époque, Lopatin mentionne succinctement de « beaux vêtements » :

> « Le corps est habillé de ses beaux vêtements, avec chaussures, chapeau et gants. Le visage est couvert d'un tissu blanc, anciennement une peau de poisson, mais on ne lui ferme pas les yeux » (Lopatin 1960).

À partir de 1950, le costume mortuaire se complexifie. D'après Smoljak, il est désormais constitué d'autres éléments :

> « L'épouse ne peut pas coudre de vêtements mortuaires pour son mari, la mère pour le fils, mais une fille peut le faire pour son père ou sa mère, une sœur pour sa sœur ou frère, etc. Si rien n'a été préparé avant, les vêtements sont alors faits par les connaissances, les voisins.

> Pour le mort, on les fabriquait en coton et parfois en fourrure ou en peau de loutre ou de phoque : une robe fermée à gauche, des pantalons, des jambières, des chaussures, un plastron, des bas, des moufles, des manchettes, un chapeau en coton [ce sont les mêmes habits que les vivants, à l'exception de la robe qui est fermée à droite pour les vivants] » (Smoljak 1980a, 180).

Pour Gaer, quelques années plus tard, ce costume possède de nombreuses broderies :

> « Le plastron funéraire pour le mort est ensuite préparé. Sur ce « collier », des motifs compliqués sont représentés, figurant les intestins de l'homme. […] Les vêtements funéraires ont été préparés en avance. Ce sont des vêtements de tous les jours : bottes, robe, pantalons, jambière, gants, chapeau, plastron, tout ce dont le défunt aura besoin à *buni* [monde des morts]. Pour les femmes, une partie de ces vêtements provient de la dot de mariage. Les gens âgés racontent même qu'une partie de la dot était traditionnellement prévue pour cela. En fonction du mode de vie des groupes, les matériaux dans lesquels sont fabriqués ces vêtements varient : par exemple, les chasseurs de la région de Gorin ont des chaussures en peaux de rennes, les pêcheurs de l'Amour en peau de poisson.
>
> Quand les vêtements sont préparés à l'avance, ils sont cousus de la manière habituelle. Mais si quelqu'un meurt avant que ses vêtements ne soient faits, alors les proches et adultes du village considèrent que c'est leur devoir envers le défunt de lui préparer des vêtements mortuaires. Dans ce cas, ils utilisent un point spécial, le « point vivant ». […] On habille le défunt de ses vêtements en fonction de son âge, de sa situation sociale et de son aisance. Un défunt aisé porte plusieurs robes brodées, des chapeaux onéreux, etc. Par-dessus tous ces vêtements est nouée une ceinture. On recouvre le visage avec quelques morceaux de tissu : en premier une peau de mouton, puis des tissus riches comme de la soie, etc. » (Gaer 1991b, 96).

Comme cette dernière description nous l'indique, une femme a la possibilité de préparer longuement à l'avance ce vêtement mortuaire. S'assurer une vie posthume agréable est donc un enjeu qui se conçoit tôt dans la vie des Nanaïs.

Les proches peuvent faire parvenir ces cadeaux de plusieurs manières. Il y a d'abord les objets que l'on place avec le défunt dans le cercueil. Il y en aura d'autres qui seront cassés sur la tombe au cimetière. Finalement, certains seront brûlés dans le feu des morts. Les objets placés avec le défunt ne sont pas brisés. Il s'agit d'objets du quotidien, souvent propre aux activités du défunt, qui pourront lui être utile.

En 1910, pour Šternberg, il s'agit d'objets de cuisine :

> « On met ensuite le mort dans le cercueil ; on y ajoute trois-quatre couvertures que l'on referme par-dessus. On place un coussin en copeaux sous sa tête, et à côté, une théière, une tasse, plusieurs petites boîtes avec du tabac, des allumettes, du sucre. Après l'avoir enfermé, on lui dit : « J'aide ton âme » » (Šternberg 1933, 478).

Lopatin raconte qu'on place dans la tombe les instruments de chasse pour les hommes et le nécessaire de couture pour les femmes (Lopatin 1960). Plus tard, après les années 1950, Smoljak mentionne les mêmes éléments nécessaires à la vie quotidienne dans le cercueil :

> « Tandis que le mort est à la maison, son visage est recouvert d'un morceau de tissu ; quand on commence à l'habiller, on lui met un nombre impair de morceaux de tissu sur le visage, entre trois et onze. Le morceau du tissu est long, descend presque jusqu'à la ceinture et on l'attache au corps avec un nœud. La robe du mort est fermée avec une ceinture, et sur cette ceinture, on accroche une petite pochette de porridge, une blague à tabac, une pipe, etc. [informations récoltées à Najhin]. […] Le mort est déposé sur une natte, un matelas, et sous la tête des femmes on place le sac avec ses accessoires de couture leur ayant appartenu de leur vivant et un morceau de tissu. On met un bâton avec le mort, mais aussi une soucoupe, un couteau, une hache, une gamelle, une assiette, et pour les femmes, leurs ciseaux » (Smoljak 1980a, 180).

Gaer observe le même type d'objets dans le cercueil :

> « Des objets d'usage quotidien et des vêtements sont placés dans le cercueil. Dans la tombe des hommes, on met : hache, gamelle, couteau, soucoupe ; dans celui des femmes : affaires de travail manuel (sans les ciseaux), aiguilles, fils, morceaux de tissu etc.
>
> Le dernier jour avant l'enterrement, les femmes préparent des provisions pour le mort. On les attache à sa ceinture, ou dans une boîte prévue à cet effet, au même endroit que les pierres et l'amadou » (Gaer 1991b, 99).

Sur la tombe, les objets sont cassés. Il s'agit souvent des skis, arc et flèches, etc. Lopatin parle aussi de pièces de monnaie dessinées et de cônes de papier qui seront brûlés ou détruits en guise de monnaie à utiliser dans l'au-delà. Selon lui, pour un enfant, on place aussi ses jouets. Il mentionne qu'un chasseur verra son chien préféré sacrifié sur sa tombe. Smoljak raconte que c'était effectivement une coutume faite « auparavant ». Pour elle, laisser des objets cassés sur la tombe est justement ce qui permettait, dès les années 1950, de distinguer une tombe nanaïe d'une tombe russe :

> « Cependant, de nombreux éléments des funérailles de l'Amour sont « invisibles à l'œil russe ». Sur les tombes des personnes âgées, près de l'obélisque avec l'étoile à cinq branches, parfois se trouvent un traineau, des skis, des instruments pour fabriquer un filet de pêche, etc. » (Smoljak 1968, 157).

Gaer ajoute que des éléments de la vie quotidienne (« Une théière, des tasses, des assiettes ») sont également cassés et laissés sur la tombe, « en tas ».

D'autres objets sont finalement destinés à être brûlés. Il s'agit principalement de vêtements brodés et de tissus. Ce mode de transmission était le seul utilisé pour les autres rites du cycle des funérailles. En effet, comme il était totalement proscrit de retourner au cimetière, on allumait deux feux lors des rites qui se déroulaient dans le jardin des proches du défunt. Ces feux étaient tous appelés « feu des vivants » et « feu des morts ». Dans les descriptions avant 1950, ces feux étaient allumés lors des rites suivant l'enterrement. Ils accompagnaient la construction d'une tente à deux entrées, nommées *itua*. Cette tente pouvait être construite pour le rite de fixation de l'âme (sept jours après la mort), mais pas obligatoirement. Par contre, elle était toujours érigée pour le rite final. Après 1950, on constate sur les photos de Smoljak une sorte d'auvent fait d'un morceau de tissu maintenu par deux bâtons, mais Smoljak ne mentionne pas la construction de la tente. Pour Šimkevič (en 1890), ces feux étaient disposés de part et d'autre de la tente :

> « À l'entrée et à la sortie, elles [les femmes] allumèrent des feux : le feu, disposés à l'entrée, signifiait la terre, à la sortie, *buni* [monde des morts] » (Šimkevič 1896, 22-33).

Lopatin raconte également la construction de cette tente :

> « Pendant cette pause, les femmes construisent la tente cérémonielle, appelée *itua*. Elle a deux entrées se faisant face, une à l'ouest, vers le monde des morts, et l'autre à l'est, vers le monde des vivants. Elles transportent le *fania* et *l'ajami-fonyalko* [figures du défunt] dans *l'itua* avec cérémonie et le placent sur un tapis. On fait brûler de grands feux, un à chaque entrée de la tente » (Lopatin 1960, 138-47).

Là, encore, un feu correspond aux vivants, et l'autre aux morts.

Dans les rites de moindre ampleur, avant 1950, un seul feu était allumé pour l'enterrement et les rites commémoratifs mensuels. Même dans la description de Smoljak, elle ne mentionne qu'un seul feu. Gaer, elle, parle de deux feux, un « des vivants » et un « des morts ». Le feu « des morts » est toujours celui dans lequel sont jetés les objets du défunt. C'est aussi par-dessus

ce feu que sont jetés les affaires ayant appartenu au défunt que l'on souhaite conserver. Ainsi, ce feu agit comme un passage, qui permet de faire parvenir les objets au défunt.

Contrairement aux offrandes qui sont présentées au défunt lors de chacun des rites du processus funéraire, les cadeaux offerts au défunt sont en moins grande quantité pendant les rites suivant l'enterrement. Par contre, tous les objets destinés à être brûlés, que ce soit pendant l'enterrement ou après, sont exposés à la vue de tous.

Pour Šternberg, dans les années 1910, cette exposition a lieu lors du rite final :

> « Le matin, on étend devant *mukdy* [figure du défunt] des pelisses chinoises coûteuses, des jupes en soie, des tissus en soie. Les objets sont étendus sur le lit ou le lit voisin, et *mukdy* est transporté sur le lit avec eux » (Šternberg 1933, 483-90).

Pour Smoljak, comme pour Gaer, après les années 1950, les vêtements et cadeaux destinés à être brûlés sont exposés dans la rue lors de l'enterrement :

> « Sur la clôture autour de la tombe sont déposés les vêtements destinés à être brûlés, déjà utilisés par le défunt, ou préparés spécialement pour le grand rite. Il s'agit de robes brodées, des chemises, des icônes/images, ou d'affaires achetées dans le magasin du village : des bottes, des sabots, des pantalons, des maillots, des chemises, et affaires semblables » (Smoljak 1968).

> « Le dernier jour, avant de commencer le rite d'enterrement, on étale dans la rue sur un cintre les vêtements et les affaires du mort, préparées pour être brûlées au moment des commémorations ou distribuées aux proches [informations recueillies auprès de Sojgor A.S en 1973] » (Gaer 1991b, 98).

Cette exposition des richesses du défunt contribue à faire reconnaître son statut social chez les vivants, qui sera reproduit chez les morts. Le coût du rite reflète le statut et les richesses du défunt. Les plats préparés, le coût de l'alcool selon la période et les nombreuses offrandes apportées au défunt vont dépendre des possibilités matérielles du défunt et de ses proches. Ce coût contribuait à amadouer le défunt, à l'équiper pour sa vie posthume, à l'envoyer dans les meilleures conditions vers l'au-delà en lui enlevant toute envie de revenir hanter ses proches. Mais le rite offre aussi la possibilité d'exposer les richesses de la famille. Ainsi, comme les rites de mariage que j'analyserai plus bas (voir page 250), les rites funéraires contribuent à montrer le statut social de ceux qui font le rite et du défunt. Cette démonstration de richesse induit également à son tour un certain retour. En effet, le rite permet de démarrer les processus de réciprocité : en recevant les invités dignement, les proches attendent des présents qui seront

offerts au défunt et contribueront à sa vie posthume. La théorie du don de Mauss souligne que le don implique contre-don. La réciprocité « obligatoire » prend des formes multiples, dont le rite, et donne lieu à un contrat qui unit les participants de ces rites entre eux (Mauss 1925, 37). Cette théorie a fait l'objet de certaines critiques, notamment celle de diluer le rite dans l'échange (Itéanu 2004, 335). Les rites funéraires ne rentrent pas dans un processus unique d'échange. D'autres enjeux en sont la clef, notamment la disparition des âmes, le renouvellement du clan ou encore les représentations des âmes, qui dépassent le concept de réciprocité. Cependant, les échanges constituent un élément indéniable de ce rite. Avec les chamanes, ils prenaient place entre les vivants et les morts, sous la forme d'un contrat permettant la circulation des âmes. Ils sont également effectués entre vivants pour contribuer au départ de l'âme. L'exposition et l'utilisation des richesses du défunt et de ses proches permettent donc d'engager le processus de réciprocité, qui fait participer tous les invités au bien-être de l'âme. Cet aspect est particulièrement prégnant dans les funérailles aujourd'hui. C'est aussi un élément important dans les rites funéraires orthodoxes, souvent utilisées aujourd'hui par les Nanaïs : les affaires du défunt sont même distribuées à tous les invités (Kremleva et Costa de Beauregard 1997, 130-40). À mes yeux, la participation commune pour assurer la réciprocité constitue aussi une autre possibilité pour les proches de garantir le départ de l'âme sans chamane.

À ce propos, après 1950, les cadeaux faits au défunt semblent prendre de plus en plus d'ampleur. Dans les descriptions de Smoljak et Gaer, ces cadeaux sont constitués de vêtements, peaux, tissus, etc. Ils serviront au défunt dans sa vie posthume. Avec cela, certaines dispositions sont prises pour permettre au défunt de se rendre seul au monde des morts. Le corps est positionné de telle sorte qu'il peut se relever pour faire le chemin :

> « La tête du défunt est orientée vers l'est pour qu'il soit du côté du couchant quand il se lève, du côté de *buni* [monde des morts]. Après, chaque parent jette sur la tombe une poignée de terre. Les membres extérieurs au clan referment la tombe. Sur la tombe, un jeune arbre est abattu et planté dans le sol tel un bâton symbolisant le lien entre les deux mondes. Le monument de type russe placé sur la tombe est mis au niveau des pieds afin de ne pas empêcher le défunt de se relever » (Gaer 1991b, 102)

Chez d'autres populations de la région, les proches fournissent au défunt des moyens de survivre au chemin qui mène au monde des morts :

> « Chez les Négidals, le défunt est nourri de la même manière que chez les Nanaïs. Sur son vêtement de mort, les genoux et les coudes sont rembourrés : si l'âme, qui se rend seule au

monde des morts, fatigue sur le chemin, elle peut ainsi aller en rampant sur les coudes et genoux » (Smoljak 1991, 100-102).

Auparavant, ce voyage se faisait avec l'aide d'un chamane. Pour le faire, le chamane demandait de l'aide à ses esprits auxiliaires pour retrouver le chemin vers le monde des morts, qu'il était le seul à connaître. Avec ses esprits, il cherchait ainsi la route du haut d'une échelle construite pour l'occasion. Ce moment correspondait également à un temps de divination lors duquel le chamane pouvait aussi répondre à quelques interrogations des proches du défunt. En 1910, Lopatin décrit ainsi ce moment :

> « Le chamane appelle ensuite ses esprits pour leur demander le chemin vers *buni*. Il grimpe sur une échelle plantée à côté de la tente pour y voir la route. À ce moment, les invités peuvent demander au chamane des questions qui n'ont rien à voir avec la cérémonie ou le défunt mais qui concerne le futur ; ils peuvent lui demander : « La neige sera-t-elle profonde cet hiver ? », « L'Amour sera-t-elle gelée bientôt ? », « Y aurait-il beaucoup de saumons ? ». Tout en cherchant la route, le chamane répond aussi à ces questions, dont il trouve les réponses en scrutant l'horizon.
>
> Ensuite, une fois la route trouvée, le chamane se rend dans la tente et s'assoit sur le tapis devant le feu en s'inclinant à terre. Les invités lui redemandent alors avec insistance de faire le voyage. Le chamane bat du tambour et continue d'appeler les esprits, surtout *Bučy* qui doit lui envoyer l'oiseau *Koori* qui l'aidera à revenir de son périple. Le chamane commence une danse frénétique. Pendant ce temps, les assistants préparent une planche devant le feu qui servira de traîneau pour le voyage, placé en direction de l'ouest » (Lopatin 1960).

Dans les années 1950, Lipskij mentionne également la recherche de ce chemin :

> « Il [le chamane] voyage ensuite vers le monde d'en bas, et là-bas, il monte un grand escalier appelé *toro* pour regarder au loin vers l'ouest et trouver le chemin vers le monde des morts » (*Istorija i kul'tura nanajcev: istoriko-ètnografičeskie očerki* 2003).

En 1910, Šternberg décrit le chamane qui déblaie le chemin après l'avoir trouvé du haut de son échelle :

> « Ensuite le chamane monte sur l'échelle et commence à parler sur le mont aux zibelines, regarde vers l'Amour et prédit une bonne chasse, une bonne pêche de poissons cette année, la santé des Goldes [les Nanaïs].

> Quand le chamane se met à descendre l'escalier où il était monté, on lui donne seulement une flèche avec l'extrémité brûlée. En pointant la flèche vers le haut, il lui fait faire le tour pour trouver l'étoile polaire (où sont assis deux mauvais esprits, qui font du mal au défunt ; l'un d'eux est russe). Trouvant celle-ci, il donne une flèche au Golde, qui tire avec l'arc. Il prépare la flèche lentement. Il lance deux flèches vers le haut et seulement la flèche en roseau au bout brûlé en direction de la rivière, vers *buni* (quand le chamane rencontre un obstacle, il chasse le mauvais esprit, alors qu'il semble qu'il chasse dans le ciel) » (Šternberg 1933, 483-90).

Dans les années 1950, Lipskij décrit également le chamane qui dégage la route vers le monde des morts en tirant une flèche : « Pour dégager le chemin, on tire une flèche dont la pointe est de braise vers l'étoile du nord » (*Istorija i kul'tura nanajcev: istoriko-ètnografičeskie očerki* 2003). Les auteurs expliquent l'utilisation de ces flèches comme un moyen de dégager le chemin vers le monde des morts. Cependant, le mythe des Trois Soleils raconte comment le chamane en devenir se débarrasse des soleils excédentaires en tirant dans le ciel (voir page 209). Ce mythe raconte comment le premier chamane nanaï est élu par les esprits pour gérer les premières morts. Il est répété plusieurs fois pendant les rites du cycle des funérailles, comme pour rappeler ce rôle essentiel du « grand » chamane nanaï. L'envoi de flèches dans le ciel est d'ailleurs absent des données à partir de la disparition des chamanes.

Dans les photographies de Smoljak du *Kaza Taori*, on peut observer le chamane en train de déblayer le chemin à l'aide d'un bâton.

Figure 4: « Les proches tiennent la photographie. Le chamane Molo Oninka fait la séance avec son bâton : il « déblaie » pour l'âme le chemin au monde des morts, il cherche le bon chemin » (Smoljak 1991, 162)

Šternberg raconte en 1910 que le chamane se sert de bâtons lors de la mise en scène du voyage vers le monde des morts :

> « En frappant avec sa canne, il ordonne qu'on prépare les provisions et il fait asseoir le *mukdy* [figure du défunt]. On répand de la vodka sur le collet du *mukdy* avant le départ. Derrière le *mukdy* on pose une caisse, dans laquelle sont disposés des œufs pochés avec de la farine et autres provisions ; devant sont placés des rouleaux de vêtements, etc. ; sur eux s'assied le chamane avec son costume complet, avec deux cannes et il commence le chemin » (Šternberg 1933, 483-90)

On peut observer le chamane se servir de son bâton lors du voyage dans les photographies fournies par Smoljak :

Figure 5: « Le chamane va au monde des morts avec l'âme du défunt, se trouvant dans la poupée mugdje *(dans son dos). Dans sa main se trouve le frein pour arrêter le traîneau. Dans le rituel traditionnel, le traîneau n'était pas visible, il était symbolisé par une planche horizontale » (Smoljak 1991, 163)*

Dans les descriptions avant 1950, un bâton est utilisé à de nombreuses reprises. Il y a d'abord le bâton du chamane, qui fait partie de son costume et qu'il a hérité d'un ancêtre chamane. Mais des cannes sont aussi fabriquées et utilisés par les proches pour s'adresser au défunt. Dans les années 1890, Šimkevič raconte :

> « Pendant le temps de la pause, un des Goldes du village alla chercher plusieurs bâtons, avec des découpages en dessin d'écorce, et distribua ces bâtons, comme costume de deuil. Dès ce moment, pour toutes les commémorations, jusqu'à la fin des grandes commémorations, les proches, s'ils avaient affaire au *fania*, devaient marcher et s'appuyer sur ce bâton » (Šimkevič 1896, 22-33).

Quand les invités doivent se rendre dans la tente cérémonielle, Lopatin nous raconte en 1910 qu'ils s'appuient tous sur un bâton, comme le chamane :

> « Le chamane se rhabille, et se sert de son bâton en saule gravé, pour aller à la tente. Tout le monde l'imite en s'appuyant sur un bâton » (Lopatin 1960).

> « Ensuite, le chamane s'appuie sur son bâton pour entrer dans *l'itua* [tente cérémonielle], les clochettes tintant et les disques de métal résonnant alors qu'il se déplace dans son costume cérémoniel. Quand le chamane marche près du *fania* [figure du défunt], il doit s'appuyer sur son bâton. Les proches et les invités se fabriquent des bâtons, et quand il est nécessaire pour eux de se déplacer pendant la cérémonie ils s'appuient toujours sur ces cannes de manière à avoir l'air d'être âgés, boiteux ou handicapés » (Lopatin 1960).

Aucun bâton n'est utilisé pendant les funérailles avant 1950. Dans les descriptions des rites suivant les funérailles, on peut donc penser que le bâton sert tantôt à déblayer le chemin qui mène au monde des morts, tantôt à s'adresser au défunt. À partir de 1950, des bâtons commencent à être utilisés pendant les funérailles. Leur utilisation semble correspondre aux deux situations évoquées ci-dessus.

D'abord, on place dans le cercueil un bâton, à côté du corps du défunt :

> « Le long de la main droite on dépose un bâton afin que l'âme du mort puisse se reposer dessus dans les moments difficiles de son voyage vers *buni* » (Gaer 1991b, 99).

La même observation est faite par Smoljak. À plusieurs reprises, un bâton est aussi utilisé pour faire parvenir de la nourriture au défunt : un bâton est planté en travers d'une rigole creusée près de la tombe. Sur ce bâton peut être accroché un anneau. À deux reprises, Gaer explique que ce bâton sera gardé par une femme proche du défunt pour le nourrir depuis la maison. Le bâton fait alors office de figure du défunt :

> « En partant du cimetière, la femme qui a nourri le défunt prend avec elle l'anneau ou le bâton. Elle s'en servira pour nourrir le défunt entre les prochaines commémorations et les dernières et le jettera dans le feu après le dernier rite » (Gaer 1991b, 104).

Trouver le chemin vers le monde des morts et y emmener l'âme constituaient un enjeu capital des rites funéraires nanaïs. Cette recherche et ce voyage était mis en scène et faisait l'objet du rite final de ce cycle funéraire. Avec la disparition des chamanes, des dispositions semblent avoir été prises pour garantir l'arrivée du défunt au monde des morts sans aide. Des bâtons semblent alors faire office d'intermédiaire avec le défunt et lui permettre de se défendre sur le chemin. Le corps est orienté de façon à trouver le chemin seul. Les offrandes, quant à elle, ont

pris une importance grandissante lors des funérailles afin de garantir une vie posthume confortable au défunt.

***

Le défunt est censé rejoindre le monde des morts où il vivra à l'image des vivants. Ainsi, comme pour ces derniers, il lui faut de quoi se nourrir, se vêtir et se loger. Les proches lui font donc parvenir de nombreux cadeaux pour lui garantir une vie posthume agréable. Ces offrandes sont des objets à usages quotidien, des tissus et des vêtements. Ces cadeaux rentrent également dans un processus de réciprocité entre les vivants garanti par le rite : en participant à l'installation du défunt chez les morts, ils assurent un traitement similaire de la part de leurs proches à leur propre mort. L'analyse des données ethnographiques montre qu'avec la disparition des chamanes, la part des cadeaux lors des funérailles prend de plus en plus d'importance, tandis que des dispositions sont prises pour permettre à l'âme de se rendre seule à *buni* [monde des morts].

1.3 Fixation de l'âme : utilisation de figure du défunt et retour au cimetière.

Fixer l'âme du défunt dans un support représente le troisième enjeu des rites du cycle des funérailles. Cette fixation permet d'éviter que l'âme n'erre et ne hante ses proches. Elle permet aussi et surtout de pouvoir lui présenter des offrandes et les lui faire parvenir. Les histoires d'âmes errantes sont nombreuses et sont considérées comme extrêmement dangereuses. Ainsi, la fabrication de supports et de moyens pour fixer l'âme à un endroit précis constitue un enjeu principal de ces rites. C'était même le but du premier rite après l'enterrement, lors duquel un chamane partait à la recherche de l'âme puis la plaçait dans son support.

Les figures du défunt sont multiples et varient selon les rites et les périodes. Dans les descriptions les plus anciennes (1890) se trouvent *l'ajami-fonyalko*, une figure en bois anthropomorphe. Le *mugdje* est une figuration ponctuelle du défunt fabriquée à partir des vêtements du mort fourrés de paille ou d'herbe sèche. L'oreiller du défunt, également appelé *fania*, est aussi utilisé. On dépose dessus certaines affaires personnelles du défunt. Plus tard, ces figures tendront à disparaître ou à se simplifier. Comme nous allons le voir, la plupart des figures d'esprits anthropomorphes, y compris celles du défunt, ont disparu suite aux diverses vagues de répressions. En outre, les objets rituels utilisés pour faire parvenir les offrandes au

défunt, comme le bâton ou la pierre, sont encore présents, bien qu'un peu transformés. D'autres objets semblent également pouvoir remplir ce rôle. C'est le cas de la broderie dont le rôle symbolique de protection est aujourd'hui valorisé. Dans un premier temps, j'analyserai l'utilisation des figures du défunt pour montrer comment l'âme y est fixée. Cette étude montrera alors que tandis que cette fixation était auparavant réalisée par le chamane, à partir des années 1950, des dispositions sont prises dès l'enterrement pour que l'âme n'erre pas et reste fixée près du corps. L'analyse des figures du défunt montrera aussi que dans leur simplification, les supports sont passés de figuration du défunt à des objets intermédiaires pour faire parvenir les offrandes et les libations au défunt.

Le retour au cimetière était auparavant proscrit. Aujourd'hui, les rites qui concernent le défunt sont *tous* effectués sur la tombe. Dans un deuxième temps, je montrerai donc comment s'effectue ce retour au cimetière. Cette analyse montrera que si les vivants ont désormais la possibilité d'y retourner, l'âme, elle, ne peut en sortir, faisant du cimetière son nouveau lieu de résidence, en remplacement de la maison. Je montrerai finalement que la fixation de l'âme s'accompagne de la rupture du lien entre les vivants et les morts.

- *Les figures d'esprits*

Avant les années 1950, les Nanaïs utilisaient jusqu'à trois figures du défunt distinctes pendant les différents rites du cycle des funérailles.

L'oreiller du défunt était appelé *fanya*, *fania*, *pani*, *pania*, *panyo,* selon les auteurs. Les différentes orthographes proviennent des variations linguistiques d'un village à l'autre, mais possède toutes la racine toungouse *an'an* , « ombre »[13], qui permet de les regrouper sous le même terme, celui qui signifie l'âme du défunt (Shirokogorov 1935, section 72). Tant qu'il y avait un chamane, ce dernier cherchait l'âme pour la placer dans ce support. Avant cela, il vérifiait auprès des proches s'il s'agissait de la bonne âme. La recherche de l'âme faisait l'objet d'un test pour le chamane. Au moment de l'enterrement, certains gestes avaient été effectués par les proches, comme de lui mettre un certain nombre de tissus sur le corps. Lors de la recherche de l'âme les proches se servaient de ces informations pour vérifier que le chamane trouvait la bonne âme. Une fois placée dans son support, le chamane devait encore guérir l'âme qui pouvait s'être blessée lors de son errance (Šimkevič 1896, 22-33; Šternberg 1933, 478 & 483-90; Lopatin 1960, p.138-147 & 160-173).

[13] De nombreux auteurs traduisent le terme *panian* par « ombre » directement, notamment dans les dictionnaires nanaï-russe (Onenko 1989)

Une deuxième figure, appelée tour à tour *mugdae, mukdy,* ou *bogdo,* était une figure transitoire utilisée seulement pendant les rites. Selon le dictionnaire nanaï-russe, *mugdu* ou *mugdeken* signifie *pen'*, soit « souche » (Onenko 1980). Généralement de plus grande taille que la figure anthropomorphe, *ajami fonyalko*, l'âme *fania* était transférée depuis l'oreiller vers cette figure éphémère le temps d'un rite, après quoi elle était détruite, le *fania* ayant réintégré l'oreiller. Avant 1950, on trouve plusieurs descriptions du transfert de l'âme dans cette figure et dans l'oreiller (Šimkevič 1896, 22-33; Šternberg 1933, 478 & 483-90; Lopatin 1960, 138-47 & 160-73).

Après 1950, Smoljak et Gaer décrivent encore la fixation de l'âme du défunt faite par le chamane lors du rite de fixation de l'âme et du rite final (Smoljak 1980a; 1968; Gaer 1991b, 104-6). Gaer raconte comment les proches se servent des gestes secrets qu'ils ont accomplis pendant les funérailles pour tester le chamane et s'assurer qu'il ramène la bonne âme.

À la même période, on constate dans les descriptions des funérailles de Gaer et Smoljak que de nouveaux gestes sont effectués sur le corps du défunt. Ces gestes entravent le corps du défunt et semblent avoir pour but de l'empêcher de se déplacer. En l'absence de chamane, l'âme doit désormais revenir seule à la maison. Dès les descriptions de Šimkevič (1890), les auteurs s'accordent à dire qu'elle peut le faire seule. Ainsi, ces nouveaux gestes (absents des descriptions des funérailles avant 1950) semblent accompagner l'idée du séjour de l'âme près du corps et chercher à la fixer à celui-ci.

Dans les descriptions de Smoljak, ces gestes s'accompagnent de paroles assez explicites :

> « Quand un malade meurt, on lui entoure les mains, afin qu'il ne quitte pas ce monde. Cela est fait par des personnes âgées, qui ne vont déjà plus à la chasse, car le contact avec un mort peut nuire à la chasse. Ils lui chuchotent à l'oreille : « Ne t'en vas pas ! ».
>
> Le mort est allongé sur le sol ou sur une planche (à Najhin), attaché au bord du lit On attache les pieds du défunt et on place en dessous une pierre » (Smoljak 1980a).

Une lumière est justement allumée pendant la veillée mortuaire pour montrer le chemin à l'âme :

> « Dans toutes les maisons des parents proches, on laisse une lampe allumée pendant la nuit pendant sept jours, le temps que l'âme du défunt retrouve son « chemin ». Pendant ces sept jours, l'âme va ailleurs, où le défunt allait de son vivant » (Smoljak 1980a)

Gaer mentionne le même genre de traitement du corps :

> « Après s'être assuré de la mort du défunt, les Nanaïs disposent son corps sur une planche sur la gauche dans la maison, étirent ses mains le long de son corps et attachent ses deux pieds avec une ficelle blanche, en ajoutant au-dessous une pierre afin que le mort ne pousse pas du pied l'âme de ses parents vivants » (Gaer 1991b, 95).

En attachant les pieds du défunt pour éviter que l'âme ne s'en aille et en allumant une lumière pour lui indiquer le chemin, la proximité du corps et de l'âme permet à l'âme de s'installer dans les affaires du défunt que l'on conserve toujours à la maison. Sans chamane, des dispositions semblent donc être prises dès l'enterrement pour fixer l'âme dans le corps, faute de figure d'esprits.

La troisième figure, *l'ajami-fonyalko* est une figure anthropomorphe qui sert d'intermédiaire pour nourrir le *fania* représenté par un oreiller. Son nom semble indiquer « esprit du défunt » : les *ajami* sont de bons esprits, et on reconnaît la racine *fania* dans *fonyalko* (Šimkevič 1896, 22-33; Šternberg 1933, 483-90; Lopatin 1960, 138-47).

À partir des années 1950, pour le rite de fixation de l'âme, Smoljak mentionne une figure en bois anthropomorphe, *pania*, destinataire des offrandes, et un oreiller/matelas accompagné des vêtements du défunt. La figure anthropomorphe n'existe pas dans tous les villages mais semble avoir été remplacé par une petite pierre. Pour Smoljak, emballée dans les vêtements du défunt, cette petite pierre, figure du mort, est totalement « invisible » à l'œil non averti. Smoljak souligne cette « invisibilisation » à propos de la majorité des pratiques funéraires nanaïes contemporaines (Smoljak 1968, 157), ce qui prend tout son sens dans le contexte soviétique où toute forme visible de chamanisme pouvait faire l'objet de répressions. Comme pour les autres rites de ce cycle, avec le temps, ces figures prennent de moins en moins de place, pour devenir très simplifiées. La photographie fait ici son entrée de façon explicite en tant que figure du défunt.

Dans son livre consacré au chamanisme dans la région de l'Amour, Smoljak fournit des photos d'un rituel du *Kasa Taori* [rite final] auquel elle a assisté dans les années 1970. Sur celles-ci, l'âme du défunt est figurée par une photo et par le *mugdje* [poupée anthropomorphe en herbe sèche].

Figure 6: « Les proches fabriquent la poupée mugdje *dans laquelle le chamane va déplacer l'âme » (Smoljak 1991, 162).*

Toujours après les années 1950, dans la description de Gaer, deux nouveaux objets sont utilisés pour nourrir et figurer le défunt : le *lochako,* petit triangle brodé, et une manchette de chasse. Les offrandes sont placées devant ces objets et ils disparaissent à la fin de ce rite. L'utilisation de broderies dans le cadre des rites funéraires nanaïs n'est pas chose nouvelle ; les vêtements brodés du défunt sont déposés avec l'oreiller *fania* dans les descriptions dès 1890. Le *lochako* et la manchette présentent une version réduite en taille de cette figure du défunt. Cependant, c'est la première fois qu'une broderie devient une figuration du défunt. Celle-ci semble devenir également plus discrète par rapport aux figures en bois anthropomorphes sculptées.

Dans les descriptions avant 1950, aucune figure du défunt n'était utilisée pendant l'enterrement. Après cette période, les supports de l'âme commencent à y être fabriqués. Il semble même qu'on multiplie les moyens pour faire parvenir les offrandes au défunt en créant un chemin symbolique entre le corps et les offrandes.

Dans les données de Smoljak, nourrir le défunt commence à être fait par l'intermédiaire d'un objet, ici la bague en néphrite accrochée autour du cou :

> « On pense que le défunt respire : on entoure autour de son cou un fil. À une extrémité du fil, on attache un petit anneau de néphrite que l'on met dans un petit verre. On pense alors que le mort respire par cet anneau » (Smoljak 1980a).

Dans la description du rite de fixation de l'âme par Šimkevič des années 1890, l'auteur parle d'une bague en pierre utilisée par le chamane par laquelle il faisait également parvenir les offrandes :

> « Le chamane, s'appuyant sur le bâton, avec la coiffe, alla à l'endroit des commémorations, où, pendant ce temps, à côté du *fania*, on avait mis une tasse avec de l'eau, on y avait déposé dedans la bague *korima* [bague utilisée pour soigner les maladies de gorge] qu'on avait

attaché au bout libre du chapeau avec les oreillettes du *fania* (sur le *fania* était normalement déposé certains vêtements et objets du défunt, dont son chapeau de chasse si c'était un homme) » (Šimkevič 1896, 22-33).

Dans les années 1950, Lipskij rapporte aussi l'utilisation de la bague clanique lors du rite final. Elle symbolise la communication avec les morts et fait parvenir la nourriture au défunt :

> « On utilise une bague en pierre qui est un attribut nécessaire à la naissance, au mariage et à l'enterrement ; c'est nécessaire pour pouvoir entrer en contact avec les ancêtres. Cette bague est clanique [elle a été transmise par un aïeul chamane et ne peut être utilisé qu'avec les esprits du clan]. […] Le deuxième jour, on attache la bague clanique au *mugdae* [figure du défunt] et on étend les habits du défunt » (*Istorija i kul'tura nanajcev: istoriko-ètnografičeskie očerki* 2003).

Il n'y a pas de figure en bois anthropomorphe dans la description de Lipskij, et la bague semble la remplacer pour faire parvenir les offrandes au défunt.

Dans la description des funérailles de Smoljak, un roseau est également placé avec le corps pour lui permettre d'accéder à la nourriture et aux boissons :

> « On met aussi dans le petit sac [près du corps] une tige de roseau de 8-10 cm, « grâce à laquelle le mort pourra boire au monde des morts » [informations récoltées à Najhin] » (Smoljak 1980a).

Tandis qu'on continue à placer de la nourriture dans le cercueil, le défunt est désormais réceptacle des offrandes. Aucune figure n'est ensuite fabriquée, et on place à côté du corps de quoi lui faire symboliquement parvenir la nourriture.

Dans la description de Gaer, les figures du défunt ont changé. Le *lochako* est un petit objet en bois et en tissus, fabriqué lors des funérailles :

> « […] Une représentation ornée temporaire faisant office de contenant de l'âme du mort, appelée *lochako*. Il a la forme d'un trapèze à quatre côtés. Un morceau de tissu est tendu à l'intérieur du trapèze, dont les ornements en appliqué sont découpés dans du tissu blanc et le fond est noir ou rouge. Sur le bas du trapèze, des crins rouges ou noirs sont brodés ou collés. Une petite boucle est créée dans la partie supérieure afin que le *lochako* soit accroché à une brindille ou une branche pour nourrir l'âme » (Gaer 1991b, 96).

Un bâton sera également trempé dans les aliments, planté à côté de la tombe. Un plastron brodé du défunt permet également de faire parvenir de la nourriture et des boissons au défunt en dehors de la tombe :

> « Le plastron funéraire pour le mort est ensuite préparé. Sur ce « collier », des motifs compliqués sont représentés, figurant les intestins de l'homme. À la fin du motif on coud un cercle de néphrite, auquel on attache un fil assez long pour qu'il sorte de la tombe au cimetière. À travers ce plastron, par le fil, l'âme du mort pourra respirer, boire de l'eau et manger » (Gaer 1991b, 96).

Le petit anneau en néphrite rappelle la bague utilisée dans les descriptions de Šimkevič, Lipskij et Smoljak.

Dans le rite de fixation de l'âme, le *lochako* est accompagnée d'une manchette brodée qui figure le défunt :

> « On met près du *lochako* une manchette de bras droit ornée que le défunt utilisait de son vivant pour symboliser le bras du défunt quand il mange. Après les commémorations du septième jour, le *lochako* et la manchette sont enterrés sur la tombe » (Gaer 1991b, 105).

Smoljak mentionne une manchette d'archer symbolique réalisée lors de l'enterrement et attachée au poignet du défunt :

> « Au poignet droit des hommes on attache un morceau de tissu avec un nœud (d'après Smoljak, dans un passé lointain, un petit brassard d'os protégeait le poignet lorsque l'homme tirait à l'arc) » (Smoljak 1980a).

Le corps du défunt était le réceptacle des offrandes pour l'inhumation, puis était remplacé par une figure. Selon les dernières descriptions, ce corps est désormais le réceptacle unique des offrandes, en l'absence de figures. Des précautions sont donc prises dès l'inhumation pour que la nourriture continue à parvenir au défunt : faire sortir un fil de la tombe, utiliser un bâton planté dans le sol près de la tombe… La disparition des figures du défunt ne signifie donc pas l'arrêt des libations qui lui sont adressé. Ces actions sont néanmoins dorénavant moins visibles. C'est justement à cela que Smoljak attribue ces changements : les libations sont « invisibles » à l'œil russe. Sans chamane pour l'y aider, l'âme doit également revenir seule près du corps. On observe que plusieurs dispositions sont prises pour empêcher l'âme de quitter le corps : attacher les pieds du défunt ou laisser une lumière allumée pendant plusieurs jours. Les proches pourront alors jouer sur la proximité du corps et de l'âme pour fixer cette dernière au cimetière.

- *Le retour au cimetière et la rupture du lien avec le mort.*

Fixer l'âme au corps semble se poursuivre dans la possibilité, après 1950, de retourner au cimetière après l'enterrement. Avant cette période, c'était totalement proscrit ou soumis à des conditions précises. En 1910, Šternberg indique que seule l'épouse du défunt peut se rendre sur la tombe de son mari pendant sept jours, jusqu'à ce que son âme soit placée dans un support (Šternberg 1933, 438). Lopatin indique que seul un proche hanté par le défunt peut y revenir :

> « On ne revient plus sur la tombe à moins que le défunt ne se manifeste trop souvent en rêve. Dans ce cas-là, le proche revient avec un chamane qui attache une corde de la tombe au proche. Avec son bâton, le chamane tranche ensuite la corde en exhortant le mort à laisser son proche seul. Au retour du cimetière, tous les invités se lavent les mains et le visage, et on brûle de l'encens » (Lopatin 1960).

Après les années 1950, Gaer décrit une action similaire :

> « Il arrive qu'après la mort d'un vieux un enfant tombe malade. On dit alors que l'âme du mort étreint et garde avec lui l'âme de celui aimé et qu'il utilise l'âme de l'enfant comme un guide, un bâton. Dans ce cas, on invite un chamane pour faire le rite, pour récupérer l'âme malade. Le chamane accomplit un rite qui consiste à « ouvrir » la tombe [symboliquement] et « attraper » [symboliquement] le *panian*, l'âme du malade » (Gaer 1991b, 102).

Au contraire, après 1950, les rites qui suivent l'enterrement sont désormais réalisés au cimetière. Smoljak parle de repas mensuel sur la tombe :

> « Chaque mois après l'enterrement pendant un an, parfois deux, on fait une commémoration. On allume un feu, on y jette de la nourriture et on verse de l'eau sur la tombe. Là se réunissent les parents proches pour un festin » (Smoljak 1968).

Toujours selon les observations de Smoljak, le rite final, le *Kaza Taori*, se déroule au cimetière :

> « Au coucher du soleil sur la tombe commence un grand festin avec des libations. À la fin, sur les bûches brûlantes, on pose les affaires destinées à être brûlées, et de la nourriture sur la tombe à destination du défunt. Par-dessus on met toutes les affaires qui étaient dans la boîte gardée jusqu'à présent contenant également l'âme du défunt. Quand le feu a brûlé, tous les gens présents jettent dans le feu des petits bouts de ce qu'ils avaient avec eux, de la farine, du gruau, du sucre, etc. » (Smoljak 1968).

Gaer mentionne également à plusieurs reprises que ces rites se déroulent au cimetière, comme ici, le rite de fixation de l'âme :

> « Du côté est de la tombe se tient le *panjo*. Le long du feu, comme lors des funérailles, on étend la nourriture funéraire, des affaires personnelles du défunt, qui vont être brûlées » (Gaer 1991b, 105).

L'emplacement du feu près de la tombe est même réutilisé. C'est également au cimetière que l'on fait un repas devant la tombe. C'est là où le défunt est placé dans le *lochako*, la figure du défunt en tissus. Une petite rigole est creusée à côté de la tombe dans laquelle est placé le bâton figurant le défunt. Il semble donc que la majorité des actions rituelles envers le défunt prennent désormais place au cimetière. En l'absence de chamane, l'âme du défunt ne peut plus être gérée dans un espace prédéfini, sécurisé pour les proches. S'occuper du défunt au cimetière prend alors tout son sens. Auparavant, il était interdit de se rendre au cimetière justement à cause de la présence de l'âme du défunt qui pouvait s'accrocher à son proche. Désormais, les proches peuvent justement jouer de la proximité entre l'âme et le corps pour effectuer les actions rituelles nécessaires au départ du défunt. Ils peuvent aussi limiter l'espace d'action de l'âme en le limitant au cimetière.

Le retour au cimetière apparaît dans les descriptions des rites du cycle des funérailles dès les années 1950. Avant cela, le chamane pouvait placer l'âme du défunt dans un support, et lui permettait de rester à la maison sans danger excessif pour la famille. Cela permettait aux proches d'amadouer le défunt. Sans chamane, l'âme du défunt revient d'elle-même dans ses affaires au bout de sept jours. Le danger inhérent à l'errance de cette âme sans chamane pour la fixer dans un support explique le retour au cimetière, alors que des dispositions sont prises pour attacher l'âme au corps lors de l'enterrement.

Tandis que les proches vont désormais pouvoir se rendre au cimetière, justement pour limiter l'errance de l'âme, d'autres dispositions sont prises pour l'empêcher de quitter ce lieu. Le chemin emprunté pour s'y rendre est aussi effacé afin que l'âme ne retrouve pas le chemin de la maison. Dès la description de Lopatin, dans les années 1910, le corps du défunt est sorti par la fenêtre par les pieds. Cette action est toujours effectuée après 1950 :

> « Les hommes font un trou dans le mur, ou ouvrent la fenêtre pour sortir le corps de la maison pour que le défunt ne puisse pas retrouver le chemin chez lui. Le corps est toujours les pieds en avant » (Gaer 1991b, 101).

Le chemin qui mène au cimetière fait également l'objet d'une attention particulière. Dans un premier temps, les proches doivent emprunter un chemin « nouveau » pour s'y rendre :

> « Pour se rendre au cimetière, le cortège ouvre un nouveau chemin [à travers la forêt] et revient par ce même chemin. Il est interdit de passer par une autre route, pour que les morts ne puissent revenir par le chemin habituel. Les cimetières se trouvent en général presque toujours de l'autre côté de la rivière. La tombe a la forme d'un rectangle. Si un enfant est mort avec un adulte, on fait dans la tombe principale un petit renfoncement surélevé pour y mettre l'enfant. On amène le cercueil par le même chemin emprunté par ceux qui ont creusé la tombe » (Gaer 1991b, 101).

On efface aussi ce chemin après l'enterrement :

> « Après l'enterrement, on quitte le cimetière par le chemin créé pour l'occasion que l'on saupoudre de cendres afin que l'âme du défunt ne retrouve pas la trace des vivants » (Gaer 1991b, 104).

En plus d'empêcher l'âme de revenir dans la maison, certaines descriptions mentionnent une cage construites sur la tombe. Lopatin en parle dès 1910 :

> « Les tombes sont placées dans un cimetière de village, caché, en forêt ou sur des flancs de colline. On construit généralement une sorte de cage entourant la tombe, dans laquelle on place aussi des figures d'esprit » (Lopatin 1960, 70).

Dans les années 1950, Smoljak mentionne également « une clôture de métal ou de bois » (Smoljak 1968), ce qui rappelle aussi les pratiques russes. Empêcher l'âme de sortir du cimetière est aussi renforcé par la rupture du lien entre les vivants et le défunt. Cette partie est accomplie dès les descriptions de 1890, quasiment à chaque rite du cycle des funérailles nanaïes. Šimkevič décrit ainsi cette scène :

> « Quand tout fut brûlé, on tendit par-dessus le feu une longue corde d'herbe, une extrémité courte vers le *fania*, tenue par le chamane, l'autre extrémité, longue, était tenue par tous les proches du défunt ; quand la corde fut tirée le chamane la trancha, lançant la fin qui en restait dans le feu ; la longue extrémité fut tranchée en morceau par les proches, et chacun des morceaux fut jeté en direction de l'ouest [vers le monde des morts], avec le souhait du meilleur pour le défunt. Ce rituel était pour détruire le lien entre le défunt et ses proches » (Šimkevič 1896, 22-33).

Šternberg décrit une scène similaire lors de l'enterrement dans les années 1910 :

> « On pose le mort à terre. On fait venir les plus jeunes personnes ; on donne à chaque enfant une ficelle à tenir dans la main, dont l'extrémité est « tenue » par le mort [la ficelle est accrochée au poignet du défunt], soit par les personnes âgées du clan. Les vieux disent alors : « S'il te plaît, ne le (l'enfant) prend pas avec toi à *buni*, laisse-le à la lumière », et quelqu'un d'autre tranche la ficelle » (Šternberg 1933, 438).

Dans les mêmes années, Lopatin décrit ce rite pour le *nimgan* et le *kaza taori*. Dans les années 1950, Lipskij décrit également la « cérémonie du coupage de corde » lors du *Kaza Taori*. Smoljak décrit une scène identique, mais sans intervention du chamane :

> « Dans la rue près de la maison, on accomplit le rite du coupage de corde : un fil en tissu est attaché au doigt du défunt, dont l'autre bout est tenu par la femme, la fille ou la petite fille du défunt. Un vieux casse le fils avec un bâton en disant : « Va tout seul, ne prends pas les autres avec toi ! » » (Smoljak 1980a).

Gaer relate le même rite effectué au cimetière :

> « Sur la tombe, les proches pleurent, se lamentent. Avant de refermer la tombe, on accomplit le rite qui permet de couper le lien entre les vivants et les morts. Celui qui tient le bout de la ficelle doit vite partir du cimetière et ne pas regarder du côté de la tombe. En premier viennent les proches, et en coupant le fil, ils disent : « N'étreins pas l'âme de ton proche ! Va seul ! » » (Gaer 1991b, 102).

Cette rupture semble être prolongée avec l'orientation du corps vers le monde des morts dans l'espoir qu'il s'y rende seul. Dans la description de Smoljak, le défunt est toujours orienté vers le monde des morts. Tout est fait pour qu'il puisse se relever et y aller seul :

> « La tête était orientée vers l'ouest pour le départ vers le monde des morts ; la pierre tombale de type russe est une coutume plus récente et est placée au-dessus des pieds du défunt afin de ne pas empêcher le défunt de se relever. Chez les Nanaïs de l'amont, la tête est orientée vers l'est, le visage tourné vers l'ouest pour aller droit vers l'ouest en se relevant » (Smoljak 1980a).

Le retour au cimetière décrit dans les versions les plus récentes est absolument proscrit dans les versions précédentes. Ce retour peut s'expliquer par le besoin de limiter le contact avec les âmes des morts au cimetière. Il s'accompagne de la fixation de l'âme au cimetière.

L'analyse des rites du cycle des funérailles nanaïes permet de montrer l'importance que les funérailles en tant que telles ont prise au fil du temps. Cette transformation s'est produite alors

que les autres rites du cycle des funérailles cessaient d'être effectués. Les discours locaux tendent à affirmer que le traitement des défunts chez les Nanaïs n'est aujourd'hui plus pensé comme « traditionnel ». Les éléments visibles de ce traitement ont effectivement disparu. On ne fabrique plus les figures en bois anthropomorphes, parfois à taille humaine, et on ne les garde plus dans la maison sur le lit du défunt. On n'effectue plus un rite de trois jours lors duquel un chamane met en scène des discussions avec le défunt et un voyage périlleux au monde des morts. Cependant, cette analyse a montré que les éléments rituels à la charge des proches du défunt étaient toujours effectués. Le défunt est encore nourri pendant les funérailles et on lui garantit une vie posthume agréable par un grand nombre d'offrandes. Son statut social est encore exhibé, non plus par la tenue d'un rite coûteux, mais par la démonstration de richesses matérielles, notamment des vêtements brodés. Le lien entre les proches et le défunt est encore rompu. On tente également de limiter l'action de l'âme au cimetière en effectuant la plupart des actions rituelles là-bas. En faisant cela, la proximité du corps et de l'âme permet de ne pas faire appel à des figures du défunt pour lui faire parvenir les offrandes. D'autres précautions sont prises pour cela, comme faire sortir un fil de terre à tremper dans la nourriture ou empêcher l'âme de revenir à la maison.

L'abandon des autres rites du cycle des funérailles a coïncidé avec la disparition des chamanes nanaïs. Les aspects visibles de ces pratiques ont fait l'objet de répressions parfois violentes. La simplification du traitement des morts *à la nanaï* semble justement constituer un élément important des transformations apportées aux funérailles aujourd'hui. Les données les plus récentes présentées dans les parties 1.1, 1.2 et 1.3 ont environ trente ans. Comme le montreront mes données, les transformations entamées alors se sont intensifiées. Les changements divergent d'un village à l'autre. Ils démontrent en tous cas la volonté de traiter les âmes des défunts. Le deuxième chapitre montrera l'enjeu de ces traitements, avec la présence d'âmes néfastes causant de nombreux problèmes.

***

Fixer l'âme du défunt à un endroit précis était l'enjeu majeur des rites du cycle des funérailles. Le chamane partait à la recherche de cette âme et la plaçait dans un support. Ces supports étaient des figures anthropomorphes, censées figurer le défunt. Après les années 1950, ces figures semblent s'être simplifiées pour ne servir qu'à faire parvenir les offrandes au défunt. En même temps, dès les funérailles, des dispositions sont prises pour fixer l'âme au corps et l'empêcher d'errer. Ce processus semble se prolonger avec la fixation de l'âme à la tombe. Le cimetière devient alors la nouvelle demeure de l'âme d'où elle ne peut sortir, mais où les proches peuvent dorénavant venir s'en occuper.

1.4 Les funérailles en l'absence de chamane.

Les funérailles nanaïes sont aujourd'hui très proches du rite orthodoxe. Ce rite est désormais le rite principal du traitement de l'âme du défunt. Pour la plupart de mes informateurs, rien dans ce rite ne ressemble à ce qui était fait anciennement. La plupart disent faire les rites « russes ». Cependant, comme le montrera cette analyse, de nombreux éléments perdurent. Les proches continuent à effectuer des libations pour le défunt et tentent de lui assurer une vie posthume agréable. Le lien entre les proches et le défunt est rompu. Les interactions se font toutes au cimetière, limitant ainsi le champ d'action de l'âme.

Ces données ont été recueillies entre 2011 et 2015 dans les villages de Sikachi Alyan, de Najhin et de Kondon. Trois adaptations locales semblent avoir été adoptées en fonction des moyens disponibles.

Sikachi Alyan jouit de la position de village touristique « officielle ». Des pétroglyphes très anciens ont été trouvés sur des rochers sur les rives de la rivière. Le village est pensé comme un lieu d'habitation très ancien des Nanaïs et il tend à développer un aspect visible de la culture nanaïe pensée comme « traditionnelle », dans un but touristique. Les voyageurs sont ainsi accueillis par de supposées grandes figures d'esprits à l'entrée du village ; les maisons sont toutes peintes de volutes nanaïes ; des entreprises privées (re)construisent des villages « préhistoriques » nanaïs dans les jardins des hôtels touristiques. Dans ce village, un aspect visible a été développé autour des funérailles. Les proches du défunt ont commencé à construire des petites maisonnettes sur les tombes, comme cela a pu être noté dans les sources ethnographiques anciennes.

Le père Nikanor a choisi Najhin pour installer sa mission dans le *Nanajskij rajon*. Les rites orthodoxes sont donc majoritairement représentés dans les funérailles de ce village. Les habitants retournent ainsi au cimetière selon le calendrier rituel orthodoxe pour faire des offrandes aux défunts.

Kondon est beaucoup plus isolé que ces deux autres villages. Plusieurs études archéologiques et ethnographiques ont été conduites autour des maisonnettes funéraires retrouvées dans ce village et qui en font sa spécificité ethnographique. Plusieurs histoires locales racontent aussi qu'on envoyait dans ce village des prisonniers russes pendant les années soviétiques. Les murs en ruine de l'ancien kolkhoze de pêche y témoignent aujourd'hui de l'ancienne présence soviétique. Sans accès aux archives, il n'y a bien entendu par de moyens de savoir si les répressions ont été plus violentes ici qu'ailleurs. Cependant, la réputation qui entoure ce village tend à souligner l'importance de ces évènements historiques dans la mémoire collective de ses habitants. Lors des funérailles, à Kondon, les proches mettent tous les objets à destination du défunt sur le cercueil avant de mettre la terre par-dessus, y compris une version réduite des maisonnettes funéraires. Cacher les éléments rituels semble ici être l'enjeu de ces adaptations.

Dans cette partie, je présenterai mes données de terrain en fonction des villages. Je commencerai par Sikachi Alyan, puis parlerai de Najhin et finirai avec Kondon. Ces présentations permettront de mettre en avant les adaptations locales et leur cohérence avec ce qui était fait avant. D'autres données plus succinctes ont été récoltées en Chine chez les Hezhe, les Nanaïs de Chine. Elles seront présentées dans la partie suivante, lorsque seront analysées les interactions religieuses entre Chinois, Mandchous, Nanaïs et Russes.

- *Sikachi Alyan*

À Sikachi Alyan, selon une de mes informatrices, aujourd'hui, après la mort d'un individu, le corps est gardé plusieurs jours dans la maison. Cela permet aux proches de venir le saluer. Le corps est allongé sur le lit ou dans le cercueil si celui-ci a déjà été fabriqué. Il faut absolument nourrir le défunt. Pour le nourrir on trempe un bouton au bout d'un fil dans la nourriture. La nuit, le défunt reste dans la chambre et on pose une couverture sur lui. Dans la journée, on soulève la couverture. Une partie de la nourriture est jetée et le reste est rangé dans une boîte spéciale. Après, pendant les funérailles, on jette cette boîte dans le feu. Ensuite, les proches rassemblent de la vodka dans un récipient, ne la jettent pas mais en servent à tout le monde au cimetière. On considère que plus on mange pendant les funérailles mieux c'est pour le défunt.

C’est pourquoi pendant les funérailles il y a beaucoup d'enfants. On donne des bonbons aux enfants. Plus on donne aux gens, plus le défunt sera nourri.

Pendant la veillée funèbre, le mort est habillé de vêtements qui se ferment sur la gauche. S’il n’en possède pas, on choisit un vêtement qui se ferme au milieu. Sept ou huit morceaux de tissu sont déposés sur le corps. Un morceau de tissu brodé avec le motif représentant le chemin qui mène au monde des morts est placé sous la tête du défunt afin qu’il se rende à *buni* seul. L’animal emblématique du clan peut y être brodé afin que le défunt suive le chemin de son clan. Il peut s’agir d’une représentation de l’arbre des vies claniques (voir page 228), qui permettra au défunt de suivre le chemin de son clan. Il peut également s’agir d’une figuration du chemin qui mène au monde des morts, comme une carte.

Quand quelqu'un meurt, il faut absolument couper le lien entre la vie et la mort. Les proches attachent une corde ou un fil au défunt et toute la famille prend la corde et sort dans la rue. Ils doivent sortir dans la rue sans se retourner. Quand tout le monde est de l'autre côté du portail cette corde est coupée. Ainsi le lien est coupé entre les vivants et le mort. On considère alors qu'il ne trouvera pas le chemin du retour, pour revenir dans notre monde.

Auparavant, le cercueil était sorti non pas par la porte mais par un trou dans le mur qu'on rebouchait ensuite. Tout est fait pour que le défunt ne revienne pas chercher les vivants. Dans la vie posthume, le défunt aura besoin de tout ce dont les vivants ont besoin. C'est pourquoi on coud des petits sachets de couleur blanche, dans lesquels on met de la nourriture, de la farine, du sel, du blé, sucre. On met autour des petites cordes pour fermer. On lui met du tabac et des allumettes s'il fumait, à boire et ses affaires. « On casse ou déchire ses vêtements car la vie d'après c’est un reflet de miroir (à l'envers). Si on le met cassé, il sera entier là-bas » [Svetlana Nikolaevna].

Au cimetière, une maisonnette ou tout au moins un toit est construit sur la tombe afin d’éviter que l’âme ne sorte de la tombe. L’âme est donc clairement enfermée au cimetière. Un monument funéraire de type russe est placé sur la tombe. Avant l’enterrement, chaque personne par ordre d’âge tient un morceau de ficelle relié au corps que l’on tranche afin de couper le lien entre le mort et ses proches à nouveau. Le feu rituel est allumé près de la tombe dans lequel on jette les offrandes destinées au défunt.

Dans le cimetière, on fait sortir de terre un petit fil relié au mort dans le cercueil afin de pouvoir nourrir le mort. Ce petit fil est trempé dans la nourriture ou la boisson. Les proches prennent un tison du feu du cimetière pour le jeter dans le feu de la maison, dans le feu des vivants. Après

l'enterrement, pendant trois ans, on peut attacher un bouton au bout d'une ficelle et le tremper dans la nourriture pour nourrir le mort à la maison. Le mort peut aussi être figuré par un bâton en bois dans la maison et sera brûlé au bout de trois ans. Les personnes âgées présenteront quelques offrandes à ce bâton [informations recueillies en 2011 et en 2013].

Dans cette description, les proches utilisent un bouton au bout d'une ficelle et un petit bâton pour faire parvenir les offrandes au défunt. L'âme est clairement enfermée au cimetière, ce qui empêchera qu'elle ne retourne hanter ses proches. Les actions entreprises par les proches sont similaires aux descriptions précédentes. Le festin doit être copieux pour assurer une vie posthume agréable au défunt. En plus de nourrir celui-ci, cette fête permet de montrer son statut social. Les proches font de nombreuses offrandes au défunt. Ils s'assurent de pouvoir continuer ces offrandes à la maison en utilisant un support qui a déjà fait parvenir les libations au défunt. Ils coupent également le lien avec le défunt à deux reprises et enferment l'âme dans le cimetière.

Ils emportent également un tison du feu du cimetière pour le jeter dans le feu de la maison, comme cela était décrit par Gaer : « *En partant du cimetière, elle [la vieille femme s'occupant du feu des morts] le prend avec elle et le met dans le feu de la maison comme la part du feu des morts* » (Gaer 1991b, 103). Le feu de la maison tient un rôle central dans le foyer nanaï : il n'y en a qu'un par maison et on y jette les offrandes pour les esprits-maîtres de la maison. En se mariant, une femme emporte avec elle de quoi allumer son propre feu dans son nouveau foyer, provenant du foyer de son père. Comme la comparaison entre les rites de mariage et les funérailles le montrera (voir page 260), on assiste ici lors de l'enterrement à une certaine analogie entre la mariée et le défunt : on donne au défunt de quoi allumer son propre feu au monde des morts et en alimentant le feu des vivants avec le feu des morts, on retrouve le même processus que pour le mariage.

La construction d'une maisonnette ou d'un toit au-dessus de la tombe semble accompagner la mise en avant d'une culture visible dans ce village. Ainsi, la présidente de l'Association des Petits Peuples du Nord de la région de Khabarovsk, de l'époque (2013 et 2014), Ljubov' Vladimirovna Passar me conseillait d'aller voir les maisonnettes funéraires de Sikachi Alyan. Selon elle, les habitants de ce village tentaient de faire renaître les anciennes traditions avec ces constructions. Ces constructions donnent un aspect visible aux funérailles nanaïes qui va de pair avec le développement de la culture matérielle visible nanaïe dans ce village.

- *Najhin*

À Najhin, de la nourriture et des cadeaux sont préparés et apportés par les proches pour le défunt. Les proches amènent ces offrandes lors de la veillée funèbre qui dure en général trois jours. Le jour de l'enterrement, on allume un feu soit devant la maison, soit au cimetière, dans lequel on brûle les offrandes de nourriture et d'objets. Les femmes âgées tendent une corde au-dessus du feu, la coupent et la jettent dans le feu afin de couper le lien avec le mort. Pour garder un objet ayant appartenu au défunt, l'objet en question doit être lancé par-dessus le feu et rattrapé par celui désireux de le conserver. G. L. a ainsi conservé la robe brodée de sa mère : une vieille femme lui a envoyé par-dessus le feu lors de l'enterrement de sa mère.

À Najhin, les femmes sont enterrées avec de nombreux tissus, tous ceux qu'elles possèdent de leur vivant. Pour son enterrement, la grand-mère de G. L. a été enterrée dans les années 1960 dans un petit village nanaï qui n'existe plus aujourd'hui ; elle a été enterrée avec tous les tissus chinois en soie qu'elle possédait. Ses proches ont également placé des pièces et des billets de monnaie chinoise et de la vaisselle précieuse.

Une brodeuse peut préparer une ou plusieurs robes en vue de ses funérailles. La grand-mère brodeuse de Baba Klava, une très vieille brodeuse de Najhin, a été enterrée avec de nombreuses robes et tissus. Mais sa petite-fille a pu prendre quelques-unes d'entre elles en se les faisant lancer par-dessus le feu. Elle a également conservé des robes ayant appartenu à ses tantes paternelles brodeuses. Baba Klava elle-même a confectionné une robe pour son propre enterrement. Il s'agit d'une robe de mariée traditionnelle, avec un arbre des vies brodé (Figure 7). Ces vêtements peuvent être montrés et même exhibés, dans des expositions par exemple.

Figure 7: Baba Klava à Troistkoe avec sa robe funéraire [photo A. Dalles, Troistkoe, Juin 2014].

En novembre 2014, peu après mon arrivée dans le village, un vieil homme est décédé à Najhin (je n'ai pas pu aller à l'enterrement car je ne connaissais pas cet homme). Cet homme était considéré comme un « chamane non ouvert », c'est-à-dire un chamane non initié, par les Nanaïs. Il jouissait donc d'un certain prestige, étant considéré comme l'une des dernières personnes à posséder quelques savoirs chamaniques. La veillée funèbre a duré deux jours, puis a été suivie des funérailles. De nombreux invités étaient attendus à la

veillée. Mes informateurs y sont tous allés avec un cadeau pour le défunt, de la nourriture et souvent de l'alcool. Les cadeaux étaient déposés dans le cercueil et sur la tombe.

Le père Nikanor, un prêtre orthodoxe, fait des missions à Najhin depuis 2011. Une église va bientôt être reconstruite dans le village. Lorsqu'il officie pour les rites funéraires, il pratique le rite orthodoxe dans la maison de la culture du village, là où se passent les services en attendant que l'église ne soit construite. Le corps est ensuite emmené au cimetière ; les proches y allument un feu dans lequel ils jettent des objets et de la nourriture amenés pour l'occasion. Ils conservent ensuite une photo du défunt à la maison « comme *seven* [figure d'esprit] ». Pour les commémorations, le père Nikanor effectue également le rite *panikhida* ou *litia*, version abrégée du premier, en dehors des funérailles [informations recueillies auprès du père Nikanor en juin 2014].

Ces rites orthodoxes sont très proches de ce qui est désormais fait chez les Nanaïs. Il y a d'abord la préparation du corps, avec une veillée mortuaire plus ou moins longue. Les vêtements du défunt sont préparés à l'avance. Des outils sont placés dans le cercueil. Le défunt est sorti de la maison les pieds en avant pour qu'il ne retrouve pas le chemin de la maison. On nourrit le défunt à chaque commémoration. Une clôture est construite autour de la tombe (Kremleva et Costa de Beauregard 1997).

En 2015, il n'avait accompli qu'un seul rite funéraire *entièrement* pour un défunt nanaï. À cette occasion, les proches avaient amené la dépouille du défunt à Khabarovsk afin qu'il puisse accomplir ce rite. Habituellement, à la demande des proches, ou lorsqu'il arrive au village après la mort d'un paroissien, il accomplit une des deux commémorations (*panikhida* ou *litia*). Selon ses propres dires, ces commémorations se passent souvent au cimetière. Les Nanaïs allument alors un feu à côté de la tombe, y déposent de la nourriture et des offrandes. Ils amènent parfois la photo du défunt [informations recueillies auprès du père Nikanor].

Dans cette description, de nombreux éléments des rites orthodoxes permettent, même en l'absence du prêtre, de s'occuper des défunts. Les similitudes entre les rites nanaïs et orthodoxes sont nombreuses : la veillée funèbre, au cours de laquelle le défunt est paré de beaux vêtements et préparés au voyage dans l'au-delà ; l'adieu au défunt, fait d'un voyage au cimetière ; un festin donné en l'honneur du défunt, dont les libations lui sont adressées ; et les nombreuses commémorations pendant les années après la mort de l'individu. Il semble donc que les rites orthodoxes permettent à Najhin de perpétrer de nombreux éléments considérés comme nécessaires au bon traitement du défunt. L'utilisation de la photographie est particulièrement

présente à Najhin. Elle l'est aussi dans les funérailles orthodoxes habituelles. Par ailleurs, les proches n'utilisent pas d'autres figures du défunt à qui adresser les offrandes. De même, le retour au cimetière cautionné par les rites orthodoxes permet de limiter les contacts avec le défunt à ce lieu. L'âme y est donc bien enfermée et on n'en emmène aucune figure à la maison.

- *Kondon*

À Kondon, les funérailles durent douze jours, le temps de réunir tous les proches. Un feu est allumé au cimetière. Dans le cercueil, beaucoup d'affaires sont placées avec le défunt : des vêtements, de la nourriture, de l'alcool, des tissus riches. Des habits d'hiver sont nécessaires, ainsi qu'un bâton, pour aider le défunt à s'appuyer dessus lors de son voyage vers le monde des morts. Le corps est recouvert de tissu. Des planches ferment le cercueil. Une petite maison est ensuite placée sur la tombe et le tout est recouvert de terre, enterré. Selon mes informateurs, ces maisonnettes étaient auparavant situées à l'extérieur de la tombe, mais elles sont désormais cachées aux yeux des Russes. On coupe ensuite le lien entre les vivants et le défunt.

Lorsqu'un proche souhaite garder un vêtement ayant appartenu au défunt, il faut en couper un fil. S'il s'agit d'un objet, il faut procéder au coupage de lien, que l'on fait systématiquement à chaque enterrement dans tous les cas. Les parents proches tiennent une extrémité du fil, accroché au corps du défunt, et on tranche le fil.

Les maisonnettes funéraires ont fait l'objet de plusieurs études archéologiques à Kondon. D'après Mal'ceva, ces maisonnettes se situaient à l'écart du village, dans les cimetières. Ceux-ci pouvaient changer d'endroits d'un clan à l'autre. Ces maisonnettes avaient une ouverture orientée vers l'Ouest, vers le monde des morts, et les proches se tenaient du côté Est de la maisons pendant les rites (Mal'ceva 2009, 103-4).

Ces maisonnettes funéraires ont aussi fait l'objet de l'étude de Sem, ethnologue russe qui a étudié les populations de la région dans les années 1950. Selon Sem, Maak, un naturaliste russe qui a effectué des expéditions dans la région de l'Amour dans les années 1850, rapporte l'existence de ces édifices en 1855 dans le village de Sarku :

> « Il y avait là une construction en poutre et fermées de tous les côtés, avec un toit à deux pentes ; deux poutres de la couronne supérieure sortaient de dessous le toit et à leur bout étaient de beaux façonnages ; à l'une et l'autre des pentes du toit étaient fixées des « planches » sculptées, sculptées tout autour. À côté de la tombe étaient accrochés des filets en bois, des traîneaux étaient posés, et des skis étaient couchés, et on voyait d'autres objets dont le défunt avait eu besoin pendant sa vie » (Sem 1973, 95).

Toujours dans les années 1850, Šrenk a pu observer ce même type de maisonnettes chez les Nivkhs et chez les Oultches (Šrenk 1903, 136-45). Il parle ainsi du cas d'un cimetière nivkh en septembre 1854 où quatre ou cinq maisonnettes de ce type avaient été construites dans le cimetière. Selon ses informateurs, elles couvraient les cendres de six enfants, recouverts de six fourrures d'animaux. Ces enfants étaient morts des suites d'une épidémie. Les constructions avaient été faites pour éviter le retour de la contagion (Šrenk 1903, 136-37). D'autres maisonnettes avaient été construites pour de riches Nivkhs. À l'intérieur de ces maisons, les proches déposaient les éléments habituellement déposés dans ou sur la tombe : vêtements, skis, arc, flèches, nourritures… (Šrenk 1903, 137-38). Šrenk fournit plusieurs dessins des maisonnettes qu'il a pu observer (Annexe 5).

La maisonnette funéraire érigée pour un défunt noyé est particulièrement intéressante. Šimkevič et Lopatin ont souligné qu'on tendait généralement une corde entre la rivière et le lieu de sépulture (avec ou sans corps) lors d'une mort par noyade. Sur le dessin de Šrenk (Annexe 5 figure 1), une corde est tendue entre la rive et la maisonnette funéraire. Bien que le rite pour les noyés soit différent de celui pour les morts ordinaires, on voit clairement sur le dessin certains ustensiles utiles au défunt pour sa vie posthume, posé près de l'arbre.

L'enterrement oultche dessiné par Šrenk (Annexe 5 figure 5) fait état de maisonnettes très petites à côté de la sépulture. La maisonnette pour un « riche » Nivkh montre un édifice richement orné, dont on distingue les figures d'esprits d'ours (Annexe 5 figure 3).

Ivanov, cité par Sem, rapporte également l'existence d'une maisonnette funéraire construite sur la tombe d'un membre du clan Samar à Kondon, mort en 1922 :

> « Les murs de chaque côté avaient des planches sculptées, découpées en forme de S et de spirales vaporeuses, le toit était recouvert de morceaux d'écorces, enserrées contre un mince rondin avec une ouverture au niveau de leur extrémité supérieure, au travers de laquelle on passait une mince perche, affermissant au-dessus de l'entrée. Sur le côté de la planche du fronton se profilaient des ornementations de spirales vaporeuses » (Sem 1973, 96-97).

Dans les années 1950, Sem a pu observer les restes de maisonnettes funéraires uniquement à Kondon. Les restes de la construction la plus récente dataient de 1919. En 1956 et en 1959, Sem raconte avoir trouvé quatre maisons tombales richement ornées et sculptées à l'aspect de huttes :

> « Chacune d'entre elles se différenciait dans sa forme artistique tout en partageant de nombreuses similitudes. C'était précisément le type de maisonnettes légères avec des murs

ajourés. Le toit à deux pentes était couvert soit de lattes soit d'écorces. L'avant de l'extrémité basse du toit donnait de loin l'impression de deux spirales en forme de S. Au-dessus du fronton sur un mètre s'élevaient des lambrequins ajourés. Ces lambrequins se trouvaient aussi sur les autres côtés de la maison tombale. Hormis les sculptures, on trouve des représentations de grenouilles, de lézards, de chevaux, et des anses du type de l'Amour » (Sem 1973, 97).

D'après Sem, ces maisonnettes ressemblaient aux habitations des vivants selon l'idée que les morts continuaient à vivre comme les vivants et nécessitaient donc le même type d'habitation. Toutes ces constructions étaient en tous cas richement ornées.

Des constructions de type maisonnettes peuvent être repérées à plusieurs reprises dans les descriptions rituelles mentionnées précédemment. Cependant, les constructions de type *keren*, maisonnettes communes à toute une famille, semblent être désormais associées à Kondon, car c'est dans ce village qu'elles ont pu être observées le plus récemment. Pour Sem, ces maisons sont d'une part associées au clan Samar, clan géographiquement lié à Kondon avec le clan Digor, mais aussi et surtout au statut social des défunts. En 1956 à Kondon, un de ses informateurs lui racontait :

« Les gens riches, les chefs de clan, les chefs de familles aisées et les chamanes étaient enterrés dans des maisons tombales sur le sol et avec l'arrivée des Russes dans le Priamorié [une des régions de l'Extrême-Orient russe], dans les tombes, à l'endroit de l'inhumation, on élevait un *keren* totalement identique, avec une grande quantité de motifs ornementés. Après l'érection d'une telle construction, on embauchait un artisan spécialisé dans les sculptures. C'était seulement sa famille qui le payait, et non tout son clan. Les pêcheurs ou chasseurs pauvres ne pouvaient embaucher de spécialistes, et c'est pourquoi ils installaient au-dessus de la tombe une petite cabane, couverte d'écorce et entouraient la tombe d'une haie » (Sem 1973, 96).

Selon d'autres informateurs de Sem, tout ce qui était nécessaire à la vie quotidienne était conservé dans le *keren* (table, lit, …) (Sem 1973, 95). À partir de ses observations, Sem fournit deux illustrations des maisonnettes funéraires (Annexe 5 figure 6). Une croix chrétienne orthodoxe surmontée d'un petit toit est visible sur cette illustration, devant la maisonnette.

D'après les données de Smoljak, les membres d'un même clan ou d'une même famille étaient enterrés dans le même *keren*. Jusqu'à quinze défunts pouvaient être disposés dans une maisonnette. Les lits comportaient des nattes tressées et d'autres nattes ornées étaient accrochées aux murs. À l'extérieur de la construction, des planches sculptées et ornées de motifs

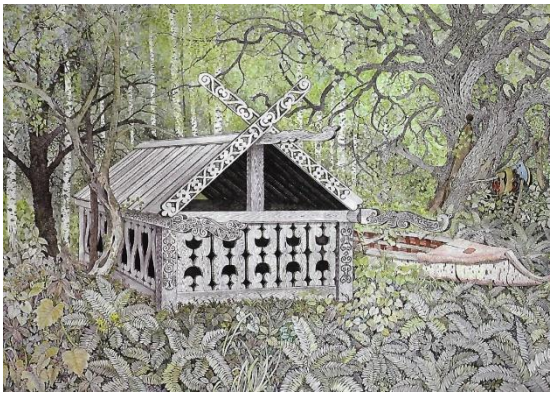
d'animaux étaient placées (sur la construction elle-même). À chaque nouveau défunt déposé dans la maisonnette, une nouvelle planche était déposée (Smoljak 1980a).

Selon ces différentes données, ces maisonnettes n'étaient pas construites pour tous les défunts. Le plus souvent, elles étaient faites pour de riches défunts. Il semble qu'il s'agissait aussi de maisons funéraires communes, où plusieurs défunts pouvaient reposer. Les données de Šrenk sur les maisonnettes funéraires construites pour éviter le retour d'une épidémie meurtrière semblent indiquer la valeur symbolique de telles constructions. À l'intérieur de ces édifices, des objets et de la nourriture nécessaires au défunt pour sa vie posthume étaient déposés (Annexe 5 figure 4).

Genadij Dmitrevich Pavlishin est un artiste et ethnographe très connu chez les Nanaïs pour ses illustrations de contes de la région. En 2012, il a illustré et participé à l'écriture d'un ouvrage consacré aux maisonnettes pour les morts de Kondon, à partir de ses propres observations dans les années 1960. Dans ce livre, Pavlishin dessine six *keren* observé à Kondon, dont cinq figurent ci-dessous.

Figure 9: Premier keren, illustré par Pavlishin. Façade avant (Brodjanskij et Pavlišin 2012, 12) →

Figure 8: Premier keren, illustré par Pavlishin. Façade arrière (Brodjanskij et Pavlišin 2012, 10) ←



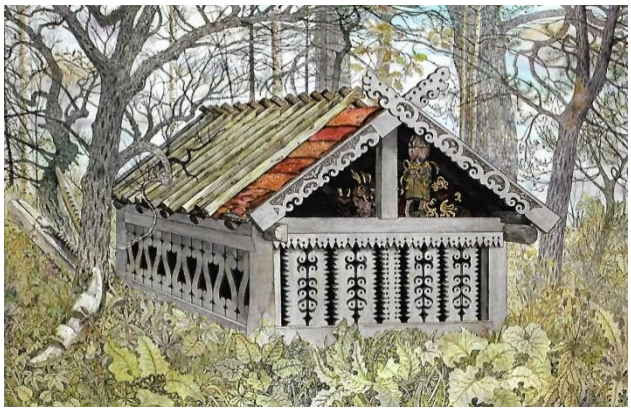
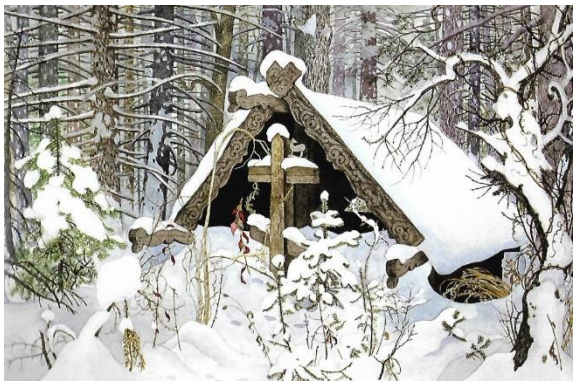


Figure 11: Troisième keren, illustré par Pavlishin (Brodjanskij et Pavlišin 2012, 22) →

Figure 10: Deuxième keren, illustré par Pavlishin (Brodjanskij et Pavlišin 2012, 20) ←

Figure 13: Cinquième keren, illustré par Pavlishin (Brodjanskij et Pavlišin 2012, 25) →

Figure 12: Quatrième keren, illustré par Pavlishin (Brodjanskij et Pavlišin 2012, 23) ←



La première maisonnette possède deux dates gravées sur la façade arrière, 1919 et 1920, accompagnées toutes deux d'une gravure stylisée. La première, au-dessus de la date 1919, se rapproche d'un motif nanaï récurrent. Le motif de type « museau », appelé ainsi pour son association avec une gueule de tigre ou d'ours, également appelé par certains « les yeux nanaïs », représente deux volutes symétriques se faisant face. Ce symbole protecteur se retrouve dans les broderies et est censé protéger le porteur contre les esprits néfastes. La deuxième gravure, plus géométrique, non loin de la date 1920, rappelle également des motifs nanaïs triangulaires généralement associés aux écailles du dragon protecteur. Outre l'utilisation habituellement personnelle de ces motifs protecteurs, l'existence de deux dates gravées rejoint la théorie selon laquelle les *keren* de Kondon étaient des maisonnettes funéraires communes à une même famille (Sem 1973; Gaer 1991b).

La troisième maisonnette est dessinée dans un cimetière, à proximité d'une tombe. Pavlishin précise dans son livre ne pas être certain que le *keren* soit construit sur une tombe dans ce cas-là ou s'il s'agit du *keren* de cette tombe-ci (Brodjanskij et Pavlišin 2012, 14-15). Quoiqu'il en soit, malgré l'absence d'ornementation, la présence de cette maisonnette dans un cimetière en fait une construction funéraire.

La cinquième possède une croix chrétienne orthodoxe devant sa façade, comme Sem l'a illustré sur une autre maisonnette (Annexe 5 figure 6). Cette croix possède également une représentation d'un cervidé sur l'une de ses branches, image que nous retrouverons sur la croix nanaïe créée par le père Nikanor pour la publication de l'évangile selon Saint Luc en nani dont nous parlerons plus bas (voir page 435).

Toutes possèdent de nombreux objets nécessaires à la vie quotidienne (traîneau, outil pour traiter les peaux de poissons, vêtements,) et des figures d'esprits *seven*.

Gaer a pu observer les restes d'une maison funéraire à Kondon dans les années 1980. Elle raconte également qu'un feu pour les morts était allumé non loin de l'entrée de la maisonnette. La femme la plus âgée de la maisonnée ou la récente veuve pouvait aller chaque jour au *keren* pour alimenter le feu mais également pour faire des travaux d'aiguille [informations recueillies auprès de O. F. Samar par Gaer] (Gaer 1991b, 139). Ces informations sont aussi rapportées par Smoljak (Smoljak 1980a).

Chez les Nanaïs, les morts ont été enterrés à partir de la seconde moitié du XIX^{e} siècle, avec l'arrivée des Russes dans la région. Les maisonnettes funéraires ont également commencé à être enterrées, avec le cercueil. Cependant, Smoljak souligne que sur les tombes des populations vivant le long de la rivière Gorin et de ses affluents, précisément la région de Kondon, les proches ont continué à construire une version réduite et éphémère des *keren* : de petites constructions de perches en bois tressées avec un toit à deux pentes, ou simplement une petite tente, ou une petite maison de bois sculptée. Ces pratiques se sont conservées jusque dans les années 1960 (Smoljak 1980a). D'après mes informateurs, la maisonnette est désormais placée dans la tombe, en version réduite, avant qu'elle ne soit refermée. Il semble alors que la pratique des maisonnettes funéraires n'ait pas disparu mais qu'elle est désormais invisible.

Les données présentées ci-dessus illustrent trois adaptations ponctuelles et non normatives des funérailles chez les Nanaïs de la région de l'Amour. Chacune d'entre elles semble être liée à l'histoire du village et des différentes interactions culturelles ou religieuses à l'œuvre. Ainsi, au premier plan de l'utilisation touristique d'éléments culturels considérés comme « nanaïs », Sikachi Alyan reprend dans ses adaptations les aspects visibles des funérailles. Les maisonnettes érigées pour l'occasion resteront comme preuve de l'enterrement pensé comme « traditionnel ». Paradoxalement, ce même élément visible est désormais caché dans les funérailles effectuées à Kondon. Ce village semble accorder une importance accrue aux persécutions des années soviétiques dans la mémoire collective de ses habitants. Finalement, le compromis semble avoir été atteint à Najhin où les pratiques nanaïes et orthodoxes permettent aux funérailles de se débarrasser de la menace des âmes errantes.

Ces données semblent à première vue constituées d'éléments disparates des pratiques nanaïes plus anciennes. Cependant, de nombreux points communs suggèrent les mêmes nécessités face aux défunts. Ceux-ci doivent être nourris et préparés pour un départ dans l'au-delà à l'aide de nombreuses libations. Leur vie posthume doit être assurée de manière agréable par le biais de nombreuses offrandes. Les proches doivent se réunir et ensemble, s'assurer du départ de l'âme du défunt. L'analyse des sources jusque dans les années 1980 a montré qu'avec la disparition

des chamanes, les éléments propres au voyage et au devenir de l'âme avaient disparu. Par contre, les actions entreprises par les proches ont été renforcées et tiennent une place prédominante dans les funérailles. Selon les données que j'ai pu récolter, le même constat peut être établi. Les proches font de nombreuses offrandes au défunt pour son départ. Le retour au cimetière à Najhin avec les rites orthodoxes ou la construction de maisonnettes funéraires à Kondon (cachées) ou Sikachi Alyan (visibles) attestent de la volonté de limiter les déplacements du défunt au cimetière.

***

Les changements apportés aux rites funéraires ne peuvent pas être considérés comme le simple résultat de la rupture apportée par l'arrivée des Russes dans la région. L'inhumation forcée des corps, les répressions religieuses contre toutes formes visibles du chamanisme, et la russification du mode de vie ont certes laissé leurs traces dans la mémoire collective des Nanaïs. Cependant, la persistance de nombreuses pratiques liées aux âmes des morts atteste d'une continuité construite au fil des interactions culturelles et religieuses. Ainsi, comme les rites mandchous ou chinois auparavant, les rites funéraires orthodoxes permettent une adaptation et une interprétation contemporaine des funérailles tout à fait cohérentes au vu de l'analyse des rites pré soviétiques dans la région. De même, l'usage de la photographie s'accorde avec l'utilisation des moyens de mise en mémoire moderne occidentaux et russes, tout en offrant une alternative à la création (et la conservation) problématique des figures du défunt.

1.5 Les transformations des funérailles nanaïes : la continuité des interactions culturelles et religieuses pour gérer les âmes.

Beaucoup de mes informateurs nanaïs disent ne plus effectuer les rites funéraires pensés comme « traditionnels ». En Chine, chez les Hezhe, le même constat est établi. Mais, l'analyse diachronique des rites funéraires entre 1850 et 2015 a pu montrer la persistance de nombreux éléments anciens dans les rites contemporains. Cette étude a aussi souligné le recours à d'autres formes rituelles, notamment les rites orthodoxes, au fil de l'histoire de la région. Les interactions religieuses et culturelles y prennent des formes variées. Parfois, ces formes sont considérées comme uniquement « nanaïes » ou « hezhe ». C'est le cas par exemple des mauvais esprits chamaniques, les *amban*, dont le nom est également celui des anciens officiers mandchous (Dahpon 2008). C'est également le cas du conte emblématique nanaï des « Trois

Soleils », qui rappelle le non moins ancien mythe chinois de l'Archer Yu et des Dix Soleils (voir page 209). Les sources les plus anciennes attestent d'échanges commerciaux importants entre les différentes populations de la région, ce qui se retrouve clairement dans l'iconographie locale. Ainsi, par exemple, le dragon protecteur nanaï fait écho au dragon chinois.

Dans le cadre des rites funéraires, la comparaison avec les rites orthodoxes, chinois et mandchous à laquelle je vais procéder met en évidence des similitudes importantes. Elles se situent au niveau des représentations : l'âme du défunt doit être gérée pour pouvoir partir dans l'au-delà et on lui attribue une volonté propre. Les actions rituelles sont également proches : on brûle des objets pour les faire parvenir au défunt et on effectue un grand nombre de libations. L'utilisation de ces rites non nanaïs montre donc une cohérence des pratiques permettant de traiter les défunts dans des circonstances changeantes. Les rites ainsi utilisés subissent à leur tour des transformations significatives, qui traduisent une réappropriation autochtone des modes de représentations. Le feu allumé au cimetière comme moyen de transmission des offrandes supplante ainsi la bougie allumée pour symboliser l'âme du défunt chez les orthodoxes.

La perception des changements religieux chez les Nanaïs, surtout du point de vue émique, tend à privilégier une vision reposant sur la domination des Nanaïs par les différents groupes venus dans la région. Les Nanaïs se seraient alors vu imposer de nouvelles formes rituelles, idée qui contribue au développement de la perception de « perte de culture », très central dans les discours locaux. Cependant, l'analyse des interactions religieuses dans le cadre des rites funéraires nanaïs traduit au contraire une forme de réappropriation autochtone. Celle-ci permet aux Nanaïs de continuer à gérer leurs morts (physiquement et symboliquement) comme le nécessitaient les rites dits « traditionnels ». Dans un premier temps, je présenterai les rites orthodoxes, chinois et mandchous. La mise en évidence des similitudes et des transformations apportées par les Nanaïs feront ressortir les formes de réappropriations autochtones. Finalement, cela permettra d'identifier les points principaux des adaptations des funérailles nanaïes. Dans le chapitre 2, la question sera alors de comprendre pourquoi ces adaptations ne fonctionnent pas toujours pour les Nanaïs qui se disent hantés par leurs morts.

- *Les rites funéraires mandchous*

Les descriptions des funérailles mandchoues permettent de mettre en avant un certain nombre de similitudes avec les pratiques nanaïes. Il est difficile de proposer une vision globale du chamanisme dit mandchou notamment à cause de l'étendue (historique et géographique) de

l'implantation du groupe. On en retrouve des pratiques en Mongolie, en Sibérie, en Chine, en Corée. Certaines formes du chamanisme dit mandchou ont graduellement été institutionnalisées au XVII^{e} siècle, à la suite de la conquête de la Chine. On distingue alors deux formes de pratiques, à laquelle certains auteurs ajoutent une troisième, plus rare : le chamanisme impérial, domestique et primitif. Le premier correspond à celui le plus institutionnalisé, établi dans des livres, ayant pour but d'harmoniser les pratiques typiquement mandchoues, par opposition aux pratiques Han. Le chamanisme domestique, qui nous intéresse plus particulièrement ici, est défini par les rites domestiques et présentent de nombreuses similitudes avec le chamanisme nanaï. Ainsi, de nombreux termes mandchous peuvent être retrouvés dans le vocabulaire chamanique nanaï[14] : *enduri* (« divinité »), *mafa* (« chef, esprit-maître »), *amban* (officier). Des cochons sont sacrifiés lors des rites, comme c'était le cas dans les descriptions les plus anciennes des rites nanaïs. Les morts font l'objet d'un traitement particulier, et semble localisé du côté Ouest, au monde des morts (Eliott 2001, 235-41). Assez proche de l'arbre des vies nanaïs, un arbre permettait de faire le lien entre les trois sphères du monde : le monde céleste, des esprits, le monde du milieu, des humains, et le monde d'en-dessous, des morts (Sweeten 2006, 83). Plus rare, dans le chamanisme dit « primitif », le chamane devait rentrer en contact avec les esprits chamaniques pour mener les rituels (Eliott 2001, 239).

Le terme *chamane*, utilisé par les Mandchous, est un terme toungouse. Comme le montre la pluralité des pratiques chamaniques mandchoues, les interactions religieuses entre les Mandchous et les populations avoisinantes sont multiples. On ne peut pas affirmer que les pratiques mandchoues ont été imposées et ont transformé les pratiques nanaïes. Au contraire, plusieurs auteurs soulignent que les disparités régionales dans les pratiques mandchoues suggèrent l'inverse. Ainsi, la place centrale du *kang* chez les Han, plateforme chauffée qui sert de lit dans tout le nord de la Chine, a influencé le déroulé des rites funéraires mandchous (Kutcher 1999, 88). Le *kang* situé à l'ouest de la maison étant placé sous l'autel dédié aux ancêtres, le corps du défunt ne pouvait y être déposé le temps de la veillée mortuaire (Shi 1996, 224). La pratique du chamanisme dit « primitif » serait l'influence des populations toungouses. Les données de Shirokogorov sur les Mandchous font souvent état des pratiques des populations toungouses avoisinantes.

Les funérailles mandchoues semblent être assez variées et certains auteurs soulignent qu'on ne peut parler de pratiques strictement mandchoues (Kutcher 1999, 88). Telles qu'elles sont

[14] La langue des Nanaïs, le *nani*, fait partie du sous-groupe méridional du groupe linguistique des toungouso-mandchous de la famille des langues altaïques

présentées par Shirokogorov, elles sont extrêmement proches des descriptions pré soviétiques nanaïes, et les descriptions concernent aussi bien les Mandchous du Nord Est de la Chine que les Toungouses (les populations autochtones étudiées par Shirokogorov).

À la mort d'un individu, après avoir étendu un tissu dans la maison, on recouvre le corps de morceaux de tissus, de peau ou de bois. On dépose le corps sur des planches. La tête est orientée vers l'ouest, et les pieds vers l'est. Le corps est habillé de vêtements somptueux et de peaux. Plusieurs robes sont superposées, jusqu'à neuf. Ces vêtements sont préparés à l'avance chez les personnes âgées. Les ficelles ne sont pas nouées et les boutons ne sont pas fermés. La couleur des vêtements est le gris. On rase le crâne du défunt en ne laissant qu'une natte. On recouvre le visage d'un morceau de papier. Les bras sont placés le long du corps et les jambes sont attachées avec une ficelle ou un morceau de tissu.

De la nourriture, une pipe et du tabac sont placés près du corps, voire sur sa poitrine. On place également une tête de cochon près de la tête du défunt ainsi qu'une lampe à huile qui ne doit pas être éteinte. Les proches doivent veiller le corps constamment, le pleurer et changer la nourriture qui lui est offerte. Les restes sont jetés dans un feu ou mangés. On place de l'argent en pièces ou en papier dans des petits sacs, contenant aussi une inscription de la date, lieu et heure. Cet argent est brûlé dans un feu aux pieds du défunt.

Le corps est ensuite mis dans le cercueil et gardé jusqu'à ce que les proches puissent être tous présents pour l'inhumation. Le cercueil est fermé avec un petit toit à double pente. Il est déposé directement à terre et recouvert de terre, de manière à former un monticule. La taille du monticule peut varier en fonction de l'importance du défunt (Shirokogorov 1935).

Selon d'autres données, chez les Mandchous, le corps était conservé dans l'est de la maison et sorti par une fenêtre. L'inhumation prenait place dans les jours qui suivaient la mort de l'individu, en fonction de son statut social et des invités. La crémation était anciennement préférée mais a généralement été abandonnée au XVII^{e} siècle (Standaert 2008, 23-25; Kutcher 1999, 90). La coupe de cheveux semble jouer un rôle important dans le port du deuil chez les Mandchous. Pour les hommes, la tresse devait être coupée à une longueur stipulée par la relation au défunt (Kutcher 1999, 89).

Après les funérailles, un autel était conservé à l'ouest de la maison sur lequel reposaient des portraits des ancêtres ainsi qu'une généalogie. Ces portraits étaient utilisés lors des rites (Eliott 2001, 239).

Plusieurs éléments peuvent clairement être associés aux pratiques nanaïes : la veillée mortuaire, habiller le corps de vêtements somptueux, sortir le corps par la fenêtre pour éviter qu'il ne retrouve le chemin de la maison, attacher ses pieds pour éviter qu'il ne se relève. D'autres éléments, présents dans les descriptions jusqu'aux années 1930, semblent avoir disparu avec l'impact grandissant de la présence russe. C'est le cas du sacrifice de cochon par exemple. C'est aussi le cas de la coupe de cheveux en signe de deuil. Tandis que le feu demeure un élément central des funérailles nanaïes, on n'y brûle plus de monnaie. Il semble alors que ces éléments aient disparu en même temps que la présence sino-mandchoue dans la région. Les transformations apportées aux rites funéraires nanaïs semblent être donc se faire au gré des interactions culturelles à l'œuvre, tout en gardant une sorte de socle commun de pratiques et de représentations des âmes.

- *Les rites funéraires chinois*

En Russie, les funérailles ont été adaptées localement. Les rites orthodoxes permettent de perpétuer les pratiques de commémorations en vue d'amadouer les âmes des morts pour qu'elles ne hantent pas les vivants. En Chine, les pratiques funéraires hezhe semblent s'accommoder des pratiques chinoises. De part et d'autre peut se retrouver l'importance de préparer le défunt à sa vie posthume et de le délimiter à un espace propre.

À Jiejinkou, en Chine, A. Dumont et moi-même avons observé des tombes à l'écart de ce village hezhe, sur une colline. Ces tombes étaient situées au bord de la route, de l'autre côté d'un fossé. Pour y accéder, trois rondins de bois étaient déposés par-dessus le fossé, un peu en dessous du lieu de sépulture (Figure 16).

Deux tombes peu profondes étaient à proximité de la route, très visibles (Figure 14 et Figure 15). Devant chacune, une stèle se tenait, comportant le nom du défunt. Devant cette stèle, des traces de feu pouvaient être observées.

Selon notre informateur, les membres d'une même lignée sont enterrés au même endroit. Des objets sont placés à côté de la tombe pour « amadouer » le défunt et s'assurer qu'il ne fasse pas de mal aux vivants. Ces objets sont, entre autres, des broderies de volutes hezhe. Les volutes hezhe sont des versions extrêmement simplifiées des volutes nanaïes ; au vu de leur construction en spirales en symétrie inversée, il est possible qu'il s'agisse d'une version stylisée du motif de type « museau ». Selon ce même informateur, les âmes partent d'elle-même au monde des morts [Sun, informations récoltées à Jiejinkou, octobre 2015].

Figure 14: Tombes en retrait du village de Jiejinkou, Chine. Au deuxième plan, derrière les arbres, une troisième stèle est observable [Photo A. Dalles, Jiejenkou, Chine, Octobre 2015].

Figure 15: Tombes sur le bord de la route à Jiejinkou, Chine. Des traces de feu sont visibles devant la première stèle [Photo A. Dalles, Jiejinkou, Chine, Octobre 2015].

Figure 16: Accès au lieu de sépulture en bord de route [Photo A. Dalles, Jiejinkou, Chine, Octobre 2015].

Ayant subi des transformations importantes depuis 1912, lors de la chute du régime impérial (Goossaert et Fang 2008), les pratiques funéraires chinoises semblent posséder de nombreuses similarités avec celles de la région de l'Amour. Les rites du cycle des funérailles chinois anciens font partie des rituels familiaux, régis par des pratiques confucianistes. Hormis les grandes différences régionales (Sutton 2007), certaines des étapes de ces rites sont ainsi présentées par Goossaert et Fang :

> « L'annonce de la mort au dieu du sol et le rappel de l'âme, la préparation du corps dans la maison du défunt, la mise en bière, les sacrifices au défunt, la consécration de la tablette funéraire (où les âmes éthérées sont transposées), la procession apportant le cercueil à la tombe et l'inhumation, le retour à la maison, puis les sacrifices commémoratifs à la tablette funéraire » (Goossaert et Fang 2008, 53).

Certains autres aspects méritent d'être mentionnés : l'âme du défunt est emmenée vers le ciel une fois lavée, habillée, nourrie et instruite ; les funérailles font l'objet d'un rite coûteux de plusieurs jours ; par l'intermédiaire d'un médium, le défunt peut échanger une dernière fois avec ses proches. La démonstration du statut social, le paiement des dettes du défunt, les règles d'hospitalité et la possibilité de réparer les torts causés au défunt de son vivant sont également

au cœur de ces rites. Goossaert et Fang mentionnent finalement la place récente de la photographie aujourd'hui en lieu et place des anciennes tablettes funéraires sur l'autel familial, gardées à la maison (Goossaert et Fang 2008, 64).

Après 1912, et plus particulièrement dans les années 1930 et 1940, les lieux de sépultures par lignage, les sacrifices et les banquets font face à des réformes politiques. Celles-ci visent à promouvoir des cimetières communs et la crémation dans le but d'éradiquer la « superstition » dont font partie les rites familiaux. Cependant, les résultats de ces réformes ne sont pas homogènes et les pratiques plus anciennes semblent perdurer dans les campagnes (Goossaert et Fang 2008, 55-57). La modification des pratiques apportée par le Parti Communiste chinois dès les années 1950, visant à amoindrir le rôle de la filiation et de la famille dans les funérailles, rendait le *danwei* (unité de travail) responsable des funérailles. Dès la fin des années 1970, avec la décollectivisation des campagnes, ce rôle a été repris par les familles rurales qui n'avaient alors plus de *danwei* (Goossaert et Fang 2008, 57-58). Dans les campagnes, à cette période, les enterrements ont à nouveau lieu. On procède même à une nouvelle inhumation des corps ou des cendres de personnes dont les tombes ont été profanées pendant les périodes de répression (Goossaert et Fang 2008, 59). Aujourd'hui, la crémation est théoriquement imposée et les cimetières de lignage censés être détruits, au gré des gouvernements provinciaux (Goossaert et Fang 2008, 60). En 2008, le taux de crémation dans les campagnes était estimé à 30%. Depuis 1997, les « minorités ethniques »[15] ne sont pas soumises à l'obligation de crémation (Goossaert et Fang 2008, 61). Les pratiques funéraires dites « traditionnelles » aujourd'hui en Chine démontrent une certaine continuité avec les pratiques antérieures mais aussi des innovations récentes liées aux apports nationalistes puis communistes (Goossaert et Fang 2008, 63).

Les Hezhe n'ont plus de chamanes dits « traditionnels » depuis longtemps. Aujourd'hui, quelques individus sont appelés chamanes et font des rites publics. Les similitudes entre les rites funéraires chinois et hezhe peuvent laisser penser que la disparition des chamanes hezhe a pu correspondre à la disparition des médiums chinois pour ces rites. La persistance des enterrements par lignage dans la région, ainsi que des pratiques en elles-mêmes (tombes peu profondes, stèles, feu à offrandes), souligne le poids symbolique de ces rites, mais également l'adéquation entre les représentations des Hezhe et de la population dominante chinoise. Cette cohérence se retrouve également dans l'aspect visible de la culture hezhe, notamment dans l'utilisation artistique des peaux de poissons ou encore du symbole du poisson, porte-chance

[15] La Chine reconnait officiellement 55 « minorités ethniques ».

chinois (voir page 293). Le traitement chinois des défunts, lié à la place des ancêtres et de la filiation, semble être adopté par les Hezhe tel que nous avons pu le voir à Jiejinkou. À cela s'ajoute quelques éléments permettant d'identifier le défunt comme hezhe, notamment les volutes brodées.

- *Les rites funéraires orthodoxes*

Du côté russe, les enterrements dits « traditionnels » sont issus des rites orthodoxes, mais également de pratiques locales, rurales, liées aux représentations des défunts (Kremleva et Costa de Beauregard 1997). Selon ces coutumes, les étapes principales après la mort d'un individu sont la préparation du corps, la levée du corps et son enterrement, le repas festif, qui se transforment en rite commémoratif.

Le corps est d'abord lavé soigneusement dans la maison. Tout ce qui a servi au nettoyage est ensuite détruit ou mis dans le cercueil. Le défunt est habillé de beaux vêtements, souvent préparés à l'avance. Il peut s'agir de la robe nuptiale, gardée depuis le mariage. Le vêtement ne doit pas être un vêtement ordinaire et on ne ferme ni les boutons ni les lacets. Le défunt est ensuite placé sur un banc dans la maison. On allume des bougies ou lampes à côté d'icônes devant lesquelles on vient prier. La veillée mortuaire dure trois jours. Un proche doit obligatoirement rester auprès du défunt. De la nourriture et des boissons sont placées près du défunt ou des icônes. Si la famille est modeste, les proches et voisins apportent quelque chose pour aider (de l'huile à brûler, de la nourriture, etc.) (Kremleva et Costa de Beauregard 1997, 127-34).

Dans le cercueil, le corps était déposé sur des copeaux ou de la paille. Aujourd'hui, ce sont souvent des cercueils peints et calfeutrés. On peut placer avec le corps des objets de la profession du défunt : du fil et une aiguille pour une couturière par exemple. On y place également des objets nécessaires pour la vie posthume, pipe à tabac, herbes sèches pour le bain à vapeur, etc. Le cercueil est sorti les pieds en avant pour éviter que le défunt ne retrouve le chemin de la maison. On l'emmène à l'église où les rites orthodoxes sont effectués (Kremleva et Costa de Beauregard 1997, 135).

À la mort d'un individu, le rite orthodoxe veut que l'on accomplisse le premier *Panikhida*, soit le service au départ de l'âme du corps. Ensuite, le corps est lavé et habillé avant d'être placé dans le cercueil. Le corps est recouvert d'un long voile blanc, et les proches tiennent des bougies le temps des commémorations. Le temps de la veillée mortuaire, des prières sont lues au-dessus du défunt.

Pour les funérailles, une croix est placée dans la main du défunt et des morceaux de papiers sur lesquels sont notés des prières sont placés sur ou à proximité de son visage. Avant que le cercueil ne soit fermé, les proches s'adressent au défunt pour lui dire adieu et le prêtre peut arroser le corps d'eau bénite et de terre. Au cimetière, le cercueil est enterré par tous les proches, qui jettent un peu de terre sur le cercueil. Une petite clôture est généralement construite autour de la tombe et un monument funéraire ou une croix, est placée dessus.

Après les funérailles, un repas funéraire festif, *pominki*, prend place. Selon la région et la coutume, ce repas peut se tenir à l'église, à la maison ou au cimetière. Ce repas est riche et est parfois constitué de plats spéciaux, notamment de bouillies de céréales et de baies. C'est aussi à ce moment-là ou lors du repas funéraire des quarante jours que l'on distribue les effets personnels du défunt. Les invités ont pour habitude d'offrir du tissu ou des mouchoirs aux proches du défunts (Kremleva et Costa de Beauregard 1997, 139-40).

Après les funérailles, plusieurs commémorations sont prévues dans le calendrier orthodoxe. Le neuvième et quarantième jour suivant la mort, les proches font un repas dit commémoratif. Plusieurs moments dans l'année sont dévoués aux morts, comme *radonitsa*, entre six et huit jours après la Pâques orthodoxe, effectué à Najhin. Lors de ces commémorations, on garde une place pour le défunt afin qu'il participe symboliquement au repas. Après le quarantième jour, les proches ont dit adieu au défunt et les prochaines commémorations doivent se passer au cimetière (Kremleva et Costa de Beauregard 1997, 140-43).

Le rite de *radonitsa* est très ancien. En fonction des endroits, il est fait le lundi de Pâques ou le mardi, ou plusieurs jours après. Ce jour-là, les proches se rendent au cimetière avec de la nourriture, notamment des œufs, qu'ils effritent sur les tombes. Dans certaines régions, à la maison, de la nourriture est gardée sous la table à destination des malemorts (Kremleva et Costa de Beauregard 1997, 147-49). À Najhin, les Nanaïs se rendent au cimetière et déposent de la nourriture sur les tombes de leurs proches défunts, décédés récemment ou non.

Au vu de l'analyse des rites funéraires nanaïs depuis les années 1850, de nombreuses similitudes peuvent être reconnues avec les rites orthodoxes décrits brièvement ici. Le traitement du corps est étroitement lié au départ de l'âme dans l'au-delà dans les deux cas. Les représentations de l'âme sont également assez proches : celle-ci doit être équipée pour sa vie posthume et risque d'être mécontente en cas de mauvais traitement. La présence historique russe et le lien étroit entre russification et christianisation expliquent en partie la place de l'église orthodoxe chez les Nanaïs. Cependant, l'utilisation des rites funéraires et

commémoratifs orthodoxes dans certains villages n'est pas que fortuite ou politique. La cohérence des pratiques entre elles explique le recours aux pratiques orthodoxes, notamment dans le cadre de la disparition des chamanes. En effet, cette disparition a entrainé l'abandon d'un grand nombre de pratiques chamaniques. Comme le montrera le deuxième chapitre, ces changements ont des conséquences considérées comme dévastatrices chez les Nanaïs. Ces derniers considèrent que les âmes non traitées et les esprits chamaniques errants à la recherche de nouveaux maîtres hantent les vivants. Ceux-ci sont alors poussés vers des comportements néfastes, comme l'alcoolisme et le suicide. Le recours aux rites orthodoxes permet de traiter les âmes avec des pratiques symboliquement proches des pratiques chamaniques.

Les rites orthodoxes font alors l'objet d'une réappropriation autochtone, qui modifie la portée symbolique de certaines actions rituelles pour mieux les adapter aux besoins du traitement nanaï des âmes. Dans les rites les plus anciens, le feu était utilisé comme moyen de faire passer les offrandes et les biens d'un état à un autre, pour les faire parvenir au monde des morts. Dans le rite orthodoxe, une bougie est utilisée par les proches pour symboliser l'âme du défunt. Cette bougie peut être gardée un certain temps et réutilisée lors des commémorations. À Najhin, un feu a remplacé la bougie pour les défunts nanaïs, et les proches y jettent des offrandes. Pour les commémorations comme *radonitsa*, la nourriture déposée sur les tombes par les Nanaïs sont effectuées dans le but d'amadouer les âmes. Ces offrandes ont pour but de ne pas donner envie aux âmes de quitter le cimetière pour hanter leurs proches. Dans le rite orthodoxe, ces mêmes actions sont effectuées pour *commémorer* le défunt. Cette distinction a souvent été mise de côté dans les sources pré-soviétiques. En effet, la plupart des auteurs identifient les trois rites du cycle des funérailles nanaïes à des rites commémoratifs, en utilisant le terme russe *pominki*. La transformation de la portée symbolique du rite permet alors aux Nanaïs de Najhin de traiter les âmes des morts. Le prêtre orthodoxe officiant à Najhin quand il le peut est d'ailleurs prêt à accepter ce compromis symbolique. En effet, pour lui, tant que les pratiques sont respectées, la signification que les Nanaïs peuvent porter à leurs actions rituelles ne posent pas de problème (voir page 448).

Les transformations apportées au cycle des funérailles nanaïes mettent en évidence les interactions culturelles et religieuses dans la région. Celles-ci traduisent alors des formes de réappropriation autochtone pour traiter les âmes des défunts. Amadouer le défunt, le préparer à sa vie posthume et s'assurer qu'il reste au cimetière deviennent alors les éléments prégnants de ce traitement. Un tableau comparatif des rites permet de reprendre les pratiques récurrentes observées selon les descriptions depuis les années 1850 (Tableau 1). Les funérailles deviennent

avec le temps le rite principal. Plusieurs éléments attachés anciennement aux autres rites se retrouvent désormais lors des funérailles.

Descriptions / Pratiques		Šimke-vič	Štern-berg	Lopa tin	Lipskij	Smo-ljak	Gaer	Terrains			
								Sikachi Alyan	Najhin	Kon don	Jiejenkou
Époque		Fin XIXe siècle	1910	1920 s	1950s	Entre 1940s et 1970s	1970s	2010s			
Veillée funèbre						Fun.	Fun.	Fun.	Fun.	Fun .	Fun. ?
Chamane		Nim.	Nim. Kaza	Fun. Nim. Kaza	Kaza	Kaza	Nimgan Kaza				
Mythe des Trois Soleils		Nim.	Kaza	Kaza	Kaza						
Coupage de cheveux		Nim.		Nim.			Fun.				
Vêtements du mort			Fun.	Fun.		Fun.	Fun.	Fun.	Fun.	Fun .	Fun. ?
Mise en bière			Fun.	Fun.		Fun.	Fun.	Fun.	Fun.	Fun .	Fun.
Coupage du lien		Nim.	Fun.	Fun. Kaza	Kaza	Fun.	Fun.	Fun.	Fun.	Fun .	
Sacrifice animal				Fun.	Kaza	Fun.					
Offrandes de nourriture	Tombe/figure	Nim.	Fun. Nim. Kaza	Fun. Nim. Kaza		Fun. Djegdi	Fun. Nimgan	Fun. *Panikh*	Fun. *Panikh Rad*	Fun .	Fun.
	Dans le feu		Nim. Kaza	Nim. Kaza		Djeg.	Fun. Nimgan Kaza	Fun.	Fun. *Rad*	Fun .	Fun.
Offrandes d'objets	Tombe/figure	Nim.	Fun.	Fun. Nim.		Fun.	Fun.	Fun.	Fun. *Rad*	Fun .	Fun.
	Dans le feu		Kaza	Fun.			Fun. Nimgan Kaza		Fun.	Fun .	
Tente cérémonielle		Nim.	Kaza	Nim. Kaza	Kaza						
Orientation vers l'ouest				Fun.		Fun.	Fun.	Fun	Fun.		
Figures du mort (nombre)		Nim. : 2	Nim. : 2 Kaza : 2	Nim. : 3 Kaza : 3	Kaza : 3	Nim. : 2 Djeg. : 2 Kaza : 2	Fun. : 2 Nimgan : 3 Kaza : 2	Fun. : 2	Fun. : 1 ?	?	
Réparations offertes au défunt			Kaza	Nim. Kaza	Kaza		Nimgan Kaza				Fun ?
Feu cérémoniel			Nim. Kaza	Fun. Kaza		Fun. Djeg.	Fun. Nimgan	Fun. *Panikh*	Fun. *Panikh Rad*	Fun .	Fun.
Construction sur la tombe				Fun.	Fun		Fun.	Fun.	Fun.	Fun .	Fun.
Lumière pour l'âme						Fun.	Fun.		Fun		
Voyage au monde des morts			Kaza	Kaza	Kaza	Kaza	Kaza	Fun.		Fun .	Fun.
Purification de la maison		Nim.	Fun.	Fun. Nim.			Fun.				
Plusieurs défunts traités		Nim.				Djeg. Kaza		*Panikh*	*Panikh Rad*		
Communication avec les morts				Kaza		Kaza	Kaza				
Nombre de rites décrits		1	3	3	1	4	3	2	3	1	1

Tableau 1 : Tableau comparatif des rites du cycle des funérailles nanaïes. En rouge : funérailles (abrev : Fun.). En vert : rite de fixation de l'âme dans un support [Nimgan (abrev : Nim.), Panikhida (abrev : Panikh) et Radonitsa (abrev : Rad)]. En noir : rite mensuel [Djegdji (abrev : Djeg)]. En orange : rite de départ de l'âme [Kaza taori (abrev : Kaza)].

Selon les données depuis les années 1950, plusieurs éléments semblent avoir fait leur apparition. Sur la tombe est désormais placée une pierre tombale de type russe. Elle peut être entourée d'une petite clôture, à la manière russe. Ensuite, la veillée funèbre inclut des jeux et un festin. Plusieurs affaires contribuent à marquer le statut social du défunt : le nécessaire de couture d'une femme ou la manchette de chasse symbolique du chasseur, les vêtements brodés et exhibés, et les nombreux cadeaux. Des feux allumés au cimetière rappellent sans aucun doute les feux allumés aux deux entrées de la tente cérémonielle pendant les rites *nimgan* et *kaza*.

Pendant le rite, aucune figure anthropomorphe du défunt n'est plus utilisée. Mais plusieurs éléments illustrent symboliquement le nourrissement du défunt : le fil accroché au corps du défunt au bout duquel est accroché un petit anneau ; un petit bâton conservé à la maison ; un bouton accroché à une ficelle. Dès les funérailles, ces objets font office d'intermédiaire par lesquels sera nourri le défunt. L'âme n'est rituellement placée dans aucun de ces supports et ils agissent principalement comme moyen de faire passer les offrandes au défunt, à la manière de l'*ajami fonyalko* [figure du défunt] dans les rites anciens. Ces objets intermédiaires rentrent clairement dans le processus d'invisibilisation des figures du défunt. Seule la photographie est une figuration du défunt : prise à la mort de l'individu pour Smoljak, ou de son vivant pour mes informateurs, elle illustre le défunt et c'est devant elle que les offrandes sont placées.

Finalement, d'autres éléments illustrent des moyens de fixer l'âme et d'entraîner son départ vers *buni*. D'abord, en attachant les mains et les pieds du défunt et en laissant une lumière allumée à la fenêtre, les proches du défunt s'assurent que l'âme restera d'elle-même près du corps. Ensuite, habiller le défunt de vêtements chauds lui permettra d'effectuer le voyage vers *buni* au mieux. Placer la pierre tombale au niveau de ses pieds et orienter son visage vers l'ouest lui permettra de trouver ce chemin seul et sans encombre. À Sikachi Alyan, on ajoute même à la tombe des illustrations du chemin pour le monde des morts dans l'espoir que le défunt trouve ce chemin seul.

Un élément prégnant de tous les rites du cycle des funérailles nanaï est la rupture du lien entre les vivants et le mort. Ce rite est toujours accompli de la même manière et pour les mêmes raisons. Il ne nécessite pas de chamane et sa présence aujourd'hui est d'autant plus importante que les âmes errantes sont considérées comme responsables de certains malheurs parmi les vivants.

Les descriptions depuis le milieu du XIX^{e} siècle montrent la continuité de certains éléments prégnants : figures du défunt, nécessité de le nourrir, couper le lien avec lui, espérer son arrivée au monde des morts, et installer son statut social dans l'au-delà. D'autres éléments ont disparu avec le chamane, comme la mise en scène du voyage au monde des morts, la tente cérémonielle ou la communication avec les défunts. Les transformations des pratiques, notamment le retour au cimetière et l'utilisation de figures du mort simplifiées, permettent de souligner le caractère adaptable des rites funéraires contemporains.

***

L'analyse des interactions religieuses dans le cadre des funérailles nanaïes met en évidence une réappropriation autochtone des rites orthodoxes, mandchous et chinois, leur permettant de continuer à traiter leurs morts. La disparition des chamanes et l'abandon de nombreuses pratiques chamaniques ont également modifié le cycle des funérailles nanaïes. Les discours locaux s'accordent à dire que les funérailles d'aujourd'hui n'ont plus rien de traditionnels. Cependant, l'analyse diachronique de ces rites a pu montrer que si les pratiques se sont énormément transformées, elles n'ont pas pour autant disparu. Ainsi, le recours aux rites orthodoxes ou chinois et l'accentuation des actions rituelles menées par les proches du défunt permettent d'identifier les éléments centraux des funérailles nanaïes aujourd'hui. Amadouer le défunt, le préparer au départ et l'attacher au cimetière prédominent les rites, aux dépends du voyage vers le monde des morts ou de l'échange symbolique avec les ancêtres.

Conclusion

Les funérailles nanaïes permettaient autrefois de traiter d'abord le corps puis l'âme du défunt. Cette âme était placée dans un nouveau support après avoir quitté le corps. Elle vivait alors plusieurs années avec ses proches jusqu'à ce qu'elle soit envoyée dans le monde des morts par le chamane. Avec l'intervention d'un chamane, les enjeux de ces rites étaient multiples. L'âme devait quitter le monde des vivants pour atteindre le monde des morts, où elle contribuerait au maintien du clan. Un contrat unissait les vivants et les morts : les vivants envoyaient leurs morts à *buni* ainsi que de nombreuses offrandes. Les morts pouvaient envoyer du gibier, contribuaient à la venue de nouvelles âmes sur terre et protégeaient le foyer. Le chamane était le garant de cet échange, seul capable de se rendre dans les deux mondes. Le statut du défunt et de sa famille était également au centre de ces rites, qui constituaient l'un des grands rites publics nanaïs (Dalles 2010).

Depuis les années 1950, les funérailles nanaïes comportent des éléments complexes aux dépens des autres rites du cycle, qui ont disparu. L'enterrement s'accompagne désormais de la création de support pour l'âme du défunt. Un certain nombre d'actions est entrepris afin d'empêcher l'errance de l'âme en l'absence de chamane. Il s'accompagne également d'un festin au cimetière, lors duquel on nourrit l'âme du mort en allumant un feu. Les démonstrations de richesse sont devenues plus prégnantes sous la forme de vêtements richement brodés. Ces objets sont associés aux aides fournies au défunt pour qu'il se rende seul à *buni* [monde des morts]. Ainsi, depuis les années 1950, les funérailles nanaïes ont pris sur elles les éléments saillants du traitement de l'âme du mort compris anciennement dans tous les rites du cycle des funérailles.

Les adaptations des funérailles sont aujourd'hui ponctuelles et locales. Elles prennent des formes variées qui s'éloignent des descriptions anciennes (1890) des rites funéraires. L'analyse de ces transformations montre que, malgré les disparités apparentes, les représentations de l'âme et de son traitement ont peu changé. Ainsi, les éléments principaux des rites aujourd'hui sont la gestion du défunt par ses proches : amadouer le défunt, lui garantir une vie posthume et s'assurer qu'il ne hante pas les vivants. Pour cela, les funérailles ont pris de l'importance et le retour au cimetière, proscrit auparavant, permet de fixer l'âme dans ce lieu, loin de ses proches.

Les discours locaux s'accordent à dire que les Nanaïs n'effectuent plus les rites dits « traditionnels ». Au contraire, mes informateurs disent utiliser les rites orthodoxes, russes[16] ou

[16] Je fais une distinction volontaire entre rite « orthodoxe » et rite « russe ». Pour mes informateurs, accomplir le rite « orthodoxe » relève de la présence d'un prêtre et du recours aux représentations chrétiennes. Accomplir les rites « russes » correspond aux enterrements *à la russe*, qui bien entendu relèvent du registre symbolique chrétien

chinois. Cependant, le recours à ces rites montre au contraire une forme de réappropriations autochtones des interactions religieuses. Ainsi, les rites subissent des transformations qui permettent aux Nanaïs de traiter leurs défunts.

En outre, ces transformations donnent lieu à de nombreux discours sur le sentiment de « perte de culture ». Cette idée s'accompagne de la perception des conséquences néfastes de cette « perte ». Avec la disparition des chamanes et de leurs connaissances, l'ignorance des pratiques peut causer la colère des esprits qui se vengent sur les vivants. Faute de traitement rituel adéquat, les esprits et les âmes errent et hantent leurs proches. L'action des esprits est perçue dans les maladies et les comportements des individus. Ces derniers peuvent être poussés à adopter des comportements nocifs, développant ainsi un sentiment de passivité face à l'influence des esprits.

La place perçue des esprits chamaniques et des âmes errantes aujourd'hui expose les limites des adaptations des funérailles. Ponctuellement, ces adaptations permettent de gérer les morts en espérant limiter leur champ d'action au cimetière. Mais, les données présentées dans le chapitre 2 montrent que cette gestion est bien plus complexe et sert, entre autres, d'explication aux conditions de vie parfois difficiles des Nanaïs. La question de la gestion des âmes et des esprits se présentent donc sous deux aspects : les adaptations locales et leurs limites. Cette ambiguïté se retrouve dans les discours locaux qui tendent à privilégier le sentiment de rupture avec une culture pensée comme « traditionnelle » alors que les données nous montrent que les adaptations suivent une certaine continuité historique des représentations liées aux âmes.

orthodoxe, mais qui peuvent aussi comprendre des éléments populaires (mettre de la nourriture sur la tombe selon les régions). La distinction se fait surtout localement entre l'adhésion à l'église orthodoxe ou le fait d'être athée.

Chapitre 2. La place néfaste des esprits et des âmes : limites des adaptations rituelles et expression autochtone de la conséquence de la disparition des chamanes.

Les adaptations contemporaines du cycle des funérailles nanaïes montrent la continuité des représentations liées aux âmes. Anciennement au nombre de quatre, les rites de ce cycle ont été grandement transformés pour être aujourd'hui condensés en un seul rite principal, les funérailles. La disparition des chamanes et des grands rites publics a conduit à l'abandon des aspects les plus visibles du traitement des morts. Le voyage au monde des morts n'est plus mis en scène et l'âme du défunt n'est plus mise dans un support anthropomorphe. En revanche, le recours à d'autres formes rituelles, orthodoxes ou chinoises, a permis l'utilisation de nouvelles pratiques pour traiter les âmes rituellement. Les interactions culturelles et religieuses dans l'histoire récente de la région ont conduit à une réappropriation autochtone de la gestion des morts. Cet aspect fait alors ressortir les éléments aujourd'hui primordiaux des funérailles : amadouer le défunt, lui garantir une vie posthume agréable et s'assurer qu'il ne sorte pas du cimetière.

La gestion des âmes et des esprits se présentent sous deux facettes complémentaires. D'abord, le chapitre 1 a montré que les transformations des funérailles nanaïes traduisent la continuité des représentations liées aux âmes. On en déduit alors les enjeux principaux des transformations rituelles, qui consistent à limiter les interactions entre le défunt et ses proches. Mais la place des esprits et des âmes aujourd'hui illustrent les limites de ces adaptations.

Les grands rites publics ne sont plus effectués depuis la fin des années 1970 et il n'y a plus de chamane nanaï depuis la fin des années 1990 (Bulgakova 2013). Depuis, quelques néo-chamanes[17] peuvent être rencontrés dans la région. Ils ont souvent des difficultés à se faire accepter par les Nanaïs, malgré des similitudes évidentes avec les pratiques plus anciennes considérées comme « traditionnelles » (Bulgakova 2013) [informations confirmées sur le terrain]. Au contraire, le discours sur la disparition des chamanes et la « perte » des pratiques chamaniques est tout à fait présent sur le terrain dans son ensemble. Il semble même être

[17] Par opposition aux chamanes dits « traditionnels », selon la traduction du terme utilisé localement. Les néo-chamanes nanaïs qui travaillent dans la région ont une interprétation alliant psychiatrie, psychologie et médecine occidentale de leur pratique, et utilisent un vocabulaire commun à d'autres néo-chamanes dans le monde (« fluides », « canaux », « énergies », vocabulaire New Age) mais de nombreux éléments restent proches des pratiques chamaniques pensées comme « traditionnelles » (héritage chamanique, esprits animaux, âmes des morts) [informations recueillies à Khabarovsk en Novembre 2013] (Bulgakova 2013, 220).

constitutif de l'identité nanaïe aujourd'hui. Le chapitre 2 s'intéresse à cette deuxième facette de la gestion contemporaine des défunts et des esprits.

Dans le contexte de « perte des traditions » perçue et intériorisée, la disparition des chamanes pose le problème des esprits chamaniques et des âmes des morts errants. Tandis que les premiers errent à la recherche d'héritier, les secondes ne parviennent parfois pas à quitter les vivants. Dans les discours locaux, l'impression d'être hanté par un proche défunt ou par des esprits chamaniques électeurs constitue une des explications de la situation précaire, et économiquement et socialement compliquée des Nanaïs. En effet, l'alcoolisme et le suicide sont élevés dans les villages et sont perçus comme des conséquences directes de l'errance des esprits.

La relation aux esprits chamaniques chez les Nanaïs est perçue sous la forme d'une certaine « passivité » de la part de l'élu, futur chamane, et des non-chamanes. En cas d'ignorance ou de refus de cette relation, le visé s'expose à la maladie et la mort. Seul le chamane pouvait auparavant gérer ce contact de manière volontaire. Les âmes des morts sont perçues comme des fantômes revanchards et colériques qu'il faut amadouer sans cesse en attendant leur départ vers le monde des morts. En l'absence de chamane, les esprits et les âmes, qui, eux, n'ont pas cessé d'exister pour les Nanaïs, continuent d'influencer les Nanaïs de manière néfaste. Ils sont considérés comme la cause des mauvaises conditions de vie actuelles. Au vu de ces éléments, les adaptations contemporaines des funérailles sont confrontées à divers problèmes. La fabrication des supports d'esprits pose directement la question de leur conservation. Ainsi, la disparition des figures de l'âme semble étroitement liée à cette question. L'utilisation de la photographie permet également d'inscrire le défunt dans les moyens de mise en mémoire moderne. Ce recours montre à nouveau une forme de réappropriation autochtone des interactions culturelles récentes.

Je propose donc, dans un premier temps, de présenter les enjeux de la relation aux esprits dans le chamanisme nanaï. Les répressions politiques et religieuses ont eu pour conséquence le développement d'un sentiment d'oppression de la part des esprits abandonnés. La « passivité apparente », inhérente à la relation avec les esprits, s'est renforcée et constitue une interprétation autochtone des changements culturels récents. Ensuite, je présenterai la perception des âmes des morts dans les discours locaux. Leur influence se traduit de façon assez proche des esprits chamaniques. Elle traduit également la perception autochtone de la conséquence de la disparition des chamanes. L'impact des esprits et des âmes est souvent associé à l'alcoolisme et au suicide. Les discours entourant cette question traduisent les

représentations intériorisées de problèmes sociétaux des populations autochtones en Russie et dans le monde. Lié de près à l'ignorance des pratiques et à la « passivité apparente » de l'individu face aux esprits, les esprits deviennent des gloutons qui se nourrissent à travers le corps des individus et les poussent à des comportements néfastes. Finalement, cela permettra de revenir sur les adaptations contemporaines des funérailles au vu de la place nocive des esprits et des âmes. Ces transformations, tout en conservant les enjeux principaux des rites anciens, traduisent également le souci majeur de se débarrasser de fantômes dangereux. Pour faire cela, le recours à la photographie traduit une appropriation autochtone des moyens de mises en mémoire modernes.

Les données présentées dans ce chapitre démontrent les limites des adaptations rituelles contemporaines. Elles permettent de présenter le deuxième aspect de la gestion des âmes et des esprits, dans un contexte dénué de spécialistes religieux. Un discours sur le sentiment de rupture avec une culture pensée comme « traditionnelle » en découle. Celui-ci s'appuie paradoxalement sur la présence d'éléments chamaniques, prouvant ainsi au contraire la continuité des représentations chamaniques. Ce double discours traduit une forme d'ambigüité propre à la perception émique de la culture nanaïe contemporaine aujourd'hui.

2.1 Le poids de la relation aux esprits chamaniques : l'impact de la disparition des chamanes.

Dans le chamanisme nanaï, les esprits établissent une relation souvent perçue comme inégale avec le chamane et les non-chamanes. Ils s'imposent d'abord au chamane lors de son élection. Celui-ci fait alors mine d'une « passivité apparente » (Hamayon 1990, 432- 33), qui entraine une série d'obligations envers les esprits. Les discours d'élection montrent que cette passivité prend la forme d'une pression exercée par les esprits pour faire céder le chamane par le biais de maladies. Ils forcent aussi le chamane à adopter des comportements qu'il dit ne pas contrôler. Le chamane puis les malades qu'il guérit doivent ensuite fournir des offrandes aux esprits. Sans cela, les esprits manifestent à nouveau leur colère. La notion de « passivité apparente » est constitutive du chamanisme nanaï et il s'agit ici de l'identifier dans les discours entourant la pratique chamanique. La perception de cette passivité octroie aux esprits une influence énorme sur le bien-être des individus qui rentrent en contact avec eux. Cette perception s'est complexifiée avec les répressions religieuses et la disparition conséquente des chamanes. Hormis les manquements aux obligations sacrificielles dues aux esprits, ces changements ont également exacerbé la colère des esprits avec la destruction des objets chamaniques. La

perception d'une « passivité » grandissante semble alors constituer une forme d'expression autochtone des interactions culturelles dans l'histoire récente de la région.

Choisi par des esprits électeurs, le futur chamane n'a d'autre choix que d'accepter son élection. Mais cette « passivité apparente » (Hamayon 1990, 432-33) met aussi en exergue l'engagement collaboratif entre les esprits et le chamane. Hamayon souligne aussi les capacités particulières du chamane qui ont poussé les esprits à le choisir :

> « Pour retirer l'initiative au chamane, la notion d'élection ne lui laisse pas moins et un certain charisme et une certaine maîtrise de la relation : elle est la preuve de sa capacité de séduction » (Hamayon 1990, 433).

Une « collaboration ponctuelle » s'établit entre le chamane et ses esprits. Le chamane doit demander aux esprits de l'épauler à chaque occasion et ceux-ci attendent en échange un certain nombre d'offrandes. Après l'élection chamanique, c'est lui qui fait venir les esprits lors des rituels. Au contraire, après avoir été en contact avec les esprits lors d'une séance chamanique, le profane leur doit des offrandes régulières sous peine de retomber malade. Les capacités du spécialiste religieux sont vérifiées à de nombreuses reprises lors des rites.

Les discours d'élection chamanique offrent une vision unique de la « passivité » du futur chamane face aux esprits. Les auteurs s'accordent à dire que le futur chamane choisi par les esprits ne peut refuser son élection sous peine de mort (Shirokogorov 1935; Lopatin 1960; Smoljak 1991; Bulgakova 2003; 2013; Šternberg 1925). Dans la plupart des données, les chamanes semblent combattre l'élection des esprits et n'acceptent de devenir chamane qu'à contrecœur. D'après ses données recueillies en 1910, Šternberg analyse ainsi l'élection chamanique :

> « Elle se passe contre les désirs de l'individu, et ce grand don est accepté comme un lourd fardeau, que l'homme perçoit comme inévitable, s'y soumettant avec le cœur lourd de celui condamné » (Šternberg 1925, 473).

Comme l'analyse R. Hamayon, cette passivité n'a de passif que l'apparence : le chamane doit, à un moment, accepter cette élection, ce qui le rend actif dans la relation.

> « Mais cette passivité ne fait que déplacer les responsabilités, sans vraiment changer le sens de la démarche du chamane : s'il n'y a pour l' « élu » ni refus ni recul possible face à l'appel de l'esprit, il n'en est pas moins, par son comportement, le seul instrument d'expression de cet appel […] ; l'élu n'est donc pas innocent de son élection ; l'électeur étant imaginaire, il

faut bien qu'au moins l'élu se laisse élire, si même il ne se fait pas élire » (Hamayon 1990, 433).

Cette « passivité » est la perception émique de la relation aux esprits. L'analyse montre que le chamane n'est pas réellement passif car il est l'acteur de cette relation. Mais il convient de replacer la perception de cette « passivité » dans les données ethnographiques afin de comprendre comment elle peut être exacerbée aujourd'hui. En effet, depuis les années soviétiques, elle est constitutive de l'expression du mal-être liée à la présence des esprits et des âmes.

En 1910, Sternberg recueille plusieurs discours d'élection de chamanes. Dans ceux-ci, la relation amoureuse entre l'esprit et le chamane est un élément constitutif du chamanisme nanaï, même si cet « amour » est imposé au chamane (Šternberg 1925, 479). Il rapporte ainsi le discours d'élection d'un jeune chamane à Sikachi Alyan :

> « Jusqu'à l'âge de vingt ans, j'étais en bonne santé. Ensuite, je suis tombé malade, mon corps entier me faisait mal, j'avais des maux de tête terribles. Les chamanes ont essayé de me guérir, mais c'était en vain. Quand j'ai commencé à chamaniser moi-même, j'allais de mieux en mieux. Ça fait maintenant dix ans que je suis chamane, mais au début, je ne chamanisais que pour moi-même seulement, et ça fait trois ans que j'ai commencé à guérir les gens. […]
>
> Un jour, je dormais dans mon lit de malade, quand un esprit s'est approché de moi. C'était une femme magnifique. Sa silhouette était très fine, elle ne faisait pas plus d'un *arshin* (71cm) de haut. Son visage et sa tenue était assez semblable à ceux de nos femmes goldes. Ses cheveux tombaient sur ses épaules en deux courtes tresses. D'autres chamanes disent qu'ils ont eu la vision d'une femme avec la moitié de son visage noir et l'autre rouge. Elle dit : « Je suis l'*ajami* (esprit chamanique) de tes ancêtres, les chamanes. Je leur ai appris à chamaniser. Maintenant, je vais t'apprendre. Les vieux chamanes sont morts, et il n'y a personne pour soigner les gens. Tu dois devenir chamane. »
>
> […] J'étais consterné et essayais de résister. Ensuite, elle dit : « Si tu ne m'obéis pas, tant pis pour toi. Je te tuerai. » » (Šternberg 1925, 476).

Smoljak rapporte plusieurs discours d'élection récoltés dans la région de l'Amour dans les années 1970 (Smoljak 1991) :

S. P. Sajgor, du village Hummi, était malade dès l'âge de 6 ans. À 25 ans, il résistait encore à l'appel des esprits et était malade. Il a été appelé pendant la Seconde Guerre Mondiale, et il est

resté un long moment dans le Grand Nord, à l'hôpital. Au retour de la guerre, on l'a envoyé dans un sanatorium, mais il eut une attaque en chemin. Il fut placé avec les malades pendant un an. Il fut « consacré »[18] chamane à la fin des années 1940, à son retour au village. Les crises ne se sont plus jamais reproduites. [Matériel recueilli en 1970] (Smoljak 1991, 36).

A. Oninka, du village de Najhin, a ressenti l'appel à un âge assez avancé car il avait déjà des enfants adultes. Il a cherché à cacher sa maladie à ses proches et à résister aux esprits, mais c'était impossible : il pleurait la nuit, se battait contre ses ennemis, et faisait de terribles cauchemars qui l'empêchaient de dormir. À la pêche ou à la chasse, la nuit, il chantait comme un chamane. Il niait le lendemain ou évitait de répondre aux questions de ses proches. Plusieurs années passèrent dans ce combat qu'il espérait gagner contre les esprits, car il ne voulait pas devenir chamane. Cela gênait surtout ses enfants qui occupaient des places importantes dans la société et il craignait de nuire à leur réputation (dans les années 1940). Il chamanisa donc en secret, sans tambour pour éviter le bruit, et souvent en dehors de chez lui [Matériel recueilli en 1970 et 1972 à Najhin] (Smoljak 1991, 36).

Dans les années 1960, K. Beldy, du village Djari, était jeune (moins de 30 ans), mariée avec des enfants en bas âge quand elle est tombée malade. Elle était « moderne », lettrée, ayant reçu une éducation moyenne, et elle passa beaucoup de temps à l'hôpital régional, mais cela ne la guérit pas tandis que ses douleurs augmentaient. Les proches âgés lui ont conseillé de ne pas se tourmenter : « Prends un tambour et commence à chamaniser pour toi-même ». Avant, dans des cas semblables, on appelait un chamane qui guérissait et consacrait ensuite le nouveau chamane, et c'est à ce moment-là qu'il guérissait. Ici, elle pouvait faire une séance pour elle-même sans avoir été consacrée (Smoljak 1991, 36-37).

Dans les années 1940, à l'armée, pendant la guerre, on a dû enlever à M. Oninka, du village de Dada, un bout du pied gelé. Il est resté un an et demi à l'hôpital. Il est rentré à la fin des années 1940, et est tombé gravement malade : les esprits l'ont envahi, forcé à chamaniser et menacé de mort. Il voyait en rêve sa mère morte, ses frères, sœurs, fils, fille, morts, et une certaine femme très belle :

> « Cette nuit-là, ils [les esprits] m'ont convoqué, et aidé à chanter ; j'ai chanté comme un chamane en rêve, ai appelé mon père, ma mère. Ils marchaient vers mes ancêtres chamaniques : grand-père, tante, oncle, père [son père et sa mère n'étaient pas chamanes]

[18] Selon le terme utilisé par Smoljak dans son livre. Lopatin décrit une séance de consécration du chamane puis du *kasaty* chamane (Lopatin 1922, 249- 54) (résumé dans Delaby 1976, 51). Gaer mentionne que le chamane est « consacré » pendant le rite de printemps annuel, *undi*.

> et arrivèrent à *gora*, territoire chamanique. Les vieillards expérimentés observaient mon état, et chantaient des chants (pas seulement chamaniques) et ils appelaient d'avance que je deviendrai chamane, grand ou petit, selon si mon *gora* était grand » (Smoljak 1991, 37).

Avant de devenir chamane, D. Djan, une femme oultche du village Ukhta, a été longuement malade ; elle ne dormait pas la nuit, ou criait dans son sommeil, était tourmentée par des cauchemars, se jetait sur sa famille, et certains jours s'enfuyait dans la taïga pour combattre les mauvais esprits. Quand ses enfants étaient adultes, ses proches l'ont exhortée à aller voir un chamane, à l'écart de l'habitation familiale, à Udil. Elle y est restée presque deux semaines, avec un vieux chamane qui l'a d'abord guérie puis consacrée chamane. Elle est ensuite rentrée chez elle en pleine santé, et les esprits venaient seulement quand elle les appelait (Smoljak 1991, 37-38).

Une chamane oultche, M. Kagu, du village Novaja Ferma (Nouvelle Ferme), a aussi été longuement malade avant de devenir chamane, après la naissance de son troisième enfant [matériel recueilli en 1958 à Novaja Ferma] (Smoljak 1991, 38-39).

A. Kotkin, un homme oultche du village Duda, a souffert un certain nombre d'années dans son combat avec les esprits. Il se sauvait dans la taïga pendant plusieurs jours, essayait de s'échapper n'importe où, ou bien mangeait de la viande de chien mal cuite, avait des attaques qui duraient très longtemps. Les esprits venaient la nuit ou le jour et le menaçaient de mort. Il a été guéri après le rituel de consécration, et s'il tombait malade, c'était comme les gens ordinaires. Sa mère était une grande chamane, morte très âgée. À 15 ans, il était très malade, mais a dû résister à chamaniser. Après ses 20 ans, les esprits l'ont encore torturé en rêve, en le menaçant de l'étouffer s'il ne devenait pas chamane. Il dit qu'il commençait à chamaniser grâce à sa mère. Mais il n'avait reçu la majorité de ses esprits auxiliaires non de sa mère, mais du chef céleste *endury*[19], avec lequel il gardait un lien constant, en le craignant et en accomplissant tous ses ordres. Il lui a donné l'esprit en fer *Girtamdini-aduli edeni*, maître colossal des réseaux en fer qui se disperse à travers le monde et rattrape les mauvais esprits (Smoljak 1991, 39).

Gara Kisovna Gejker était une chamane nanaïe de renom ; une de ses robes et son tambour sont conservés au petit musée du centre pour enfants de Najhin. L'élection de la chamane nanaïe Gara Kisovna Gejker a fait l'objet de plusieurs travaux dont celui de N. Ju. Bel'di (2002) :

[19] *Endury* est le nom utilisé pour désigner le dieu chrétien chez les Nanaïs (voir page 442).

« La future chamane Gara Kisovna Gejker de Najhin est tombée malade de la façon suivante. Les pêcheurs attrapaient beaucoup de Kalouga [esturgeon de l'Amour]. Pendant ce temps, Gara travaillaient avec les autres femmes à la base. Elle plaisantait et riait : « Peut-être que je ferai une fête aux esprits avec un cochon ». Après cela, la maladie s'est déclarée sous forme de folie.

Chez beaucoup de peuples [de la région], on considère que le don chamanique se reçoit en héritage. Gara Gejker se considérait comme l'héritière du chamane Chongida. Chongida était un chamane connu, qui avait obtenu la permission de chamaniser du général gouverneur du *kraj*. Gara Gejker a obtenu l'esprit protecteur de Chongida, qui était parent de son père, ou plus exactement, les esprits auxiliaires de Chongida l'ont élue. […]

Danilovna Passar raconte que Gara Gejker était restée longtemps malade et que personne ne pouvait la guérir. Son père l'emmena chez tous les chamanes, mais sans succès. Le chamane Jelginje se résolut à l'initier. Il fit pour elle deux *Sjevjen Ajami* [deux esprits chamaniques protecteurs] : un père et une mère. Le chamane Jelginje s'assit chez elle et commença à chamaniser. Il commença par lui retirer tous les mauvais esprits qui la tourmentaient. Il apporta des pierres. Pendant la séance, le chamane commença à frapper sur les pierres. Ce faisant, il donnait le nom d'un mauvais esprit qu'il tuait. Si Jelginje disait qu'il tuait un chien, alors Gara aboyait comme un chien, s'il disait qu'il tuait des vieilles ou des femmes, alors la malade commençait à parler de leur voix en suppliant de ne pas les tuer. Une fois tous les esprits qui tourmentaient Gara tués, le chamane Jelginje commença à chercher des esprits auxiliaires pour elle : *sjevjen* père et mère. Quand le chamane se reposait, les gens participant à la séance prenaient le tambour, et la ceinture chamanique et dansaient ; il y avait sept ou neuf danseurs. En cherchant l'esprit auxiliaire, le chamane Jegilnje souffla dans une sculpture en bois qui se tenait devant lui. Pendant ce temps, la future chamane était revenue à elle. On donna à Gara Gejker le tambour et la ceinture, elle commença à danser, et à chanter comme un chamane, sans aucune gêne, et sans regarder personne. Un des participants au rite prit dans la main *l'Ajami-mère* (la statue en bois) et alla devant la future chamane. Il tourna la figure sur différents côtés, montrant comment elle dansait aussi. Elle fit pour lui « *Mjeuri* » (danser la danse chamanique). Ensuite elle commença à chanter comme un chamane : « Épargnez-moi, ne faites pas ce qui me rend si malade. C'est égal, je ferai tout ce que vous voulez. Faites que je ne sois plus malade, afin que je guérisse, je serai chamane, je ferai tout ce que vous demandez. » Ainsi, Gara Kisovna Gejker devint chamane » (Beldi 2002, 85- 92).

Lors d'une séance chamanique, la sœur de Gara Gejker, Alla Gejker, raconte de quelle manière les esprits de sa sœur défunte la forcent à chanter :

> « Quand [les esprits] commencent à m'embêter, voilà que je chante, voilà que je crie à la manière des chamanes. Quand j'ai mal à la tête, voilà que je chante, voilà que je crie à la manière des chamanes » (Bulgakova 1996, 43).

Bulgakova rapporte aussi plusieurs histoires d'élection chamanique pendant les années de répression soviétique[20] (Bulgakova 2003). Pour cette chercheuse, la pression exercée par les esprits chamaniques sur les futurs chamanes était aussi forte (voire plus forte) que les sanctions politiques, et explique qu'il y avait encore des « petits » chamanes nanaïs au début des années 2000. Les chamanes se retrouvaient alors devant une « double oppression » : accepter l'élection et risquer la prison[21] ou refuser l'élection et subir la colère des esprits sous la forme de maladies (Bulgakova 2003, 138). La perception de subir la volonté des esprits, d'un point de vue émique, est telle qu'elle conduit les futurs chamanes à adopter des attitudes dangereuses connues de tous et à ressentir les effets de maladies perçues comme incurables. Chanter comme un chamane ou tomber par terre relève du comportement attendu de l'individu élu par les esprits. Bulgakova précise à plusieurs reprises que les répressions étaient très souvent conduites par des Nanaïs (Bulgakova 2003; Bulgakova 2013), culturellement aptes à reconnaître ces comportements signifiants.

La chamane Lindza travaillait à l'époque des répressions dans un kolkhoze de pêche lorsqu'elle ressentit les attaques des esprits pour son élection. Il y avait alors le risque qu'elle soit identifiée comme chamane. Comme la maladie chamanique n'était pas détectable par un médecin, il y avait également le risque d'être suspectée de simuler la maladie pour échapper au travail.

> « C'était avant la guerre. À cette époque, ils purgeaient les gens ! J'ai eu une attaque au travail, je suis tombée et j'ai chanté les chants chamaniques. Je ne sais pas pourquoi je suis tombée. […] Pendant la guerre, je fus presque arrêtée. J'ai eu une attaque, je suis tombée sur le dos, et j'ai commencé à chanter *yay* (chants chamaniques) en plein travail, dans l'unité où je travaillais. […] Je commençais à me rouler par terre. Aussi dur que j'avais travaillé, à ce moment, j'ai tout perdu. […] Qu'est-ce que c'était pour moi de devenir une femme chamane quand les chamanes étaient arrêtés tout le temps ? Je chantais les chants chamaniques, je criais, là, au travail ! Les choses que j'ai faites ! Quand tu deviens chamane, tu tombes malade, tu ne peux pas continuer à vivre si tu ne chantes pas ces chansons, si tu ne fais pas tout de la bonne manière ! […] J'arrive au travail, je ne me sens pas bien et je commence à chanter. Je ne peux pas rester silencieuse ! Ça me secoue ! Que

[20] T. Bulgakova ne précise pas la période des répressions.
[21] L'article de T. Bulgakova souligne clairement que, souvent, l'emprisonnement rimait avec disparition, exécution et torture (Bulgakova 2003).

> ce soit le jour ou la nuit - ça n'a pas d'importance ! Quand je tombe malade, je chante les chants chamaniques ! […] Il y avait beaucoup de gens là-bas ; tout le monde était assis en silence, à écouter. Est-ce que quelqu'un (un esprit chamanique) me torturait ou quoi ? » (Bulgakova 2003, 148-49).

Le chamane Nikolaï Petrovitch confiait également à Bulgakova qu'il considérait que les attaques des esprits lors de son élection étaient dues à ses esprits-enfants, qui l'emmenaient le long des chemins spirituels[22] la nuit en rêve.

> « Je les suivais partout, je me suis retrouvé dans un recoin et je suis tombé malade. Après ça, un chamane (lors d'une cérémonie de guérison) m'a aidé » (Bulgakova 2013, 59-60).

Une autre de ses informatrices porte physiquement les stigmates de sa première relation avec ses esprits auxiliaires. Lors de l'accouchement difficile d'un de ses enfants, un chamane a poussé ses esprits à découper Nona Dukhovskovna en deux, ce qui se voit dans la ligne qui traverse son visage et son corps. Elle est ensuite devenue chamane (Bulgakova 2013, 60).

La chamane Niura Sergeevna relate une histoire similaire :

> « Ça ne change rien que tu le veuilles ou non ! Ils [les esprits] te forceront ! J'avais un mal de tête permanent et mon corps entier me faisait mal. Tout me faisait mal comme si c'était la grippe. J'étais malade longtemps, presque trois ans. Ensuite j'ai décidé, c'est bon ! Et j'ai commencé à danser de la manière chamanique ! » (Bulgakova 2013, 76)

La néo-chamane Marina de Khabarovsk a aussi une histoire similaire lors de son élection. Cette femme nanaïe était infirmière avant de devenir chamane. C'est en travaillant à l'hôpital qu'elle aurait été formée par une autre chamane, également infirmière. Elle raconte avoir été longuement malade avant d'accepter d'être chamane [informations recueillies en Novembre 2014 à Khabarovsk].

La « passivité apparente » du futur chamane fait partie des caractéristiques de l'élection, car, d'un point de vue émique, ce sont les capacités personnelles de celui-ci et sa lignée qui vont déterminer son éligibilité. Par la suite, la relation aux esprits inclut notamment des offrandes importantes de la part du chamane. Cela prend la forme d'offrandes de nourriture et d'alcool, que Bulgakova appelle « sacrifice ». Selon elle, lorsque le chamane négocie avec les esprits la

[22] Selon Bulgakova, chez les Nanaïs, les esprits se déplacent le long de routes précises dans le monde des esprits et pour rejoindre les hommes. Ces routes d'esprits sont fondamentales dans le chamanisme nanaï : elles permettent de comprendre les lignées et les héritages spirituels, de trouver les remèdes aux maladies, etc. (Bulgakova 2013; Delaby 1988).

guérison d'un patient, un contrat est engagé entre le malade, le chamane et l'esprit. L'esprit relâche l'âme du malade[23] en échange de quoi le malade s'engage à « sacrifier » de la vodka, des coqs ou des cochons. Le chamane agit en tant que garant de ce contrat (Bulgakova 2013, 187). Beaucoup soulignent que les maux dont souffrent les futurs chamanes lors de leur élection disparaissent lorsque ceux-ci acceptent de devenir chamanes. Au contraire, Bulgakova insiste sur le fait que le chamane n'est ensuite plus jamais en bonne santé : le chamane est constamment sujet aux visions, tombe malade lorsqu'il commet des erreurs rituelles et il est parfois en relation avec des esprits exigeants (Bulgakova 2013, 41). C'est ce qui est signalé par deux de ses informateurs chamanes. Nikolaï Petrovitch dit d'abord que les esprits envoient une maladie au chamane s'il commet une erreur pendant le rite mais aussi si les patients ne font pas les offrandes nécessaires. La chamane Lindze est victime de son esprit glouton, qui la tourmente constamment pour de la nourriture (Bulgakova 2013, 41).

Parmi les offrandes que le chamane doit à ses esprits, la vodka occupe un rôle particulier. Dans une séance chamanique rapportée par Šternberg dans le village de Daerga au printemps 1910, le chamane appelait un esprit à naître pour une femme sans enfant : « Le costume et la robe du chamane sont suspendus au mur ; il pose devant un traîneau, et place dessus la coiffe, ainsi que dix tasses, les mets cérémoniels et de la vodka » (Šternberg 1933, 480).

Avant une séance chamanique, le chamane appelle ses esprits et avec ses assistants, ils aspergent de la vodka (avec les doigts ou en la crachant) sur le costume et sur les accessoires. Le miroir *toli*, un cercle en cuivre (ou bronze), sert de bouclier au chamane lors de ses séances contre les attaques d'un autre chamane et d'esprits néfastes. On peut voir les marques de ces combats dans les entailles sur sa surface. C'est aussi un outil de divination. Les assistants du chamane crachent sur le miroir avant toute séance (Lattimore 1964).

[23] L'errance de l'âme et l'action des esprits sur les âmes sont les causes de toutes les maladies pour les Nanaïs chamanistes.

Figure 17: Miroir toli, musée des Hezhe [Photo A. Dalles, Tongjiang, Chine, Août 2009].

La vodka avait parfois une origine inconnue, voire surnaturelle. Lors d'une séance rapportée par une chamane dans les années 1990, une femme cherchait des remèdes à sa maladie en dansant sur des charbons ardents :

> « Il y avait une vieille femme qui vivait là-bas. Elle était très malade et cherchait un remède du ciel. Elle alluma un feu et mit les charbons ardents par terre. Elle mit aussi trois verres vides. C'était des vieux verres mandchous ! Elle les (les verres) couvrit avec du papier. Elle dansa pieds nus sur les charbons brûlants et chanta. Nous ne pouvions pas comprendre sur quoi elle chantait et elle dansa pendant un long, long moment. Elle marchait pieds nus sur les charbons. Pas de chaussettes, pas de chaussures ! […] Quand elle s'arrêta enfin, elle alluma la lumière et vérifia ces trois verres. Il y avait déjà du remède (de la vodka) dedans ! Qui avait versé le remède [vodka] dans ces verres vides ? Quelle nuit ! Quelle longue nuit ! » (Bulgakova 2013, 31).

Bulgakova utilise le terme « sacrifice » car, selon elle, l'offrande agit comme substitut du corps du chamane. Sans ces offrandes, c'est le corps du chamane que les esprits dévorent. D'après la chamane Chapaka Danilovna,

> « S'il [le patient] a promis et si le chamane a enlevé son *amban*[24] [mauvais esprit], et si les esprits auxiliaires du chamane deviennent impatients en attendant que le sacrifice soit fait, ils attaqueront leur propriétaire ! D'un coup, le chamane perdra conscience ! Telle est la loi chamanique ! » (Bulgakova 2013, 188).

Selon Bulgakova, c'est à cause du non-respect de ce contrat que le chamane Bogdan Onenko fut arrêté après les années 1930. Après avoir réalisé plusieurs rites de guérison chez des Oultches, ces derniers devinrent athées et ne firent pas les sacrifices promis aux *seven* [esprits] de Bogdan. Celui-ci alla voler chez eux des cochons pour remédier au problème. Selon la chamane Ol'ga Egorovna, informatrice de Bulgakova,

> « Bogdan allait mourir parce que les gens ne lui donnaient pas (les cochons pour le sacrifice) ; plusieurs jours il est resté inconscient. […] C'est pour ça qu'il est allé voler (les cochons). […] C'était normal qu'il vole » (Bulgakova 2013, 183).

[24] En mandchou, ce terme désignait les « hauts responsables » sous les Mandchous (Dahpon 2008; Mayers 1897). Dans d'autres régions, ce titre est également associé au monde des esprits : selon A. Dumont, dans la steppe de Hulun Buir, l'*oboo* le plus puissant de la région s'appelle « *l'oboo amban* » [communication personnelle].

L'initiation des chamanes s'appelle *nikheleuri* en nani, littéralement « ouvrir » (Bulgakova 2013, 58). Pour Bel'dy, *nixjeli* est littéralement « l'ouverture du chamane » (Beldi 2002, 86). L'expression *angmani nikeli* signifie « ouvrir la bouche du néophyte » (Bulgakova 2013, 59). Cette terminologie est aussi utilisée pour les rites de guérison. Ainsi, être initié en tant que chamane ou être guéri en tant que patient revient à être « ouvert aux esprits ». Pour tous les auteurs ayant travaillé sur le chamanisme nanaï, la cause de la maladie est l'interférence des esprits sur l'âme des individus. Pour prévenir la maladie, ou la guérir, le chamane peut tenter d'induire en erreur l'esprit néfaste, ou encore de placer l'âme (dans le cas des enfants) dans un support afin que l'esprit ne la trouve pas chez l'individu. Pour Bulgakova, l'enjeu pour les esprits est de gagner des « fidèles »[25] qui leur devront certaines obligations en termes de sacrifice :

> « Un esprit maître envoie des *seven* (esprits subordonnés) : « va chercher l'âme de cette personne ! » Donc, ils (les *seven*) vont. Comme des policiers, ils les arrêtent [Ol'ga Egorovna] » (Bulgakova 2013, 62).

À la suite d'une guérison, le patient est « ouvert » non seulement aux esprits chamaniques du chamane, à qui il doit des offrandes, mais aussi à ses propres esprits claniques qui ont causé la maladie. Selon les informateurs de Bulgakova, le patient reste ensuite toujours en contact avec ces derniers.

Parallèlement, le chamane peut garder les âmes dans un emplacement spirituel, nommé *dëkaso*. Cet emplacement est propre à chaque chamane et prend la forme d'une petite maison gardée par un esprit (Smoljak 1991; Bulgakova 1996; 2013; Smoljak 1978). Lorsque l'âme réside dans le *dëkaso*, le patient ne peut plus tomber malade, mais l'âme ne peut plus en sortir, ce qui a un impact sur sa santé mentale. Selon Aleksej Kisovitch, frère de la chamane Gara Kisovna Gejker, ils peuvent même devenir fous (Bulgakova 2013, 68). L'âme de Zheni, le fils d'Alla Gejker, était gardée dans le *dëkaso* de Gara Kisovna Gejker, quand celui-ci commença à souffrir des jambes. La douleur ne passant pas, Alla fit un rêve dans lequel elle parvint à l'emplacement chamanique de sa sœur, où elle vit l'âme de son fils :

> « Et là, sur les châlits, sont couchés beaucoup, beaucoup d'enfants. Je cherche parmi eux mon fils. Impossible de le trouver. Je marche, je marche. Je regarde. Dans un coin sombre, il y a mon fils. Ses petites jambes sont comme des petites cordes, des petites cordes

[25] Bulgakova utilise le terme anglais « *worshippers* » qui n'a pas de traduction appropriée dans notre contexte. J'ai choisi « fidèle » plutôt qu' « adorateur » car il y a simplement la notion que ces personnes, une fois guéries, ont un certain nombre d'obligations envers l'esprit sous la forme d'offrandes, ce qui ne sous-entend pas l'adoration.

> entortillées. Je dis à la vieille [qui garde l'abri] : « *Danja,* mais comment t'occupes-tu donc de mon enfant ! Tu le martyrises ! Regarde comme il a mal à ses petites jambes. Il pleure tant il a mal. » Et je commence avec la vieille à détortiller et à remettre droites les petites jambes-cordelettes de Zheni » (Bulgakova 1996, 23-24).

Un chamane peut aussi utiliser ces âmes gardées à l'abri lors des combats entre chamanes, soit en tant que bouclier, soit en tant que monnaie d'échange pour sauvegarder sa propre vie, ce qui peut produire la mort du patient (Bulgakova 2013). Ainsi, comme le soulignent Smoljak et Bulgakova (Smoljak 1978; Bulgakova 2013), le patient se retrouve inclus malgré lui dans la pratique du chamane et dans une relation inégale avec des esprits en attente de sacrifices.

Nourrir les esprits avec de la vodka comptait parmi les obligations du chamane. Un oubli pouvait s'avérer dangereux, voire fatal. Le chamane Nikolaï Petrovitch racontait à Bulgakova:

> « J'avais bu et je revins à la maison avec une bouteille. Je m'assis à la table, ouvris la bouteille. N'étais-je pas jeune à cette époque ? Je versai (de la vodka) pour moi, mais je ne mis rien dans le coin (pour le *seven*). Je bus et allai me coucher. Comme ça me frappa la nuit ! Je tremblais ! Ça me prit si soudainement ! Mais que pouvais-je faire ? Il n'y avait pas de vodka du tout. J'avais tout bu, je n'avais rien laissé. À ce moment, j'apprenais dans mes rêves (à chamaniser) et je chamanisais tout le temps quand je dormais. Ça me frappa comme ça ! Je compris que je devais trouver (de la vodka) quelque part. C'était la nuit. Masha (ma femme) courut chez la femme de V. S., qui avait toujours quelque chose de côté. Elle amena une bouteille, servit des verres, les mit dans le coin et je m'endormis. Le matin, je me réveillais en pleine forme et allais travailler » (Bulgakova 2013, 140).

Une histoire similaire fut racontée par sa femme, la chamane Mingo :

> « J'ai oublié de mettre (de la vodka pour mes *seven*) et j'ai failli en mourir. J'ai mis des pâtes dans de l'eau bouillante, mais je n'ai même pas eu le temps de mettre le couvercle sur la casserole, quand je suis tombée et j'ai perdu conscience. Le docteur est venu et m'a fait une piqure. Ça ne servait à rien. (Nikolaï Petrovitch) a couru chez la chamane, la femme de V. S. Elle a chamanisé et a dit qu'on devait mettre trois verres dans le coin. *Zaksor ama* et *zaksor enie* (les esprits auxiliaires principaux de Mingo) étaient en colère après moi. En fait, j'avais vraiment oublié d'en mettre (de la vodka pour eux), j'avais oublié. J'avais une bouteille. Peut-on se souvenir de tout quand on est si jeune ? On ne sait jamais d'où son propre *seven* peut venir. Et s'il n'y a pas d'offrande de prête pour lui, il nous (frappera) » (Bulgakova 2013, 140-41).

Les patients qui ne font pas les sacrifices promis subissent aussi la colère des esprits. La chamane Chapaka Danilovna le raconte au sujet d'une de ses patientes, Katia, qui n'avait pas fait les offrandes demandées :

> « Soudain, Katia est tombée malade. Elle a commencé à se convulser. Le soir, ils l'ont envoyée à Troitskoe. J'ai versé de la vodka (pour le *seven*), et je les ai salués sur les genoux. J'étais folle d'inquiétude, je ne pouvais rien faire. Tout tremblait à l'intérieur de moi. Je tremblais. C'est apparu, dans mes pensées, comme si une femme ébouriffée poursuivait la voiture (où Katia était conduite). (La femme) se dépêchait, courait et rattrapait la voiture ! Elle l'avait déjà rattrapée ! » (Bulgakova 2013, 186).

Une mauvaise attitude face aux esprits peut provoquer la colère de ces derniers, qui se traduit par la maladie ou la mort. Dans les années 1890, Šimkevič raconte la colère d'un chamane lorsque les Nanaïs ont voulu montrer à l'ethnographe son esprit protecteur :

> « Quand tout fut prêt, le chamane sortit de son étui le dernier *toli* [miroir chamanique], à moitié noirci, l'enduit de *xanšin* [bouillie de céréales] et, me le montrant, dit : « Il y a quelques années, je ressentais que je disparaissais; un jour, à la nuit, chez moi vint un *burxan ajami* (un *ajami* est un bon esprit) *girka* [esprit maître chamanique] dont le visage était à moitié noir, qui me dit : « Je t'aime bien, fais de moi un *burxan* [esprit auxiliaire] et je t'aiderai. » Le soir, quand je chamanisais, et faisais de l'*ajami girka* un *burxan*, soudainement, la moitié du *toli* devint noire et je guéris de cette maladie. »
>
> Tandis que le chamane me racontait sa guérison, des Goldes serviables, pensant que je n'avais pas vu de *burxan ajami girka* [l'esprit auxiliaire du chamane sous forme d'une figure d'esprit en bois], coururent dans une des maisons du village et m'en apportèrent un. Le chamane se mit dans une rage contre l'excessive serviabilité de ses compatriotes et n'autorisa pas qu'on apporte un *burxan* dans la maison, annonçant que si je prenais ce *burxan*, la vieille maladie se rendrait chez lui. Bien entendu, je n'insistais pas » (Šimkevič 1896, 26)

En 1910, Šternberg est témoin de la peur d'un chamane qui s'apprêtait à le laisser enregistrer son chant d'appel pour les esprits :

> « Un jour, je l'avais convaincu de chanter une de ses invocations pour les *ajami* dans le phonographe, mais il avait à peine commencé à entonner le chant qu'il se recula de terreur, en criant : « Non, c'est impossible, l'*ajami* pourrait me tuer pour avoir fait ceci ». » (Šternberg 1925, 479).

Valentin Lukitch Samar est un artiste nanaï originaire du village de Nizhne Khalby, qui se dit lui-même être le dernier fabricant de tambour traditionnel. Son père était un chamane. Il a fait un jour une séance pour un homme qui avait un cancer. Pendant cette séance, son tambour s'est brisé. Le lendemain, son père s'est étouffé avec une arête de poisson et en est mort [informations recueillies à Khabarovsk en novembre 2013]. Casser les accessoires chamaniques est également perçu comme une cause de la colère des esprits et peut ainsi entrainer la mort.

Selon Gaer, la mort peut être provoquée par un mauvais esprit qui se saisit de l'âme mais aussi par un ancêtre à qui l'on n'aurait pas donné suffisamment de nourriture et de vodka (Gaer 1991b, 91).

Pendant les années soviétiques, l'attitude face aux attributs des chamanes, objets de répression, posait le problème de la colère des esprits. Bulgakova donne plusieurs exemples des conséquences de la destruction des objets chamaniques.

Un ancien komsomol se serait mis en retrait lorsque les objets chamaniques étaient détruits. D'après lui, cette attitude est la raison pour laquelle il a survécu :

> « Mon père m'a dit alors : « Tu dois juste rester silencieux ! » J'ai suivi son conseil, même si j'étais un komsomol. Mais certains komsomols zélés criaient : « Nous n'avons pas besoin des *endury* (esprits) ! Nous n'avons besoin de rien ! » Et ils sont tous morts. Tout ça s'est passé sous mes propres yeux. Aucun d'entre eux n'a survécu ! Les *endury* (esprits) des cieux savent tout ! » (Bulgakova 2003, 149).

> « Les komsomols qui ont découpé le *toro* (un arbre avec une image d'esprit gravé dans le tronc) de Kile qui était planté au bout de leur jardin de cuisine [là où les Nanaïs font pousser les plantes et les légumes nécessaires à la cuisine], sont morts exactement une semaine après » [Nikolaï Petrovitch, chamane non initié de Najhin] (Bulgakova 2003, 150).

> « Quand les komsomols prenaient aux chamanes leurs images des esprits auxiliaires, ils les accrochaient sur les murs du centre communal et s'en moquaient. […] Ils ne vivaient pas plus d'un an après ça, ils mouraient tous. Seulement l'un d'entre eux survécut. Mais il est devenu fou et a rigolé jusqu'à ce qu'il meure. Il a souffert de tels tourments ! Il rigolait jour et nuit ! Trois ans après, il est aussi mort » [Ol'ga Yegorovna, chamane de Nergen].

Après avoir détruit le tambour de son père, un jeune komsomol est tombé malade :

> « Il était longtemps malade et a commencé à avoir un gros ventre. Il est mort d'hydropisie. Il était tellement jeune ! Et éduqué ! Son père prit un couteau avec lui, et sur la tombe, il lui ouvrit le ventre. Sinon, ils ne pouvaient pas l'enterrer. Il avait un si gros ventre. Il n'y

> avait pas assez de place dans le cercueil ! Beaucoup de liquide a coulé de son ventre ! Tous les gens qui ont dit qu'on n'avait pas besoin des chamanes, ils sont tous morts ! » [Aleksander Sergeevitch d'Achan, mari d'une chamane] (Bulgakova 2003, 150).

Ces conséquences s'appliquaient aussi aux Russes qui combattaient les chamanes. Konstantin Maktovitch racontait ainsi à Bulgakova qu'un Russe nommé Yevpakov avait décidé d'utiliser la hutte où étaient gardées les figures d'esprits à l'extérieur de la maison après l'avoir confisquée :

> « Il voulait déconstruire cette hutte et l'utiliser comme abri pour le bétail. Et il l'a fait… Il était jeune. Il travaillait en tant que professeur. Quand il tira le dernier morceau du sol, quelque chose se passa dans sa tête, comme s'il était devenu fou. Après ça, les bûches furent emmenées à Nizhnye Gavan. Mais il (Yevpakov) allait de pire en pire, année après année. À la fin, il mourut. Mais avant ça, tous ceux qui avaient participé à cet évènement étaient aussi morts. Pas en un an, bien sûr, mais l'un après l'autre, ils moururent tous de la même maladie - la folie ! […] Yevpakov, quand il avait déjà des problèmes avec sa tête, a attaqué un taureau… il est allé dans l'abri ! Il ne réalisait pas ce qu'il faisait ! Il prit un couteau et attaqua le taureau ! Il a aussi attaqué sa femme de la même manière - avec un couteau ou un bâton ! » (Bulgakova 2003, 151-52).

Lorsque les chamanes arrêtèrent leurs pratiques pendant les répressions, ils furent punis par les esprits :

> « Tous les *sevens* du vieux Gejker avaient été rassemblés et brûlés. Le vieil homme est tombé immédiatement malade et est mort. […] La vieille femme (chamane) est tombée malade et elle est morte. Ils les traitaient comme des chiens ! Ils leur criaient dessus comme des chiens ! (Après ça) la vieille femme ne put pas faire *ningmachi* (rite chamanique), ou quoi que ce soit d'autre. Et elle mourut. [La chamane Lindze] » (Bulgakova 2003, 150).

Un chamane du village de Dzhuen mourut aussi après avoir enterré son costume nécessaire au rite *kasa*, rite final du cycle des funérailles. Une femme chamane du village de Bolan est aussi morte peu de temps après avoir enterré son costume au rite *undi*, grand rite annuel nanaï.

Ainsi quelques komsomols regrettèrent leurs actions et allèrent trouver des chamanes pour les aider. D'après Nikolaï Petrovitch, lorsque le chamane les sauvait, ces gens commençaient à effectuer des pratiques chamaniques dans leur vie quotidienne (Bulgakova 2003, 153).

Comme le montrent ces données, la relation aux esprits chamaniques représente un danger pour le chamane et le profane. Ce danger réside dans la « passivité apparente » perçue d'un point de

vue émique face à l'action des esprits. Le lien établi entre les esprits et le chamane ou les malades sous-entend des obligations constantes. Ces obligations prennent la forme d'offrandes, le plus souvent de la vodka, dans le quotidien des individus. Une erreur ou le non-respect de la pratique s'avère fatal. Le poids des esprits est si fort que c'est une des raisons, pour Bulgakova, de la survie du chamanisme nanaï malgré les répressions soviétiques. La puissance des esprits se traduit également par une série d'attitudes attendues de la part du malade tourmenté par les esprits, qu'il soit futur chamane ou non : folie, chants et danses incontrôlables (d'un point de vue émique), évanouissement, endormissement, certaines maladies (particulièrement articulations, céphalées). Ces comportements ont un large éventail d'identifications, allant de la simple fatigue à l'œdème par exemple. Ils soulignent avant tout la perception de la « passivité » du malade.

D'un point de vue émique, la disparition des chamanes n'a pas entraîné la disparition des esprits. Au contraire, leur absence pose désormais la question de la gestion de ces esprits potentiellement néfastes lorsqu'ils sont maltraités. Tandis que les discours locaux s'accordent à souligner la perte de connaissances des pratiques chamaniques, le poids des esprits conduit à adapter les rites de façon à pallier l'absence de chamane. La perception d'une « passivité » grandissante des individus dans leur relation aux esprits constitue une forme d'interprétation autochtone des interactions culturelles historiques parfois violentes.

***

La relation entre le chamane et ses esprits est de nature collaborative. Le chamane, après une élection toujours présentée comme non voulue, est seul capable de gérer son contact avec les esprits, à la différence du profane qui, une fois « ouvert aux esprits », ne contrôle plus cette relation. Cependant, le chamane ne peut refuser son élection sous peine de mort. Pendant les années soviétiques, cette relation s'est complexifiée à cause des répressions religieuses. Les manquements conséquents aux obligations envers les esprits ont conduit à un renforcement de la perception de la « passivité » des individus face aux esprits. La perception d'une « passivité » grandissante représente une forme d'expression autochtone des changements historiques récents. L'influence des esprits chamaniques peut être perçue dans l'impossibilité de refuser l'élection, dans des marques physiques que portent certains, mais aussi dans la nécessité de leur faire des offrandes. Les patients guéris à l'aide d'un esprit deviennent également tributaires de celui-ci. La « passivité apparente » ressentie, d'un point de vue émique, dans la relation aux esprits implique une série de comportements attendus en cas de contact avec les esprits (maladie, dépression, mort).

2.2 Le problème des âmes errantes des morts.

Selon Bulgakova, la force des esprits chamaniques explique que le chamanisme nanaï n'ait pas disparu avec les années de répression puis de sécularisation. D'un point de vue émique, la perception de subir la volonté des esprits entraîne toutes sortes de conséquences néfastes sur les individus : maladie, mort, « folie »… Cette « passivité apparente » est tout aussi visible en ce qui concerne les âmes des morts. J'ai montré que malgré la disparition des chamanes, des rites sont effectués pour traiter ces âmes. Ces rites ne sont pas effectués par tous les Nanaïs, et les discours locaux tendent à ne pas mettre en avant ces nouveaux traitements rituels. Au contraire, tous mes informateurs disent que les âmes des morts ne sont souvent plus traitées rituellement. On considère alors qu'elles peuvent alors rester hanter les vivants. Cette présence se traduit par toutes sortes de comportements, similaires à ceux causés par les esprits chamaniques. La perception de l'impact de ces âmes non traitées constitue à nouveau une interprétation autochtone des conséquences de la disparition des chamanes.

Les discours qui entourent l'influence des âmes des morts sont anciens. Ils entouraient la tenue des rites complexes du cycle des funérailles. Ces discours ont peu changé si ce n'est qu'ils sont marqués depuis les années 1970 par le poids de l'absence de traitement rituel. Ces manquements

ont pour conséquence la perception d'un impact grandissant des âmes sur les individus depuis la disparition des chamanes.

Les âmes des individus âgés de plus d'un an s'appelle *fania* ou *pania* ou *panian*. C'est la garante de la santé de l'individu de son vivant. Elle peut se séparer du corps, errer et les actions des esprits sur cette âme sont les causes des maladies. Dans un conte sur le fameux *Margo*[26], rapporté par Lopatin, le héros parvient à tuer son ennemi uniquement en détruisant son *fania* (Lopatin 1960, 29-30).

À la mort de l'individu, on considère que son âme ne sait pas encore qu'elle est morte. Dans un exemple bouriate fourni par Lopatin en 1910, ce n'est qu'en s'apercevant qu'elle ne laisse pas de trace en marchant dans la suie que l'âme se rend compte qu'elle est morte (Lopatin 1960). Selon un informateur de Gaer dans les années 1970, l'âme s'étonne que personne ne lui réponde. En marchant sur un brin de paille qui ne se brise pas, l'âme se dit : « Je suis morte, c'est pourquoi personne ne me parle » [A. S. Sojgor] (Gaer 1991b, 92).

Pour les informateurs de Gaer, le *panian* est « l'ombre claire » de l'individu (Gaer 1991b, 92). Pour Samar, cette âme possède la forme d'un œuf, avec des mains, des jambes et des oreilles qui en dépassent, et des traits pour les yeux et la bouche ; cet œuf ressemble à l'individu (Samar 2003, 90). Selon les informateurs de Bulgakova, le *fania* ressemble à l'individu (Bulgakova 2013). Pour Smoljak, c'est l'individu en miniature (Smoljak 1978).

Les rites funéraires nanaïs permettent de gérer ces âmes en maintenant leur bienveillance, notamment par le biais de libations de nourriture et d'alcool. De nombreux récits démontrent aussi leur présence dangereuse.

À la mort d'un individu, ce dernier cherche par tous les moyens à rester parmi ses proches et peut s'attacher à eux ou les attaquer (Lopatin 1960; Shirokogorov 1935; Bulgakova 1996; 2013; Smoljak 1978; 1991) :

> « La femme morte embrasse son mari vivant. Le mari mort câline sa femme vivante, ses filles et ses fils » [Ol'ga Egorovna, femme chamane] (Bulgakova 2013, 46).

Plusieurs informateurs ont relaté à Bulgakova la présence des esprits des morts. Son informatrice Mariia Vasilevna, de Daerga, lui racontait :

[26] Mergen est un héros populaire dans les contes épiques nanaïs. Chez les Hezhe, des contes similaires appelés *Yimakan* ont été classés au patrimoine immatériel mondial par l'Unesco (voir page 298).

> « Ils (les gens qui étaient dans la pièce) criaient qu'une telle et une telle (des femmes décédées) regardent (depuis la rue) par la fenêtre ! C'était vraiment horrible ! Ils criaient comme ça ! Est-ce qu'ils voyaient vraiment (cette femme morte) ou quoi ? Mais pourquoi auraient-ils crié en vain ? Pourquoi auraient-ils crié en vain qu'une telle femme regardait par la fenêtre ? Elle est devenue un *amban* [esprit néfaste]. La femme décédée !» (Bulgakova 2013, 46).

Ol'ga Egorovna, la femme chamane de Nergen, raconte un tel épisode aux funérailles de sa voisine. Elle était assise dans le couloir, avec une vue sur le cercueil :

> « Lariska était sa (la femme morte) plus jeune fille. Elle (la femme morte) l'aimait, cette fille Lariska. […] Je voyais et regardais. […] Je l'ai vue de mes propres yeux ! La mère (morte) s'est dressée (dans son cercueil) et allait attraper (Lariska). J'ai crié une fois et (la morte) est retombée dans le cercueil. J'étais assise dans le couloir, quand elle (la femme morte) s'est levée. J'ai poussé un cri, et tout le monde (ceux qui était présent aux funérailles) a bondi sur ses pieds. Je l'ai vue avec mes yeux ouverts ! Bon, maintenant ça va, Lariska est toujours vivante. Elle habite à Komsomolsk » (Bulgakova 2013, 47).

Elle-même aurait été retenue par sa mère à sa mort :

> « Ma mère (morte) m'embrassait. Je l'ai vue dans un rêve. […] Après ça, le troisième jour, quand nous sommes allés l'enterrer, ils avaient déjà cloué le cercueil et commencé à le descendre dans la tombe. J'ai ressenti qu'ils m'enterraient avec ma mère. J'ai poussé un cri. J'ai crié ! C'était insupportable ! Ensuite, mon frère Semën me dit : « Quoi ? Est-ce que je devrais ouvrir le cercueil ? » a dit Semën. « Ouvre-le » j'ai répondu. Ils l'ont ouvert légèrement avec une hache. Juste un petit espace comme ça (environ 30 cm) ! Ça vient de là ! […] J'ai poussé un cri deux fois et je (mon âme) suis sortie (du cercueil) ! J'ai dit : « Fermez-le à nouveau, j'en suis déjà sortie ! » Et ils l'ont cloué. Si j'avais été une personne ordinaire (pas une chamane), ils m'auraient enterrée avec (ma mère). […] Nous avons de nombreux cas comme ça » (Bulgakova 2013, 47-48).

Bulgakova rapporte aussi le cas d'Alla Gejker, la sœur de Gara Kisovna Gejker, la chamane nanaïe (Bulgakova 1996). À la mort de cette dernière, Alla est tombée malade. Les différents chamanes consultés considéraient que son âme était prisonnière de sa sœur :

> « Trois ans après sa mort […], c'était comme si ma sœur ne me quittait pas une seconde. Chaque nuit, j'étais avec elle. Chaque nuit, je rêvais d'elle. J'avais même pris l'habitude de m'endormir dans l'autobus en allant au travail. Au travail, pendant la pause, je m'assois, et voilà que je m'assoupis. […] Et en rêve, tout le temps, elle est là, ma sœur. Je m'ennuie

d'elle si fort. Je rêve toujours que je l'embrasse, que je la serre dans mes bras, et elle pleure avec moi » (Bulgakova 1996, 18).

Pendant la séance, la chamane raconte l'état de l'âme d'Alla, qu'elle retrouve avec sa sœur dans une sorte de maison sombre :

« Mingo Gejker (chamane) : - Tu es tombée à côté de ta sœur et tu y es restée. Aïe, aïe aïe ! Elle t'a entourée de ses bras et elle te garde dans ses bras, elle t'a saisie et elle te tient.

Alla : - Ca se pourrait bien. Je pleurais tout le temps, je pleurais nuit et jour, me languissant de ma grande sœur.

Mingo Gejker : - […] Oh là là ! Elle est tombée sur ta poitrine et elle y est restée ! » (Bulgakova 1996, 59).

Dans cette même séance, le chamane voit que le beau-frère d'Alla et sa femme ne peuvent se séparer de l'âme de leur bébé mort :

« Ton malheureux beau-frère ! Portant dans les bras cet enfant, il dorlote sa petite âme, le malheureux ! Ta sœur en pleurs est tombée face contre terre à côté de ton beau-frère, face contre terre ! » [Mingo Gejker, la chamane qui fait la séance] (Bulgakova 1996, 57).

Lorsqu'une personne ressent l'influence néfaste d'une âme, les âmes sont considérées comme liées l'une à l'autre dans le monde des esprits malgré la mort. Ces descriptions montrent non seulement le rôle du chamane mais aussi la difficulté de se séparer de ces âmes.

Dans des retranscriptions d'entretiens que Bulgakova m'a fournies, issues de ses propres recherches de terrain, une de ses informatrices lui racontait une histoire similaire :

« Quelqu'un de chez nous est mort, et nous étions à l'enterrement. Et là, Galina Leonidovna Onenko vit des fleurs roses, comme du lys, avec aussi de petites clochettes suspendues, comme du muguet. C'était aussi la première fois que j'en voyais. Et nous, ces lys rouges… Quand nous sommes partis, elle a cueilli ces fleurs, certaines même arrachées avec la racine. Au cimetière, elle avait trouvé [les fleurs] sur la tombe de quelqu'un d'autre… et tout le monde disait : « Il ne faut rien prendre du cimetière ». Mais elle était tellement têtue, qu'elle insista. Elle a quand même tout pris. Il y avait aussi une autre femme, tante Klava. Et elle vantait les fleurs : « Quelles fleurs ! Oh, quelles belles fleurs ! Donne-moi, partage avec moi ». Donc, elle partagea avec elle. Elle emmena une partie à la maison et planta l'autre, celle qui avait une racine. La première partie, elle la mit dans un vase. Après quelque temps Onenko […] était chez Valia. Galia [Onenko] est venue chez moi dans le *bania* [bain à vapeur chaude dans un bâtiment extérieur à la maison, dans le jardin] à

Daerga. Quand nous sommes sorties, je l'ai accompagnée, là où elle rencontrait Valia, celle qui était avec nous, et qui avait aussi dit : « Ne prends rien » [au cimetière]. Elle dit : « Galia, Galia, viens, je vais te raconter un rêve ». Et ainsi elle raconta. Elle dit : « J'ai vu en rêve, une femme est venue, toute en noir, et Galia marchait et elle lui a couru après, pourquoi as-tu pris mes fleurs, pourquoi as-tu pris mes fleurs, rends moi mes fleurs ». Galia a tout de suite pris peur, bien sûr. Elle est très sensible. Une nuit, elle dormait et tout d'un coup, au petit matin, il y a eu un coup sur la fenêtre. Elle n'y a pas donné beaucoup d'importance. Elle a simplement regardé, et il n'y avait personne. Puis, une autre nuit, il y a eu à nouveau un coup sur la fenêtre. Et là, elle réalisa. « Attends-moi un instant, je vais chercher ces fleurs pour te les rendre ». Elle était allongée et elle a dit cela tout fort. Mais ensuite, quelque chose ne la quittait pas, c'était au cimetière qu'il fallait aller avec quelqu'un qui… restait. Le jour d'après, encore la même histoire. Et elle dit : « Oui, demain je t'apporte les fleurs… » » [Lidia Timofeevna, informatrice de T. Bulgakova, Najhin, 2007]

Prendre quelque chose à l'enterrement d'un proche crée un lien avec le défunt, qui viendra ensuite réclamer cet objet. Une autre informatrice de Bulgakova lui racontait ainsi :

« Le jour avant le rêve, Evdokiia Chubovna alla aux funérailles de sa tante du côté de sa mère, qui était chamane. De l'enterrement, elle ramena une photographie et quelques morceaux de tissu. Cette nuit même, après être rentrée à la maison, elle rêva qu'elle était en train de chercher quelque chose dans une boîte de photos. Il y avait un vieil homme, le grand-père paternel de son mari, de qui elle rêvait régulièrement depuis qu'elle s'était mariée. Le grand-père de son mari se tenait près d'elle dans le rêve, observant tous ses mouvements. Evdokiia Chubovna rêva aussi de son mari, qui la regardait aussi avec colère. « Je me demandais », dit Evdokiia Chubovna « Pourquoi il me regardait avec tant de colère et ce que je faisais de mal ». Ensuite, dans son rêve, Evdokiia Chubovna trouva la photographie qu'elle avait ramenée des funérailles. Au moment où elle trouva enfin cette photo, la femme-chamane défunte (qui avait été enterrée aux funérailles) entra dans la pièce en chantant et en dansant à la manière chamanique. « Elle passa à côté de moi là-bas » dit Evdokiia Chubovna et pointa le coin de la pièce où, comme elle l'avait dit, la femme-chamane dansait dans son rêve. « Elle est passée à côté de moi et est restée là-bas comme si elle quémandait quelque chose ». À la fin de sa vision, Evdokiia Chubovna rêva que Mariia (la tante de son mari, qui était dans une autre pièce) venait aussi et se tenait sans mouvement, en regardant la chamane. Aussitôt que la chamane avait quitté la pièce, Evdokiia Chubovna se réveilla et alluma la lumière. À ce même moment, Mariia vient dans la pièce avec ces mots : « Qu'as-tu ramené ici des funérailles ? Qu'as-tu ramassé là-bas ? La femme (morte) chamanise dans la maison. Elle supplie pour quelque chose » – « Ouch !

> J'ai répondu, (dit Evdokiia Chubovna), j'ai ramassé une photographie et quelques morceaux de tissu là-bas ! ». Evdokiia Chubovna croit que la chamane défunte est venue dans sa maison pour chercher la photographie qu'elle avait prise de chez elle. « Elle cherchait probablement la photographie », dit Evdokiia Chubovna, « Puis je lui ai dit: « a-a! » j'ai dit, je l'ai dit tout fort: « Tante, j'ai dit, au matin, je vais me lever et te la rendre! » Le matin, je me suis levée et j'ai tout jeté. « Prends ta possession! » J'ai crié après elle. « Prends-la! » Et j'ai jeté (la photographie et les morceaux de tissu). Je les ai jetés là-bas, dans le ravin! C'était tout! Depuis, il ne s'est plus rien passé! Personne ne m'est revenu pour me supplier pour cette photographie » » (Bulgakova 2013, 42-43).

Ces deux discours montrent que si les âmes ne veulent pas quitter leurs proches, s'emparer de leurs objets (à la maison ou au cimetière) conduit également à leur retour parmi les vivants. On constatera que ces récits concernent souvent des âmes de chamanes, dont l'âme est considérée comme plus puissante.

Certains lieux sont liés aux esprits de morts particuliers et sont évités. Lopatin raconte que l'endroit où un homme a été tué à la chasse par un tigre est à éviter à tout prix, car son âme en colère pourrait faire se perdre les chasseurs. Il raconte aussi que les âmes des suicidés sont particulièrement amères et en veulent à leurs proches de continuer à vivre (Lopatin 1960).

Près de Kondon, sur la rivière Gorin, Mal'ceva parle d'un endroit où deux roches ressemblant à des visages se font face sur la montagne. Ce lieu est dangereux car il est lié aux âmes des morts, mais on peut y déposer de la nourriture et de la vodka pour demander de la chance (Mal'ceva 2009, 109).

Pour une de mes informatrices, Svetlana Nikolaevna de Sikachi Alian, il y a trois paliers auxquels accèdent les âmes des morts. Le premier palier est pour les âmes des suicidés et le second pour les morts accidentelles, les cas de malemorts ; le troisième est pour les morts naturelles. Les âmes des deux premiers paliers ne peuvent atteindre *buni* [le monde des morts] et reviennent hanter les vivants, tandis que sur le troisième palier, les âmes peuvent partir seules [Svetlana Nikolaevna, Sikachi Alyan, août 2011].

Selon toutes ces données, être en contact avec des âmes des morts est donc assez fréquent : d'un côté, les âmes peuvent ne pas vouloir quitter leurs proches, et d'un autre, les proches peuvent eux-mêmes effectuer des erreurs qui conduisent à l'attachement du défunt parmi les vivants. On comprend que sans chamane pour s'assurer du départ des âmes vers le monde des morts,

les rencontres peuvent se ressentir comme plus nombreuses. Ces contacts sont toujours perçus de façon négative.

Pour plusieurs de mes informateurs, la présence des âmes des morts se fait ressentir en termes de dépression et d'alcoolisme, qu'il s'agisse de morts ordinaires ou de malemorts. À Kondon, le suicide d'une femme lors de mon séjour était lié à la mort de son mari, trois ans auparavant. Il s'agissait des anciens voisins de mon informatrice, Natasha. Peu avant d'entendre parler de la mort de la femme, Natasha disait qu'elle était heureuse d'avoir déménagé et de ne plus vivre à côté de ses anciens voisins, alcooliques et dépressifs. Quelques heures plus tard, en apprenant la mort de la femme, elle raconta que la femme était en dépression, fumait et buvait beaucoup et s'était suicidée à cause de son mari défunt [informations recueillies en novembre 2014 à Kondon].

La « passivité apparente » notée en relation aux esprits chamaniques se retrouve dans la perception de la présence d'âmes errantes. La nature même de la rencontre avec une de ces âmes engendre également cette « passivité ». Pour Delaplace, le fait que les personnes « ordinaires » ne voient de « fantômes » qu'occasionnellement et de manière fractionnée les conduit à vivre la rencontre de manière passive : non voulue, cette rencontre porte malheur et ils n'ont aucun pouvoir dessus ni sur ses conséquences (Delaplace 2013, 66- 67). Les âmes, dont il faut absolument se détacher, tiennent une place néfaste dans la vie des individus. Smoljak indique par exemple que chez les Oultches, on conseille aux veuves de ne pas pleurer leur défunt mari trop fort pour que celui-ci ne s'attache pas à elles (Smoljak 1991, 123). En l'absence de chamane, la place de ces esprits et de ces âmes est souvent anxiogène, liée à la perte des connaissances chamaniques. L'enjeu des adaptations contemporaines est alors de faire disparaitre ces fantômes dont l'action est interprétée comme une des explications des conditions de vie difficiles des Nanaïs. En effet, d'un point de vue émique, les esprits et les âmes poussent les individus à adopter des comportements dangereux, en lien avec l'alcoolisme et le suicide.

Les discours sur l'influence des âmes des morts sont multiples dans les données de Bulgakova. Cette dernière s'est intéressée au chamanisme nanaï depuis les années 1980 et ses données traduisent la présence grandissante des âmes errantes et des esprits chamaniques. Cette influence est toujours présente aujourd'hui, lorsque certains de mes informateurs interprètent les suicides, la dépression et l'alcoolisme comme conséquence de la présence des âmes errantes. Ainsi, la perception de l'influence de ces âmes constitue une interprétation autochtone de la disparition des chamanes, basée sur les représentations liées aux âmes, constitutives du chamanisme nanaï.

***

La perception de subir l'influence des esprits chamaniques s'étend également aux âmes des morts avec le même type de conséquences néfastes : maladie, mort, folie… Il s'agit de l'âme *fania*, censée aller au monde des morts et pour qui on fabrique des supports pendant les funérailles. Alors que les Nanaïs semblent souligner l'absence de traitement rituel, ces âmes apparaissent comme particulièrement dangereuses : elles peuvent s'attacher à leurs proches et les rendre malade, leur causer une dépression, les conduire au suicide ou les pousser dans l'alcoolisme. Avec la disparition des chamanes, la présence des âmes des morts se complexifie et constitue une forme d'expression autochtone de l'histoire récente de la région, notamment des répressions.

2.3 Ignorance des pratiques, « passivité apparente » et esprits gloutons : expression autochtone de la place des esprits et des âmes.

Selon les données dès les années 1850, la « passivité apparente » ressentie face aux esprits et aux âmes est constitutive du chamanisme nanaï. Elle est inhérente à la relation que le chamane entretient avec ses esprits. Elle est la raison principale de l'action du chamane auprès de ses patients, qui eux aussi, subissent l'influence des esprits et des âmes. Šimkevič attribue au chamane une liste fixe d'esprits auxiliaires, susceptible de s'agrandir en fonction des capacités du patricien (Šimkevič 1896, 270-72). Šternberg décrit également cette relation et comment le chamane fait appel à ses esprits pour régler les problèmes de sa communauté (Šternberg 1933). Dioszegi analyse la liste des maladies causées par les esprits ainsi que les figures d'esprits et amulettes qui peuvent être confectionnées par le chamane pour aider la guérison (Diószegi 1998). Toutes ces données étayent la théorie selon laquelle le chamanisme est basé sur un système d'échange entre les humains et les esprits sur le modèle de la chasse (Hamayon 1990). Les esprits ont alors des influences variables sur les humains, dont ils cherchent cependant toujours à prendre l'âme. Cette influence était gérable par le chamane, mais l'impact des esprits à grande échelle n'est pas le propre de la période contemporaine. Selon Shirokogorov, à la mort d'un chamane, lorsqu'aucun chamane n'était pas encore élu ou formé, la « maladie

chamanique »[27] se manifestait chez de nombreuses personnes d'un même clan. Ou plutôt, pour lui, on recherchait les signes de cette « maladie » chez différentes personnes afin de trouver un chamane. La situation se réglait ensuite d'elle-même quand un nouveau chamane acceptait son élection (Shirokogorov 1935, 349). Le problème qui se pose aujourd'hui, depuis les années 1970, est l'absence d'élus potentiels. Par peur de commettre une erreur ou par « ignorance », les individus subissent l'influence des esprits sans devenir chamane.

Cette interprétation autochtone des conséquences de la disparition des chamanes et de la perte de connaissances se traduit par l'attribution de caractéristiques particulieres aux esprits selon les situations. J'ai montré précédemment que l'influence des esprits et des âmes n'est pas causée par les ruptures apportées par l'histoire récente de la région, mais traduit au contraire une forme de continuité des représentations chamaniques. Nous verrons ici que selon les différentes situations qui causent la présence néfaste des esprits, des solutions étaient anciennement proposées. L'absence de chamane rend impossible le recours à ces résolutions. Par conséquent, l'influence néfaste grandissante des esprits est attribuée à la disparition des chamanes et prend des expressions propres au contexte moderne. Ainsi, des symptômes et afflictions médicaux sont attribués à la conduite des esprits. L'alcoolisme, la dépression et le suicide deviennent ainsi une réappropriation autochtone de l'interprétation des problèmes sociaux qui les affligent.

Le sentiment de la perte des connaissances secrètes chamaniques et la peur de l'erreur face aux esprits, qui peuvent châtier sévèrement celui qui se trompe, conduit d'abord à une méfiance générale exacerbée envers les lieux ou objets liés au chamanisme traditionnel. À Kondon, une maison appelée « la maison du chamane », anciennement occupée par une famille incluant une femme chamane, se situe sur la rive en face du village (Figure 18). Elle est abandonnée et personne ne s'y rend. Au même endroit se situe également le « cimetière des ours » (Figure 19 et Figure 20). Selon Mal'ceva, le rite de l'enterrement de l'ours, à l'automne, marque le début de la saison de chasse (Mal'ceva 2009)[28]. D'après mes informateurs, ce lieu est connu de tous et évité soigneusement, mais le rite n'est plus réalisé depuis longtemps.

[27] Terme utilisé dans les sources plutôt anciennes pour désigner l'ensemble des symptômes qui entourent l'élection d'un chamane. Le terme de « maladie » est problématique car il n'existe pas de terme vernaculaire pour parler de cet évènement. T. Bulgakova a cependant travaillé sur ce qu'elle appelle « la maladie clanique collective », reprenant l'idée de « maladie chamanique » de Shirokogorov. Tout en soulignant qu'aucun terme nanaï ne correspond à l'idée de « maladie », elle assure que d'un point de vue émique, la recherche d'un chamane potentiel par les esprits est subie par le clan dans son ensemble comme une « maladie » (Bulgakova 2013, 37)

[28] L'ours, tué près de sa tanière, est ramené au cimetière. On y construit deux petits greniers, l'un contenant les instruments du rite (chaîne en fer, perche, vaisselle en bois). Le crâne de l'ours est ensuite placé dans les arbres : soit sur un jeune bouleau dont on coupe le sommet, soit au tronc d'un arbre plus gros, à l'aide d'un fil de fer. Ses vertèbres sont enfilées sur une branche. On place également deux *seven*, un masculin et un féminin devant la

Figure 18: « Maison du chamane » [Photo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014].

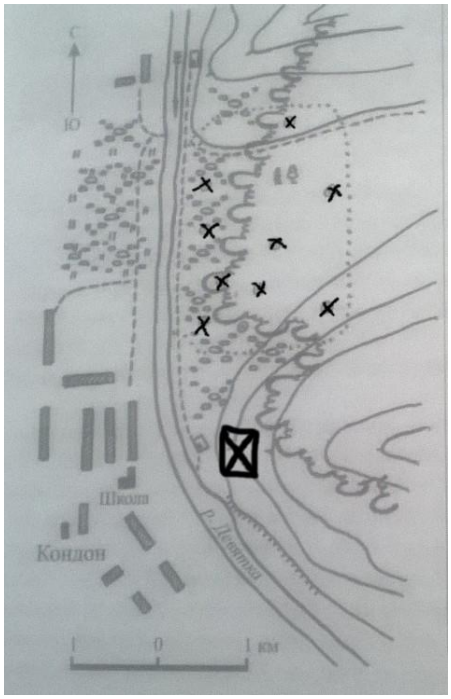


Figure 19: Emplacement du cimetière d'ours et de la "maison du chamane" d'après Timokhin dans Mal'ceva (Mal'ceva 2009, 104)

Figure 20: Crâne d'ours, d'après Timokhin (Mal'ceva 2009, 105).

À Ozerpax, un village russe situé à l'embouchure de la mer d'Okhotsk, une maison est aussi abandonnée, en ruine, avec des arbres morts dans le jardin. J'étais en voiture avec des Russes évangéliques de ma connaissance et en passant devant cette maison, les occupants de la voiture se sont exclamés : « O*h là là* ! Une maison de chamane ! » [Propos recueillis à Ozerpax, Juin 2014]. Rien n'indiquait qu'un chamane avait vécu dans cette maison et mes compagnons, connaissant mal ce village, n'avait pas d'information particulière au sujet de cette maison. Leurs propos mettent en évidence les représentations collectives dans la région sur les maisons abandonnées, en particulier celles avec des arbres morts. Elles sont généralement associées à un chamane défunt dont les esprits errants empêchent que l'on réoccupe les lieux.

D'après Ol'ga Egorovna, informatrice de Bulgakova, la maison de Gara Gejker, défunte chamane, fait aussi l'objet d'un évitement :

sépulture (Mal'ceva 2009, 104- 6). Ce rite, différent des rites liés à l'ours élevé chez les Nivkhs, rappelle ceux dans le reste de la Sibérie (Lambert 2003).

> « Les gens ne marchent pas dans sa rue. Ils ont peur. Ils disent : « Nous pouvons voir quelqu'un qui se tient près de sa porte sous son porche ». Personne n'y marche la nuit. Ils passent par les autres rues et ensuite à travers les jardins potagers » (Bulgakova 2013, 142)

Après la mort d'un chamane, ses esprits chamaniques se mettent en quête d'un nouvel élu, ce qui peut affliger tout le groupe de patrilignage (Bulgakova 2013, 61). Lorsque les esprits ont choisi un futur chamane, la personne concernée ne peut refuser cette transmission, même si elle ne la désire pas. Peu avant la mort de la chamane Gara Kisovna Gejker, d'après sa sœur Alla, ses esprits ont commencé à la quitter pour partir en quête de leur futur chamane. La manifestation physique de cet évènement s'est perçue dans le dessèchement des arbres devant la maison de Gara (Bulgakova 1996, 22-24). Les esprits ont alors choisi Alla, dont l'âme, en rêve, a reçu le don chamanique :

> « Elle rampa en rêve sous le petit perron de la maison de sa sœur et trouva quelque chose qui ressemblait à des œufs, qu'elle recueillit dans le creux de sa main. « Ensuite, dit-elle, ma sœur m'a versé un petit verre de vodka. Je l'ai bu, et ce que j'ai recueilli sous le perron, je l'ai toujours. Le tas entier. Je regarde, et voici que je suis pieds nus. Giniga, une voisine, défunte et chamane elle aussi, m'apporte des sandales. Des sandales déchirées. Il aurait mieux valu qu'elles me donnent la fortune, pas vrai ? » […] » (Bulgakova 1996, 24).

En acceptant les sandales, son âme acceptait symboliquement le don chamanique ; Alla se retrouvait donc dans l'impossibilité de refuser l'héritage (qu'elle avait symboliquement accepté) tout en le rejetant (en ne voulant pas devenir chamane). En refusant de se soumettre à leur volonté, les esprits causaient la maladie dont elle souffrait. En plus de cette transmission, Alla était également captive de l'âme de sa sœur défunte ; elle fit appel à plusieurs chamanes pour tenter de guérir (Bulgakova 1996).

Un chamane ou futur chamane ne peut pas non plus s'emparer d'esprits chamaniques qui ne l'ont pas choisi. D'après Aleksej Kisovitch, frère de Gara Gejker, c'est une telle attitude qui aurait conduit sa sœur à la mort :

> « Avant, des grands chamanes avaient beaucoup d'esprits et après leur mort ils sont restés négligés. Mais elle (la chamane Gara Gejker) prit certains de ceux-là (ces esprits) pour elle. Elle n'avait pas rêvé d'eux et a simplement commencé à les convoquer. C'est pour ça qu'elle est tombée malade » (Bulgakova 2013, 57).

Lorsque le chamane garde une âme après l'avoir guérie, elle est conservée dans le *dëkaso*. Cet abri chamanique, situé dans le monde des esprits est personnel à chaque chamane, et, normalement, seul un autre chamane peut s'y rendre (Smoljak 1991, 113; Bulgakova 1996, 20; 2013, 68). Tandis que l'âme est censée être protégée des esprits néfastes tant qu'elle reste dans le *dëkaso*, à la mort du chamane, la santé de l'individu est alors directement menacée. La chamane Ol'ga Egorovna confiait à Bulgakova :

> « Après ma mort, l'âme de certains de mes patients ne seront pas capables de se sortir de mon *dëkaso* et ils (les patients) mourront. Un chamane meurt, et les gens qu'il a soignés restent là-bas (dans le *dëkaso*). Si malgré tout l'âme de quelqu'un réussit à sortir du *dëkaso*, cette personne peut rester en vie, même s'il tombera gravement malade » (Bulgakova 2013, 68)

Ainsi, Nikolai Beld'y tomba gravement malade à la mort de sa mère chamane, qui avait conservé son âme dans son abri chamanique ; il fût sauvé par un autre chamane qui se rendit dans le *dëkaso* de sa défunte mère (Bulgakova 1996, 20). Un autre risque réside donc dans la mort d'un chamane : la perte de son âme et de celles qu'il a soignées de son vivant.

L'âme d'un défunt, chamane ou non, peut aussi causer toutes sortes de maladies au sein de son groupe de parenté (Bulgakova 2013, 61). À Najhin, Raïssa A. racontait que les morts sont censés aller à *Buni* mais qu'en l'absence de chamane, elle ne savait pas vraiment où ils étaient. Ces âmes restent sur terre et hantent les vivants, et d'après elle, ils sont responsables des nombreux problèmes sociaux (pauvreté, alcoolisme) et plus particulièrement des suicides [propos recueillis à Najhin, Août 2011]. À Sikachi Alyan, Svetlana N. racontait également que les âmes erraient, faute de chamane pour les emmener à *buni*, et qu'elles étaient responsables des suicides [propos recueillis à Sikachi Alyan, septembre 2011]. Ainsi, pour mes informateurs, ceux-là même qui me fournissaient des descriptions des rites funéraires contemporains, aucune solution n'a encore été trouvée pour régler le problème des âmes des morts. Les adaptations rituelles funéraires apparaissent alors comme des adaptations ponctuelles, et individuelles. Dans des transcriptions d'entretiens qui m'ont été fournis par Bulgakova, plusieurs de ses informateurs, chamanes ou non, soulignent également l'errance des âmes des morts :

> « Maintenant, quand ils ne font pas *kasa* [le rite final pour emmener les âmes à *buni*], (les *pania* [âmes] des morts) sont sûrement dans la rue, dans le jardin. Bien sûr, c'est mauvais que maintenant ils ne soient pas envoyés à *buni*. Ils (les *pania* des morts) deviennent comme des *amban* [mauvais esprits]. Ils veulent tuer les gens. Ils empêchent les gens de vivre. S'il y avait un *kasataj* chamane [chamane qui peut accomplir le *kasa*], ce serait bien pour les

> envoyer loin de nous jusqu'au fond de *buni*. Certains, chez qui il y avait beaucoup de *amban* pendant leur vie, se collent à quelqu'un et il tombe malade. Comme dans l'ancien temps, il faut faire *pudej* [rite], pour chasser les *amban* » [Kira, entretien fourni par T. Bulgakova, Najhin, 1995].

Dans une autre transcription, Kira continue :

> « Ils [les *pania* des morts] restent tous dans le jardin, dans la rue. Tous leurs *pania* sont ici. Je les plains. Et je plains mon fils, à 67 ans, il a été paralysé et il est mort. Ce serait bien, qu'on les emmène. Et donc, quand il pleut, quand il fait mauvais temps, ils sont dans la rue. Ils vont, tourmentés. Qu'est ce qui est bien ! Je les plains ! Chez vous, chez les Russes, ils s'envolent en haut. Ils prient comme ça, ils chantent *changalaori*. C'est bien qu'ils s'envolent ! Et l'hiver, ils ont froid dans la rue. À *buni* c'est toujours mieux » [Kira, entretien fourni par T. Bulgakova].

Chamaniser de la « mauvaise manière » comporte aussi ses dangers : dans tous les musées nanaïs et hezhe sont conservés des tambours ayant appartenu à un chamane. Certains Nanaïs ont mis en scène des spectacles et danses chamaniques avec ces tambours. À Sikachi Alyan, petit village nanaï touristique, des jeunes ont voulu utiliser le tambour du musée pour réaliser un spectacle rémunéré. La directrice du musée a refusé à cause des esprits que le tambour pouvait encore contenir [propos recueillis à Sikachi Alyan, Novembre 2013]. À Najhin et à Kondon, les enfants utilisent des tambours pour les spectacles de danse nanaïe. Selon les deux chorégraphes des écoles, cela ne comporte aucun danger pour les enfants car il ne s'agit pas de danses chamaniques et surtout parce qu'il s'agit de danses contemporaines, que les esprits ne connaissent pas (voir page 241). La présence potentielle d'esprits dans les objets chamaniques constitue donc un risque lors de la mise en scène des pratiques chamaniques.

Ce danger est aussi illustré dans le travail de Bulgakova et il constitue même une énième raison à la mort de la chamane Gara Kisovna Gejker. D'après elle, faire un spectacle de danse chamanique revient à convoquer les esprits ; ceux-ci attendent ensuite le même type de conduite que lors d'une séance, à savoir, des offrandes de toutes sortes de la part du chamane et surtout de ses patients (Bulgakova 2013, 159). Ne pas faire ces offrandes est considéré comme très dangereux. La chamane Mingo serait également morte après avoir mis en scène des rituels de ce type aux États-Unis :

> « Après être revenue, elle est tombée gravement malade. Ses yeux lui faisaient mal, elle a même perdu conscience. C'est comme ça que (ses esprits) l'ont punie ! (Ses esprits voulaient dire :) « Elle voyageait partout en papotant et ne nous payait pas d'attention ! »

> Ses propres esprits *seven* l'ont torturé à mort. Ses propres *seven* ! Comme d'autres chamanes qui sont allés quelque part, elle est morte. Ils voyagent et meurent. Je les plains ! » [Chapaka Danilovna] (Bulgakova 2013, 157).

La chamane Gara Gejker est allée en 1983 à Moscou dans le cadre d'un festival sur les populations autochtones de Russie. Son mari est mort peu de temps après son retour, et elle-même quelque temps plus tard. La chamane Lindzhe confiait alors :

> « Elle [Gara Gejker] a chamanisé juste comme ça, en jouant avec. Elle a voyagé et chamanisé. Est-ce qu'ils aiment ça ? Est-ce que ses *amban* (ses esprits chamaniques) aiment ça ? Le mot chanté de la façon chamanique n'est pas une blague ! Où l'ont-ils emmené ! […] Ils (les personnes organisant le spectacle) ont emmené Gara Kisovna dans différents endroits. Ils l'ont emmenée dans la taïga et l'ont fait danser de la manière chamanique. Ça aurait été mieux si elle avait chamanisé sur le sol (dans des pièces), mais ils l'ont emmené partout. Et elle ne pouvait plus le supporter. Si elle avait vécu tranquillement, elle serait encore en vie. Ils l'avaient à peine emmené à l'hôpital et elle est morte cette nuit-là. Elle ne savait pas ce qu'elle pouvait faire pour elle-même (comment s'aider elle-même), donc elle est allée à l'hôpital. Quand elle est venue chez moi avant ça et j'ai fait *pergechi* (rite de divination) pour elle, son *panian* (âme) était déjà mort » (Bulgakova 2013, 157-58).

Dans un rêve de Lindzhe, Gara lui expliquait même avoir perdu tous ses esprits :

> « Ma sœur, aucun (de mes esprits auxiliaires) n'est resté avec moi […] Tous mes *seven* (esprits) ont été laissés à Moscou, parce que j'ai chamanisé au mauvais endroit, joué l'idiote et fait du bruit » (Bulgakova 2013, 159).

Mariia Petrovna, une autre femme chamane à la mort énigmatique, s'est rendue en France et en Italie pour réaliser des spectacles de danses chamaniques. D'après une femme qui l'accompagnait, elle-même craignait les représailles des esprits :

> « Elle [Mariia Petrovna] chantait juste deux mots : '*mimbive aiasigoando*' (laissez-moi être en bonne santé !). Elle répétait seulement ces deux mots » [Mariia Vasilevna] (Bulgakova 2013, 157-58).

Pour un autre informateur de Bulgakova, la mort de Mariia Petrovna pourrait également s'expliquer par le fait que les esprits des autres pays ou lieux visités suivent ensuite les chamanes :

> « Il (l'esprit étranger) est venu chez elle parce qu'il a senti l'odeur des animaux sacrifiés qu'elle donnait à ses *seven*. Cette nourriture a attiré son attention. Et il a commencé à faire du mal à Mariia Petrovna. Il n'était pas parti. C'est pour ça qu'elle avait des problèmes avec sa tête. C'est pour ça que ces chamanes qui ont visité d'autres pays ne vivent pas longtemps. Ils meurent » (Bulgakova 2013, 157).

Après la mort de Mariia Petrovna, la chamane Lindzhe a entamé une série de lamentations (chamaniques et non chamaniques) que Bulgakova a retranscrites entièrement dans son ouvrage *Nanai Shamanic Culture in Indigenous Discourse*. La chamane y mentionne à nouveau les causes de la mort de Mariia Petrovna :

> « Après son retour [le retour de Mariia Petrovna de son voyage à l'étranger], des gens sont venus pour que je cherche ses *seven*. Est-ce que je pouvais aller chercher ses *seven* ? Elle avait perdu tous ses *seven* là-bas (en ville). Je lui ai répondu (à travers les gens) : « pourquoi me tourmentes-tu ? Va chercher tes *seven* toute seule ! Quand tu entreras, les autres chamanes te sauveront. » Mais personne n'a chamanisé, personne ne l'a sauvée. Personne n'avait de la peine. Quand Mariia Petrovna est morte, quand Gara Kisovna […] est morte, c'était pareil. Qu'est-ce qu'elles (leurs performances) ont aidé ? Est-ce que les gens pouvaient construire une nouvelle ville à cause des chants chamaniques de Marus'ka (en ville) ? Ils ont juste permis leur chant pour les railler. J'ai de la peine pour elles, parce qu'elles ont vécu de la mauvaise manière. Qui leur a appris à vivre des vies si dissipées ? » (Bulgakova 2013, 226).

Les non-chamanes qui mettent en scène des danses chamaniques sont aussi confrontés à ces dangers. Pour parer ce risque, une pratique habituelle consiste à déformer le costume ou les mots afin de ne pas convoquer les esprits (Bulgakova 2013, 161). Mariia Vasilevna, informatrice de Bulgakova, racontait qu'en 1950, lorsqu'elle a dû jouer le chamane dans une pièce dans son village, elle répétait simplement les mots « *piktesi aiagoando !* (laissez vos enfants être en bonne santé !) » :

> « Si j'avais répété ce que le chamane chante vraiment, les *amban* m'auraient entendu ! Ils sont toujours proches, comme dit Lindzhe (la chamane) ! Ils m'auraient entendu, et je serais tombée malade. Ça aurait été mauvais pour moi ! » (Bulgakova 2013, 161-62).

La perception du danger, parfois ambigüe, concerne finalement aussi bien l'absence de chamane que la pratique considérée comme non conventionnelle (mise en scène et néo-chamanisme). Elle met également en avant les différences générationnelles, dans le contexte post-soviétique. Les esprits chamaniques étant des éléments dangereux, refuser la transmission

est une décision risquée. Cependant, pour la génération à « pères chamanistes et enfants athées » (Bulgakova 1996, 26), se débarrasser des esprits chamaniques revient à sauver les futures générations de leur emprise. Ce refus se traduit par une sorte de mise en danger volontaire des héritiers. Dans le cas déjà mentionné d'Alla Gejker, sœur de Gara Kisovna, rapporté par Bulgakova, Alla fait part de sa volonté de refuser la transmission chamanique car elle n'aurait pas suffisamment de connaissances chamaniques. Ne pas respecter une certaine conduite face aux esprits peut entraîner des conséquences sur Alla elle-même, mais aussi sur ses enfants. Alla ne souhaite pas transmettre à son tour l'héritage chamanique à ses enfants :

> « Peut-être ne me reste-t-il que peu de temps à vivre, dit Alla, pourquoi irais-je ligoter mes enfants avec ça ? Ils ne croient pas aux chamanes. Que feraient-ils de ce *mio* (réceptacle pour des esprits), s'ils en héritaient ?[29] » (Bulgakova 1996, 26).

La chamane Lindzhe semble confirmer ce sentiment lorsqu'elle commande à ses esprits chamaniques de battre l'âme de Gara Gejker, défunte, pour protéger Alla et ses enfants de l'élection :

> « Frappe-le/la/etc. jusqu'à ce qu'il tombe raide mort, qu'il se ratatine et se recroqueville, pour qu'il ne puisse pas s'enfuir. Sinon il attrapera les enfants des générations suivantes » (Bulgakova 1996, 25).

Finalement, selon Bulgakova, la perception d'un danger latent dont on accepte toutes les conséquences semblent devenir le leitmotiv de cette génération « à pères chamanistes et enfants athées » (Bulgakova 1996, 26).

Les conclusions de Bulgakova sur cette génération « entre deux » datent de 1996. Plus d'une génération après ces observations, ces hypothèses semblent toujours pertinentes. La perception générale d'une perte inévitable des connaissances chamaniques, de la place subséquente des esprits et des âmes dont on ne connait pas vraiment le devenir étaye cette hypothèse. Il convient alors de se demander s'il s'agit réellement d'un problème générationnel, comme le laissait entendre les différentes remarques des interlocuteurs de Bulgakova. La « passivité apparente » ressentie aujourd'hui face aux esprits, exacerbée dans certains cas, est un trait inhérent du chamanisme nanaï tel qu'il a pu être dépeint depuis la fin du XIX^{e} siècle. Ainsi, au lieu de représenter un nouvel aspect des sociétés nanaïes modernes, lié à la perte d'un mode de vie et

[29] Le frère de Alla, Eli, aurait jeté ses *mio* afin d'attirer la colère des esprits sur lui et la détourner de ses enfants, athées, qui n'avaient que faire de la transmission chamanique. Selon la chamane Mingo, la maladie d'Eli et sa mort seraient directement liées à cela (Bulgakova 1996, 26).

de croyance dits « traditionnels », la place des esprits et des âmes aujourd'hui ne perpétue-t-elle pas une caractéristique majeure du chamanisme dans l'Amour ? Tout en soulignant la continuité avec les données anciennes, par opposition, le paradoxe entre la vision d'une perte des connaissances chamaniques et le rejet des nouveaux chamanes semblent indiquer une volonté de se débarrasser des fantômes et des esprits chamaniques. Les adaptations rituelles semblent aller dans ce sens. Les changements apportés aux rites funéraires semblent avoir pour but d'éviter la colère des âmes parmi les vivants en espérant qu'elles disparaissent en atteignant seules le monde des morts.

L'expression d'une relation problématique avec les esprits prend souvent la forme d'un excès de consommation d'alcool. Ces esprits gloutons, qui poussent les individus à la consommation, semblent alors « boire à travers » l'individu, qui perçoit cette consommation comme imposée, sur laquelle il n'a pas ou peu de contrôle (Bulgakova 2018, 67).

Bulgakova fournit plusieurs exemples de consommation d'alcool fatale pour laquelle le buveur n'a pas ou peu de caractère décisionnel. En février 1993, la chamane nanaïe Lindzhe de Najhin mène une séance de divination pour la chamane Mariia Petrovna, récemment défunte (Bulgakova 2013, 224-34). Les problèmes liés à l'alcool qu'elle rencontrait de son vivant y sont très présents. D'abord, la mort du fils de Mariia Petrovna est attribuée à un combat entre sa mère et un autre chamane :

> « Les gens disaient que Mariia Petrovna avait un ennemi chamane mais ils ne savaient pas qui était cet ennemi. Un jour, son fils marchait de Najhin au village de Daerga[30] par la petite baie *Shchuchii*. Comme il était un peu ivre, il tomba sur la glace de la baie et gela à mort. L'endroit où il tomba était un endroit où beaucoup de gens passaient. On spécula que personne ne le remarqua avant qu'il ne meurt parce que Mariia Petrovna avait donné l'âme de son fils à son ennemi chamane » (Bulgakova 2013, 232).

Le fils de Mariia Petrovna devait donc son ivresse et sa mort aux esprits, qui se combattaient à travers lui.

Il apparaît que Mariia Petrovna avait aussi tenté aussi de guérir son mari qui buvait trop en faisant appel à un esprit *endur* (esprit bienfaisant) :

[30] Najhin et Daerga constituent administrativement le même village. Géographiquement, ils ne sont séparés que de quelques dizaines de mètres.

> « Quand il buvait, elle dit à *endur* : « Robert boit. S'il arrête, je sacrifierai un gros animal ! » […] Robert arrêta de boire. Il n'a pas bu depuis longtemps. Ce Russe a arrêté de boire. Il a arrêté de boire après que sa femme a demandé à *endur* » (Bulgakova 2013, 232-33).

Finalement, Mariia Petrovna commença elle-même à boire des suites de son inimité avec un autre chamane :

> « Après ça [la demande à *endur* pour que son mari arrête de boire] elle devait effectuer un rite, mais elle n'alla pas jusqu'au bout. Au contraire, elle se mit à boire de la vodka elle-même ! Elle cuisinait de la bière distillée à la maison et allait acheter encore plus de bière faite maison d'une vieille femme qui en distillait aussi. Elle buvait et vivait comme ça. » (Bulgakova 2013, 233).

Le lien entre qualité de vie et alcool n'est pas non plus absent de cette consommation non voulue : « « Je veux vivre bien » dit-elle [Mariia Petrovna à *endur*] « c'est pourquoi je force mon mari à arrêter de boire de la vodka » » (Bulgakova 2013, 233). Ici encore, l'alcoolisme, ou la consommation excessive qui est perçue comme néfaste dans la vie quotidienne de Mariia Petrovna ou de son mari, semble être le fait des esprits.

Une chamane de Verhnij Nergen souligne que c'est la volonté des esprits de manger constamment qui les poussent à forcer les chamanes à travailler :

> « Si un chamane ne veut pas travailler, son *seven* le punira. Ses compagnons ne veulent pas être assis inactifs. Ils sont assis alors qu'ils devraient travailler ! Parce qu'ils veulent manger ! Si quelqu'un ne nourrit pas son *seven*, il tuera son propre maître. Il commencera à le croquer. « C'est toi qui nous force à te croquer ! Tu ne veux pas nous nourrir ! » Nous travaillons dans le *kolkhoze* de la même manière. Si le *kolkhoze* ne nous paye rien, nous maltraiterons notre chef aussi » [Ol'ga Egorovna] (Bulgakova 2013, 160).

Mariia Petrovna raconte de la même manière la colère des esprits lors du voyage de Gara Kisovna Gejker à Moscou :

> « Gara Kisovna a emmené son tambour à Moscou sans but certain. Le maître (l'esprit) du tambour veut soigner, prenant en compte que les gens une fois soignés le nourriraient ensuite. Le maître du tambour pensait profiter de ça. Mais il n'a eu aucune proie ! […] (Pour ses esprits), c'était un voyage en vain sans travail et sans gain ! Alors à Daerga (là où Gara Kisovna vivait), ils (les esprits) ont choisi le vieil homme Innokentii comme victime. Après que Gara soit venue, Innokentii est mort » (Bulgakova 2013, 160).

Mais à Moscou aussi, les esprits aurait fait une victime de taille, Leonid Brezhnev (1906-1982), chef du Parti Communiste, qui serait mort au même moment que le séjour de Gara dans la capitale. Brezhnev est décédé en 1982, soit un an avant la visite de Gara Kisovna à Moscou. Mais l'intérêt repose ici sur la mise en place d'un lien de causalité entre le voyage de la chamane, sa performance et la mort du chef de l'État.

Le risque de chamaniser sans connaissances nécessaires réside justement dans la gloutonnerie des esprits. Ol'ga Egorovna, chamane de Nergen, le précise au sujet d'un jeune Nanaï se disant futur chamane dans la presse :

> « (Dans la photo dans le journal) Il est avec le tambour chamanique, ne portant pas une robe nanaïe mais une robe d'un autre groupe, une chamanique, et le chapeau chamanique avec les franges. Et le titre : « j'étudie pour devenir chamane ! » Comment quelqu'un peut devenir chamane si les esprits ne le punissent pas ? (elle rigole) « J'étudie pour devenir chamane ! » Il va sûrement devenir chamane ! Des mauvais *ambashki* [petits *amban*] (esprits néfastes) vont venir à lui et il chamanisera avec eux. Ils (les esprits) ont besoin de manger ! » (Bulgakova 2013, 163).

Selon ces données, la caractéristique des esprits, leur gloutonnerie, devient même un trait des chamanes à la fin de leur vie. Ces derniers développent une volonté irraisonnée d'attraper de plus en plus d'esprits, à l'image de Gara Kisovna, qui a tenté d'attraper des esprits qui ne venaient pas à elle. Le chamane Nikolaï Petrovitch raconte également la compétition entre lui et ses sœurs pour attraper un esprit ayant appartenu à leur défunte mère. Sa sœur aurait accompli un sacrifice de sang (donner son propre sang à un esprit) afin d'attraper l'esprit, ce qui aurait eu pour conséquence de transformer l'esprit en *amban* qui finirait par la tuer (Bulgakova 2013, 76).

Dans la proposition théorique de Bulgakova sur le chamanisme nanaï, la notion de sacrifice est absolument centrale. Cette offrande, appelé *kala* dans le cas de la vodka, est directement liée à la gloutonnerie des esprits et agit comme substitut du corps du chamane. En cas d'absence de sacrifice, les esprits dévorent le chamane. Quand les patients de Bogdan Onenko n'ont pas respecté le sacrifice attendu, il est tombé malade :

> « Un animal (sacrifice) était nécessaire ! […] Il a chamanisé dans tout le village mais personne ne lui a rien donné. (Les chamanes) ont des enfants (esprits), ils doivent être nourris. Si personne ne donne rien, le *seven* nous (les chamanes) croque à la place » [Ol'ga Egorovna] (Bulgakova 2013, 191).

Le chamane peut effectuer un rite pour détourner l'attention des esprits et les envoyer sur ses patients qui n'ont pas accompli le sacrifice. Dans ce cas, les esprits s'en prendront aux anciens malades. La perception selon laquelle l'esprit peut ainsi manger à travers et boire à travers le chamane ou le malade renforce la passivité perçue, surtout dans un contexte où le discours se focalise sur la disparition des connaissances chamaniques, nécessaires pour accomplir les rites « correctement ».

Certains esprits peuvent être hérités, en punition d'un crime commis (meurtre). Ils poussent les gens à se tuer, se suicider ou s'attaquer. Ces esprits s'appellent *Očiki*. Ils interviennent lorsqu'un individu commet un crime et touchent alors les membres du clan du criminel en les poussant à commettre plus de violence. Dans le cas de la présence d'*Očiki*, les suicides et les meurtres augmentent significativement :

> « *Očiki* est comme un homme, mais invisible. […] Il force les gens à s'entretuer. Par le passé, c'était aussi comme ça. Les gens buvaient de la vodka et s'attaquaient avec des couteaux. *Očiki* le faisait. Quand quelqu'un assassine une autre personne, *Očiki* apparaît. Il inspire les autres personnes à faire la même chose » [Irina] (Bulgakova 2013, 51).

Selon Mariia Vasilevna, de Daerga, la famille de Ol'ga Egorovna, chamane, était victime d'un *Očiki* qui se transmettait entre les membres de la famille : la fille aurait poignardé son premier mari et son second mari se serait poignardé devant tout le monde (Bulgakova 2013, 51). Selon le frère de Gara Kisovna, les *Očiki* marchent le long de routes spirituelles sur lesquelles peuvent voyager les âmes des vivants et où ils peuvent se rencontrer :

> « Les gens *goria* (malades mentaux) marchent aussi là, le long des chemins *Očiki* ; ils marchent le long des mauvaises routes, même le long des routes qui font souhaiter de commettre un suicide » [Alekseï Kisovitch] (Bulgakova 2013, 170).

La transmission de la faute par les lignées paternelles ou maternelles se retrouve également dans le discours sur l'alcoolisme :

> « C'est dans mon sang ! Tout a été transmis ! Si je suis une saoularde, ma petite-fille est aussi une saoularde. Mon fils est un saoulard aussi ; ça continue comme ça ! Ça a été transmis par le sang ! » [Mariia Vasilevna] (Bulgakova 2013, 52).

Entretenir une relation amoureuse avec un esprit peut également avoir des conséquences suicidaires. Selon la théorie de Hamayon, les relations entre esprits et humains suivent le modèle de la chasse et constitue un échange de gibier entre la surnature et les humains (Hamayon 1990). De nombreux contes et récits mettent en scène ces relations, qui ont

généralement pour conséquence la mort de la femme (Naguishkine 2014; Van Deusen 2001; Beffa et Delaby 1997, 182-85; Pilsudski 1998). Dans ces histoires, il s'agit généralement d'esprits chamaniques pensés sous la forme d'animaux. C'est très souvent le tigre ou l'ours, esprits-maîtres chez les Nanaïs comme chez les autres populations de la région. L'ours a souvent la particularité d'amener des jumeaux chez les humains. Les chamanes entretiennent des relations amoureuses avec leurs esprits chamaniques. Ces relations sont perçues par le chamane comme lui étant imposées mais sont constitutives de l'échange entre le chamane et son esprit : en acceptant cette relation, le chamane peut échapper à la maladie, à l'inverse du profane, qui tombera malade en entamant une relation amoureuse avec un esprit (Šternberg 1925, 480)

Les humains (non-chamanes) peuvent également avoir des relations amoureuses avec des esprits néfastes, qui souvent, sont des âmes des morts. Ces relations conduisent au suicide. Smoljak mentionne par exemple le cas commun de femmes Oultches mariées à un esprit qui finissent par se suicider (Bulgakova 2013, 66). Smoljak parle également du cas des *buseu*, esprits-amants qui peuvent être jaloux du mari de leur femme humaine (Smoljak 1991, 77). Lopatin, quant à lui, mentionne ce nom d'esprits dans un tout autre contexte : selon lui, les âmes des suicidés jaloux sont appelés *buseu* et entraînent les hommes dans des endroits isolés et dangereux dans la taïga (Lopatin 1960, 211). Chez les Tougouses, Shirokogorov mentionne également ces esprits sous le nom de *busku* ou *busuku* : ils dévoreraient petit à petit les habitants d'une maison, après avoir séduit un jeune homme ou une jeune fille, ceci dans le but de leur faire construire une petite habitation dans la maison (Shirokogorov 1935). Smoljak mentionne d'autres esprits, les *pasku amba*, (Smoljak 1991, 77) que Bulgakova traduit par « esprits néfastes pendus » (Bulgakova 2013, 119). Ces esprits volent en tenant une corde qu'ils jettent autour du cou d'une personne, qui la sent alors constamment autour de son cou et qui finit par se suicider (Smoljak 1991, 77).

La perception de subir les esprits semble s'exprimer à travers l'attitude attribuée aux esprits : gloutonnerie, utilisation du corps de l'individu pour « boire à travers », punition héréditaire… Perçue comme néfaste sur le plan du bien-être physique et moral, l'expression de la manifestation des esprits et des âmes représente un point de rencontre entre des justifications chamaniques (en termes d'esprits et d'âmes) et médicales (en termes d'alcoolisme, de dépression et de suicide). La néo-chamane Marina mentionnait ainsi conjointement la dépression et « tous les morts » en parlant de son élection par les esprits. Un peu plus tard, elle m'informait que la dépression faisait partie du métier de chamane, à cause de toutes les

« énergies » qu'ils doivent manipuler [Marina, propos recueillis à Khabarovsk, novembre 2013]. Les propos de Marina rappellent sans aucun doute les conditions de vie difficiles du chamane confronté à ses esprits :

> « Il (le *seven*) me tourmente. Il y a de telles créatures sur ma route chamanique qui me tourmentent constamment. […] Tout le temps elle (*seven*) me supplie pour de la nourriture et me tourmente. […] Je suis devenue une telle personne. Je ne suis capable de rien » [chamane Lindzhe] (Bulgakova 2013, 41-42)[31].

En l'absence de chamane aujourd'hui, les descriptions des rites funéraires précédentes ont montré les adaptations locales faites à ces rites. De par le poids des esprits et des âmes errantes qui vient d'être analysé, dans ces adaptations, l'enjeu semble désormais se porter sur la volonté de faire disparaître les fantômes et sur la mise en mémoire. Faire atteindre le monde des morts n'est plus central tandis que les figures du défunt (ou leur absence) permettent de continuer les offrandes de commémoration.

***

La disparition des chamanes se fait aujourd'hui sentir dans les objets ou lieux, dans les esprits électeurs qui s'emparent des potentiels héritiers et dans l'emprisonnement des âmes dans un abri chamanique secret. Sans traitement rituel, les âmes des défunts sont considérées comme errantes. Elles peuvent alors s'emparer de l'âme des vivants. La détérioration de la santé des personnes hantées par les esprits est associée aux besoins des esprits. En l'absence d'offrandes attendues, les esprits dévorent symboliquement le corps de leur proie. Les discours soulignent l'impact des esprits comme conséquent à la disparition des chamanes. Mais la « passivité apparente » ressentie et la gloutonnerie des esprits constituent des traits inhérents au chamanisme nanaï depuis les descriptions des années 1850. Ainsi, les discours contemporains soulignent-ils peut-être plutôt la volonté de se débarrasser des esprits chamaniques et des fantômes. Interviennent alors les adaptations rituelles pour tenter de faire face à la gloutonnerie des esprits qui influence le bien-être physique et moral de certains. Les interprétations entremêlent l'impact des esprits et des âmes et les symptômes médicaux (alcoolisme, dépression).

[31] Dans son étude du suicide chez certaines populations de l'Altaï, Broz revient sur l'identification de la cause de la mort comme « suicide ». En effet, si la cause de la mort est perçue comme extérieure à l'individu, l'*intentionnalité* inhérente au concept de suicide peut être remise en question (Broz 2015). Dans le cadre de cette étude, les décès sont clairement identifiés par le terme russe « suicide » (ru. *samoubiistvo*). Cependant, il semble que le suicide relève plus de *l'intentionnalité* perçue des esprits et des âmes que de celle de l'individu.

2.4 Alcoolisme, suicide et disparition des pratiques chamaniques : perspectives comparées.

Aujourd'hui, face à l'absence de chamane et à l'ignorance des pratiques chamaniques, la relation aux esprits et aux âmes des morts, déjà néfaste auparavant, est perçue comme d'autant plus dangereuse. Parfois incapables d'identifier la place des esprits et la solution face aux problèmes qu'ils génèrent, certains membres de la communauté perçoivent alors leur passivité au travers de l'expression qu'elle prend : esprits gloutons, relations amoureuses, soif insatiable, esprits vengeurs, …. Les esprits chamaniques et les âmes des morts poussent alors les individus à adopter des comportements perçus comme destructeurs, liés à la consommation d'alcool et au suicide. Ces deux phénomènes sont considérés comme particulièrement prégnants chez les populations autochtones de Russie et font l'objet de plusieurs interprétations. La consommation d'alcool en Russie et chez les populations autochtones a une place culturelle entière qui mérite également d'être rappelée (Dalles 2017; 2015; Bulgakova 2018). Dans cette partie, je replacerai d'abord dans cette étude la perception de l'alcoolisation et du lien entre populations autochtones et alcoolisme. Dans un second temps, je montrerai comment chez les nanaïs, cette problématique est également étroitement liée à la perception de la disparition des pratiques chamaniques et des connaissances à leur sujet.

- *Perception de l'alcoolisation et du lien entre populations autochtones et alcoolisme*

Chez les Nanaïs, les taux recensés d'alcoolisme et de suicide sont supérieurs à ceux calculés chez la population russe. Les représentations collectives tendent à faire un lien systématique entre populations autochtones et alcoolisme (et suicide). Mais la question de l'alcoolisation et du suicide conduit à identifier le caractère ambivalent et duel de ces phénomènes et, au vue des différentes perspectives anthropologiques, leur analyse permet de les replacer dans un contexte exclusivement nanaï. Dans cette partie, après avoir rappelé l'identification de ces phénomènes dans la recherche scientifique, j'aborderai d'abord comment les études anthropologiques tendent à montrer la réappropriation autochtone de l'alcool et de ses usages. On identifie alors son usage comme socialisant, fédérateur, symbolique mais aussi nocif ou destructeur. De même, les études sur le suicide montrent que ce phénomène répond à des critères précis, prescrits par les cultures dans lesquels il prend place. Je montrerai ensuite comment, chez les Nanaïs, l'alcoolisation et le suicide sont liés de près à la présence des esprits et des âmes. L'alcoolisme et le suicide peuvent alors être considérés comme des formes d'expression autochtone de la disparition des chamanes et du sentiment consécutif de « perte » de culture.

Dès le XVII[e] siècle, lorsque l'État tsariste prenait le monopole de la production et de la vente d'alcool en Russie, sa consommation était influencée par les politiques en vigueur (White 1996; Takala 2002; Schrad 2014; McKee 1999; Kossov 2014). L'alcool constituait alors une part importante des revenus de l'État. Il faisait aussi l'objet de campagnes anti-alcool, particulièrement à partir de la période soviétique. Objet d'échange avec les populations autochtones (Atkinson 2001; Smoljak 1975; 2005a), l'alcool avait aussi une dimension officieuse, liée à la production domestique de *samogon'*[32], qui, lors de ces campagnes, intégrait une économie parallèle. La perception de la consommation d'alcool comme facteur de problèmes sociaux, de santé ou encore comme cause du manque de productivité (à l'origine des échecs des politiques économiques) est encore à la base des campagnes depuis les années 1980 (McKee 1999; Walberg et al. 1998; Treml 1997; Kossov 2015).

De nombreuses études tentent difficilement d'estimer la consommation d'alcool en Russie et parmi les populations autochtones. Ces études sont confrontées aux limites des outils utilisés pour ces estimations : statistiques officielles compliquées, faussées, inexistantes, taux non enregistrés, sous/sur évaluation de la consommation, etc. Les taux d'alcoolisme en Russie sont élevés : 20% de la population aurait des épisodes de « lourde »[33] consommation d'alcool tous les mois, dont 30% de la population masculine adulte (World Health Organization 2014; 2011). La qualité de la vie en Russie est directement concernée. Une forte corrélation existe entre la consommation d'alcool (estimée) et les taux de mortalité liés à l'alcool (accidents cardio-vasculaires, accidents, crimes et suicides) (Bobak et al. 1999; Nemtsov 2009; Walberg et al. 1998). On estime à 16,8% les nombre de décès liés à l'alcool dans l'Extrême-Orient russe (Nemtsov 2009). L'analyse des « façons de boire » soulignent des pratiques culturelles dominantes, considérées comme dangereuses : le *zapoi*, ou l'hyper-alcoolisation rapide, la consommation d'alcools de substitution, ou encore la distillation d'alcool de mauvaise qualité auraient un impact direct sur les taux de mortalité (Treml 1997; Nemtsov 2011; Bobak et al. 1999).

Les taux recensés d'alcoolisme et de suicides chez les « populations autochtones » de Russie sont très supérieurs à la moyenne russe. La consommation d'alcool aurait un effet direct sur la composition de la population chez ces groupes : les hommes en âge de travailler (18-59 ans) représentent le groupe le plus à risque (Pivneva 2005; Bogojavlenskij 2008). Selon une étude

[32] Nom communément donné à l'alcool produit domestiquement. Généralement fabriqué selon des recettes locales (voire familiales), il contient du sucre et des fruits (Treml 1997; McKee 1999; Nemtsov 2011; Solodun et al. 2011). Chez les Nanaïs, le *samogon'* est généralement à base de baies sauvages.
[33] Consommation d'au moins 60 grammes d'alcool pur en une occasion (WHO, 2014).

médicale sur les malades atteints d'alcoolisme et de psychose alcoolique dans le *kraj* de Khabarovsk, le nombre de patients issus des minorités représente presque le double de celui de la population russe (25,41 / 100.000 contre 13,87 / 100.000) (Mostovoj et Položij 1998).

De nombreuses études mettent en lien pauvreté ou conditions de vie difficiles comme facteur aggravant de l'alcoolisme (Ryan 1995). Localement, cette interprétation est aussi prédominante : l'isolement et le chômage sont les premières raisons mises en avant (Kosareva et Mostovoj 1998; Kosareva et Panjuškina 1998)[34]. Cependant, le rôle économique et social de la vodka en Russie a largement contribué à une forte consommation d'alcool, et celle-ci ne s'applique pas seulement aux classes les plus démunies (Kossov, 2014; McKee, 1999; Nemtsov, 2000; Nemtsov, 2009; Treml, 1997; White, 1996). Source importante de revenus pour l'État à différentes périodes, tantôt stimulée tantôt prohibée, la consommation d'alcool a une place culturelle en Russie qu'il faut détacher de la simple explication d'un alcoolisme pathologique lié aux conditions sociales. L'analyse des rapports médicaux et scientifiques publiés par plusieurs structures de la région de Khabarovsk (Pozolotin 2014; Kolotilin et Kudrjavcev 1998; Kolotilin et al. 1998) montre que les « façons de boire » sont en réalité différentes entre les populations autochtones de la région et les Russes. Ailleurs en Russie, l'analyse de la consommation d'alcool et des taux de suicides a été réalisée via des éléments culturels précis (saisonnalité, activité socio-économique, identification de situations difficiles) (Istomin 2012; Sumarokov et al. 2014; Pika, Davis, et Krupnik 1993; Pivneva 2005; Ziker 2002). Selon ces auteurs, la place de l'alcool et du suicide chez les populations autochtones relèverait de critères culturels propres, différents de ceux associés à ces mêmes phénomènes chez les Russes.

Sur la question de la perception de l'alcool, Obadia souligne que la pratique socialement et culturellement significative du « boire » s'étend au-delà de la boisson et fait partie des éléments de l'alimentation, mais n'est pas un élément nécessaire à la survie de l'homme (Obadia 2004a). À ce propos, Roy analyse l'usage de l'alcool chez les Innus de Davis Inlet et de Sheshatshiu au Labrador, au Canada, une population d'environ 20 000 personnes. La consommation d'alcool y devient un « acte alimentaire ». Il concentre l'humain et son groupe dans son ensemble et

[34] Ces situations perçues comme « difficiles » correspondent à certaines situations professionnelles (la pêche ou le chômage), sociales (pauvreté) ou relationnelles (célibat). La notion de « difficulté » est comprise ici comme subjective, sachant que d'autres situations, perçues comme « non difficiles » ou plus avantageuses, comme les métiers de l'enseignement, ne correspondent pas pour autant à une amélioration nette des conditions de vie.

donne des informations sur un ensemble de symboles, représentations, histoire, relations sociales, liens de parenté :

> « Un acte fait de minuscules carrefours d'histoires (Giard, 1994) pouvant contribuer à révéler les valeurs d'une société, des épisodes de l'histoire ainsi que la relation entretenue par les acteurs sociaux aux niveaux local et global » (Roy 2005, 99).

Il propose d'appréhender la consommation d'alcool dans l'approche des « actes alimentaires » d'une société. Cela permet alors de noter, dans le discours autochtone, d'une part de quelles façons cet acte a pu évoluer et d'autre part les nouvelles inclusions propres au contexte moderne. Il note en même temps que la consommation d'alcool en tant qu' « acte alimentaire » fait partie de la reconnaissance de l'altérité d'un groupe par rapport à un autre (Roy 2005, 100-101).

Obadia souligne par ailleurs la nature très spécifique de la consommation d'alcool dont les effets suivant son absorption, tant physiques que sociaux que culturels, sont ambivalents :

> « Il cristallise de concert un pathos qui en révèle les aspects morbides et asociaux, et un ethos, qui signale de son côté ses dimensions socialement et culturellement positives, comme ciment social ou figuration des valeurs culturelles d'un groupe humain » (Obadia 2004a, 2).

Pour lui, la recherche en anthropologie tend à distinguer le « bon » du « mauvais » boire, et à différencier une conception socialement et biologiquement pathologique d'une conception hygiénique de l'alcoolisation. Les « façons de boire » deviennent alors fondamentales dans la compréhension du « boire » dans une société. Celles-ci soulignent les éléments entourant l'alcool-objet (confection, consommation, quantité, qualité, place dans la tradition orale). Elles permettent également de souligner la place ambivalente de l'alcool en la replaçant dans un contexte social, culturel et économique propre. Le fait de boire n'a plus alors pour objet unique le fait de boire, mais est plutôt lié à tout un système de codes et significations sociales bien plus vaste (Obadia 2004a). Pour Dudeck, chez les Khantes et Nénètses de Sibérie, l'identification des frontières, entre pratique sociale ou critiquable, permet de comprendre la place culturelle de la consommation d'alcool dans une société (Dudeck 2015). Il souligne par ailleurs que cette frontière est connue des populations autochtones mais que le rôle de l'alcool comme catalyseur social justifie parfois le recours à des pratiques identifiées comme néfastes. En plus des effets physiologiques de l'alcool, le comportement attendu de la personne intoxiquée relève de la pratique culturelle (Dudeck 2015).

Cependant, le lien entre populations autochtones et alcoolisme et suicide peut aussi faire l'objet de représentations collectives automatiques. Ainsi, comme le mentionnent plusieurs auteurs, le lien entre populations autochtones et alcoolisme est notoire et fait l'objet de nombreux discours (Bousquet et Morissette 2009, 127; Dudeck 2015; Leete 2015; Perreault 2005; Gélinas 2005; Roy 2005; Istomin 2015). Les discours sur ce lien indiscutable contribueraient à véhiculer l'image du « sauvage » inscrit dans une vision romantique d'une disparition ethnique imminente (Leete 2015, 147). La question de la prédisposition génétique est aussi prégnante. Tout en renforçant l'infériorité de ces populations et l'image du « buveur passif », elle est aussi liée à la colonisation des territoires (Perreault 2005; Bousquet 2005; Dudeck 2015; Gélinas 2005; D. Anderson 2002; Roy 2005).

Plusieurs auteurs mettent en avant une certaine ambivalence des représentations liées à l'alcool, souvent irréconciliables, et parfois à l'origine des problèmes d'alcoolisme (Haas 2014; Obadia 2004b; Lacaze 2004). Ainsi, par exemple, les responsabilités politiques en Mongolie Intérieure vont de pair avec une consommation socialisante parfois destructrice (Haas 2014). D'autres adoptent une approche plus fonctionnaliste de la place de l'alcool comme répondant à certains besoins d'un groupe au moment du contact avec d'autres cultures, allant parfois jusqu'à remettre en question l'image catastrophique présentée dans la plupart des données (Istomin 2015; Roy 2005; Dudeck 2015; Gélinas 2005). La consommation d'alcool ou l'abstinence ferait ainsi l'objet d'un choix comportemental stratégique dans la relation aux colonisateurs dans les groupes amérindiens du Canada (Gélinas 2005). Plusieurs auteurs repèrent également des « façons de boire », aussi bien en termes de préférences par rapport au goût de la boisson (Bousquet et Morissette 2009) qu'en pratique de groupe (Koester 2003). Ce choix donne alors à la consommation d'alcool une place propre chez les groupes autochtones, loin de l'image du « buveur passif » à l'alcoolisme inévitable. Finalement, d'autres auteurs ont mis en évidence des stratégies mises en place chez certaines populations pour gérer les effets néfastes de l'alcoolisation (Istomin 2015; Bousquet 2005). Ainsi, chez les Algonquins du Québec, la création de réseaux de surparenté dans les groupes d'*Alcooliques Anonymes* fait pendant à la volonté de montrer l'image d'un groupe « qui se prend en main » (Bousquet 2005).

On peut donc constater qu'aborder la question de l'alcoolisme et du suicide dans une population donnée nécessite de replacer ces phénomènes dans leur contexte culturel. Dans le cadre de cette étude, l'influence des esprits et des âmes errantes est précisément décrite dans des termes liés à la question de la consommation d'alcool et du suicide chez les Nanaïs. Cette problématique est

également étroitement liée à la perception de la disparition des pratiques chamaniques et des connaissances à leur sujet.

- *Alcoolisme et suicide : la perception de la disparition des chamanes*

La perception de la disparition des connaissances sur les pratiques chamaniques aujourd'hui est prégnante dans les discours locaux. En effet, depuis les années 1990, le nombre de chamanes n'a fait que réduire. Les chamanes exerçant à cette période étaient déjà des personnes âgées, désormais défuntes. Il existe aujourd'hui quelques néo-chamanes, qui ne sont pas considérés comme des chamanes traditionnels, et quelques chamanes « non ouverts » (non initiés). Un chamane dit « non ouvert » est une personne qui n'a pas suivi d'apprentissage auprès d'un autre chamane. En d'autres mots, il n'a pas été « ouvert » aux esprits par un autre chamane selon les termes nanaïs utilisés pour l'initiation d'un chamane (Bulgakova 2013, 58-59; Beldi 2002, 86) (voir page 127). Ce chamane ne peut normalement pas faire de rite chamanique pour d'autres personnes que lui-même.

Par ailleurs, quelques jeunes disent ressentir l'appel des esprits, mais personne ne peut les initier. Les discours les concernant sont ambivalents : risquer de commettre une erreur avec les esprits ou mentir sur son élection comporte des risques pour la communauté dans son ensemble car cela risquerait d'attirer les esprits dans le village.

Ainsi, les discours s'accordent pour la plupart sur la disparition inévitable des chamanes et de leur pratique. Cette perception est présente dans les données ethnographiques depuis les années 1970. Comme le montre le travail de Smoljak, certains chamanes acceptent de parler à l'ethnographe de leur élection par les esprits, ce qui habituellement était tenu secret (Smoljak 1991). L'idée de voir disparaître les chamanes et leur connaissance, loin d'être infondée, a suscité chez eux l'émergence de la notion de sauvegarde. Bulgakova mentionne à plusieurs reprises l'ardeur avec laquelle ses informateurs chamanes encourageaient l'enregistrement de leurs connaissances (Bulgakova 2013, 12-13). Une de ses informatrices lui confiait ainsi :

> « Pour moi, c'est pareil, je vous dirai tout, je le raconterai à tout le monde, parce qu'après ma mort, il n'y aura personne capable d'en parler » (Bulgakova 2013, 16).

Les connaissances récentes sur les territoires chamaniques dans le monde des esprits sont pour Bulgakova liées à la perception de la disparition de ces connaissances anciennement secrètes (Bulgakova 2013, 15). Smoljak souligne également le secret qui entoure le *dëkaso* (lieu appartenant au chamane dans le monde des esprits où celui-ci peut conserver les âmes de ses

patients) en précisant que M. Oninka, son informateur chamane, considérait avoir violé un tabou en le lui révélant (Smoljak 1991, 139-40).

Selon Bulgakova, le secret qui entoure les connaissances chamaniques fait justement partie intégrante de la pratique chamanique. Pour elle, les contes épiques nanaïs, les *ninman*, sont un moyen de transmission secret des connaissances « ésotériques » (Bulgakova 2002, 166) du chamane à son apprenti. Tandis que la récitation n'est pas secrète, bien qu'elle en comporte des éléments puisqu'elle est faite la nuit, le contenu, par contre, est considéré comme seulement accessible aux « initiés » (Bulgakova 2002, 171; 2015). Ces secrets concernent notamment les combats entre chamanes, qui ont un impact direct sur le bien-être des anciens malades, dont l'âme est conservée par le chamane. Bulgakova souligne à plusieurs reprises que le contenu des connaissances chamaniques n'est pas connu des non-chamanes. Ces derniers considèrent que toute une partie de la pratique chamanique leur est inconnue et que le secret fait partie intégrante de celle-ci.

La représentation d'une méconnaissance générale semble entourer le devenir des âmes des morts et des esprits chamaniques après la mort du chamane. Elle accompagne la perception répandue qu'un grand nombre de connaissances a disparu ou est en train de disparaître. Ce sentiment renforce le danger associé à la pratique chamanique, qui comporte en elle-même un certain nombre de contraintes fortes dans la relation aux esprits.

À ce propos et pour illustrer cette tendance, le comportement vis-à-vis d'une néo-chamane nanaïe de Khabarovsk est ainsi très ambivalent. Lorsqu'il a été question de me mettre en contact avec elle, plusieurs personnes (nanaïes) ont alors longuement débattu sur la qualité de cette chamane, démontrant ainsi que sa pratique ne faisait absolument pas l'unanimité. Une jeune femme nanaïe de Kondon, qui ne pratique pas le chamanisme mais qui brode et dessine des figures d'esprits[35], me disait ne pas croire que cette femme était chamane. En revanche, elle disait croire dans les médiums et voyants présentés dans les émissions de télévision. Un artiste nanaï, fils de chamane et lui-même fabricant de tambour[36], disait à propos de cette néo-chamane : « Je n'ai pas confiance en cette femme. Elle guérit les gens avec sa langue [elle ment] » [propos recueillis à Khabarovsk, Novembre 2013]. La question de la validité d'un néo-

[35] J'aborderai dans la deuxième partie le lien entre broderie, protection domestique contre les esprits et pratiques chamaniques.

[36] Chez les Nanaïs, jusqu'à récemment, la fabrication de tambour incombait au chamane car c'est un réceptacle pour les esprits chamaniques, avec qui la relation peut être dangereuse. Seuls quelques-uns osent prendre le risque d'en fabriquer aujourd'hui. Les Nanaïs vont souvent se fournir en tambours dans l'Altaï ou en Yakoutie, là où ils considèrent que de « vrais chamanes » subsistent.

chamane semble se poser partout où il y des formes de néo-chamanisme. Elle illustre principalement l'opposition entre deux visions. D'un côté, celle d'un chamanisme « authentique », « traditionnel », voire « ethnique », inscrit dans des pratiques considérées comme anciennes. De l'autre, celle d'une pratique spirituelle adaptive qui change au gré de l'histoire et des interactions (Losonczy et Mesturini Cappo 2012, 11)

La néo-chamane en question a dû quitter Najhin, faute de clients et elle soigne maintenant majoritairement des Russes à Khabarovsk. Ces derniers viennent la consulter principalement parce qu'elle est nanaïe et ne remettent pas en cause son « don », qu'ils considèrent inhérent à son origine ethnique [informations recueillies auprès de plusieurs patients de la chamane]. Une femme russe, qui hésitait à aller la consulter pour des problèmes de santé (maux de dos, dépression, fatigue), racontait justement son dilemme. En tant qu'orthodoxe, elle ne se sentait pas autorisée à aller consulter une chamane. Elle a fini par conclure « Jésus est mon médecin » et n'est pas allée la consulter. Cependant, elle l'a quand même rencontrée et dit ne pas avoir eu confiance en elle. Elle a fini par consulter un médecin traditionnel chinois, qu'elle classe dans la même catégorie que les chamanes.

L'existence de cette chamane et son absence de clients nanaïs semblent contredire le message généralement exprimé en lien avec la disparition des connaissances chamaniques. Cette femme a suivi une initiation auprès d'une autre chamane nanaïe et a ressenti l'appel d'esprits hérités d'un lointain ancêtre. Pourtant les Nanaïs ne vont pas ou peu la consulter. Ainsi, le discours sur l'absence de chamane et sur la nécessité de former des nouveaux chamanes est paradoxal quant à l'attitude concernant cette femme chamane, une des seules de la région.

La néo-chamane nanaïe, Marina, parle de sa pratique en termes spirituels mais utilise aussi le vocabulaire New Age pour expliquer ce qu'elle fait. Ainsi, elle travaille sur les « énergies » de ses patients, les « canaux », elle explique qu'elle tire dessus symboliquement pour les remplacer lorsqu'ils sont « mauvais »[37]. Elle a voyagé en Inde et a rencontré un soigneur pour parfaire ses connaissances, raconte lire beaucoup de livres en psychologie. Elle mentionne aussi qu'elle s'est sentie particulièrement appelée à devenir chamane en Grèce car elle dit être orthodoxe. Simultanément, elle utilise du vocabulaire propre au chamanisme nanaï. Elle raconte ainsi avoir voyagé à *buni*, le monde des morts, une fois pour un accouchement difficile. C'était un voyage

[37] Il est difficile de proposer une définition du New Age. Il s'agit d'une sorte de contre-culture religieuse occidentale s'inspirant par exemple des chamanismes traditionnels. À cela s'ajoute l'interprétation des expériences spirituelles dans des termes scientifiques et métaphysiques. Il prend des formes différentes dans le monde mais on peut y retrouver un vocabulaire commun (Losonczy et Mesturini Cappo 2012, 9; Vazeilles 2008, 7).

terrible et difficile dont elle a eu peur de ne pas revenir. Avant de pouvoir raconter son élection chamanique, elle pleurait en disant qu'il y avait énormément de morts (âmes). En parlant de sa situation en tant que chamane, elle soulignait fréquemment le poids de la dépression dans sa vie pour traduire la difficulté de la pratique chamanique. Ce mélange d'identification de la pratique, tantôt en termes médicaux, chamanistes, ou encore orthodoxes, se reflète dans ses séances : elle utilise aussi bien le tambour qu'un bol chantant tibétain, et possède quelques icônes, entreposées à côté de son diplôme d'infirmière dans sa salle de soin [informations recueillies à Khabarovsk en Novembre 2013].

Cette pluralité est aussi soulignée par Bulgakova dans son analyse du néo-chamanisme nanaï, selon les mots de son informatrice, présidente à l'époque de l'association des Petits Peuples du Nord, Ljubov' Vladimirovna Passar :

> « Même si aujourd'hui ils ne vont plus danser autour du feu, ils continuent à travailler avec les mêmes procédés d'énergies, qui étaient interprétées par leurs ancêtres, chamanes classiques, en tant qu'esprits » (Bulgakova 2013, 220).

Pour elle, le changement de vocabulaire et d'interprétation n'enlève en rien le lien avec le chamanisme traditionnel, citant elle-même la néo-chamane Marina :

> « Le cosmos est l'énergie, ou, en d'autres termes, les esprits des (chamanes défunts), qui ont mis en réserve une énorme base de connaissance et qui nous retournent maintenant ces connaissances » (Bulgakova 2013, 221).

L'intégration d'éléments issus de mouvements occidentaux au chamanisme régional a également été mise en avant ailleurs en Sibérie. L'émergence de néo-chamanisme est souvent lié aux processus de revendications autochtones et de réinventions culturelles (Losonczy et Mesturini Cappo 2012, 10; Vazeilles 2008, 3). Ainsi, à Touva, Pimenova souligne la coexistence de deux types de chamanismes. L'un, centré autour de pratiques dites « traditionnelles », revendique un ancrage historique et un retour aux pratiques pré-soviétiques. L'autre, plus urbain, relève des pratiques du *core shamanism*[38] et a contribué à l'institutionnalisation du chamanisme dans cette région (Pimenova 2013). C'est aussi le cas en Mongolie où la pratique chamanique semble étroitement liée à la perception d'une culture

[38] « Méthode qui postule l'accessibilité de la pratique pour chacun, au moyen des techniques relativement simples de voyage vers la « réalité non ordinaire » », selon la définition proposée par Harner, anthropologue américain, fondateur de la *Foundation for Shamanic Studies* (Pimenova 2013, 90).

mongole authentique ancrée dans le passé (à l'époque de Chinggis Khan), combinant énergies personnelles et pouvoir national (Merli 2004a; 2004b).

Chez les Nanaïs, une autre des informatrices néo-chamanes de Bulgakova lui confiait :

> « Maintenant, les chamanes sont devenus compétents. Grâce aux médias de masse quelques idées scientifiques sont devenues accessibles aux chamanes et ils ont commencé à expliquer leurs expériences à la lumière de ces idées scientifiques, mais l'essence de la nouvelle pratique n'a pas changé » (Bulgakova 2013, 221).

Ainsi, lors d'une séance pour un jeune homme russe, Marina m'expliquait que les problèmes de son patient venaient des conséquences de l'alcool et de sa naissance difficile, les deux générant de l'hypertension au niveau de la tête. Elle, en tant que chamane, tentait alors de rééquilibrer les énergies de son patient en tirant de petits fils invisibles du corps du jeune homme, les nouant figurativement parfois, ou en les jetant de côté. Elle regardait aussi les énergies à travers ses doigts positionnés comme une sorte de longue vue symbolique. Selon elle, les « énergies » sont invisibles pour les médecins [informations recueillies à Khabarovsk en Novembre 2013].

D'un point de vue émique, l'absence de chamane, les esprits chamaniques errants et les âmes des morts sont des explications compatibles avec des interprétations médicales occidentales et/ou scientifiques des problèmes contemporains des Nanaïs. Cela se perçoit dans la double interprétation de Marina concernant sa propre pratique chamanique. De la même manière, Raïssa Aleksandrovna Bel'dy, de Najhin, qui travaillait au centre pour enfants, me disait : « Il faudrait un chamane vraiment très fort pour combattre l'alcoolisme » [R. A. Beld'y, Najhin, Août 2011].

Un paradoxe semble alors exister entre le discours sur la disparition des chamanes et le rejet des nouveaux chamanes. Il est à comparer avec certains éléments de la culture nanaïe qui sont, eux, considérés dans une perspective de préservation. Il s'agit surtout d'éléments de la culture matérielle, plus particulièrement de la broderie, étroitement liés à des pratiques de protection féminines et domestiques sans danger[39]. La notion de sauvegarde, qui s'inscrit dans le contexte plus large de patrimoine autochtone, est ici directement confrontée au phénomène inverse qui rejette les potentiels nouveaux chamanes. Le danger perçu entourant la relation aux esprits peut expliquer qu'on lui préfère une pratique sans danger. Ainsi, la volonté de se débarrasser de

[39] Les protections sans danger font référence aux pratiques des brodeuses nanaïes. Ce phénomène fait l'objet d'une étude plus approfondie dans la deuxième partie.

fantômes et de l'héritage chamanique peut expliquer le paradoxe entre la mise en discours de la disparition des pratiques chamaniques et le rejet de nouveaux chamanes. Ce phénomène s'illustre alors particulièrement bien dans les propos d'Alla Gejker rapportés par Bulgakova. Devant l'impossibilité de rejeter son héritage chamanique et le refus de le transmettre à son tour à ses enfants, Alla souffre volontairement physiquement de la colère des esprits :

> « Il vaut mieux que je sois malade, que je devienne folle ou que je meure, mais que le don chamanique de mon clan prenne fin avec moi » [Alla Kisovna Gejker] (Bulgakova 1996, 26).

***

Depuis la disparition des chamanes, la présence des esprits chamaniques sans maître et des âmes errantes est perçue comme d'autant plus dangereuse. La « passivité apparente » des individus se manifestent alors dans des comportements destructeurs (suicide et alcoolisme) induits, d'un point de vue émique, par les esprits. L'alcoolisme chez les Nanaïs relève de la question plus large de l'alcoolisation dont les « façons de boire », culturellement prescrites, définissent son caractère ambivalent et duel. Dans les représentations collectives, le lien entre population autochtone et alcoolisme est notoire. Il contribue à l'édification de l'image des « Sauvages », « buveurs passifs », génétiquement programmés à boire. À l'encontre de ces discours, plusieurs études anthropologiques permettent de mettre en évidence l'appropriation autochtone de l'alcool. Dans cette perspective, chez les Nanaïs, la consommation néfaste d'alcool est étroitement liée à la présence des esprits et des âmes des morts. Cette présence est également associée à la perception de la disparition des pratiques chamaniques et surtout des connaissances qui les accompagnent. Les quelques néo-chamanes nanaïs semblent par contre générer une attitude ambivalente qui conduit à l'identification d'un paradoxe entre le discours sur la disparition des chamanes et le rejet des nouveaux chamanes. Il semble alors que le danger entourant la relation aux esprits conduit à la volonté de se débarrasser des âmes des morts et des esprits chamaniques, poussant certains à « subir » leur influence de plein fouet. La place contraignante et dangereuse des esprits et des âmes constitue l'expression autochtone du sentiment paradoxal de « perte » de culture.

2.5 Enjeu des adaptations funéraires modernes : rôle de la photographie, supports d'esprits simplifiés et retour au cimetière.

Comme cela a été étudié dans le premier chapitre de cette thèse, je rappelle que les rites du cycle des funérailles nanaïes, anciennement au nombre de quatre, ont été drastiquement modifiés depuis la fin des années soviétiques. Ils ont perdu de leur dimension spectaculaire avec la disparition des chamanes. Au contraire, les funérailles sont désormais adaptées localement. Parmi les formes disparates que prennent ces transformations, les mêmes enjeux sont perceptibles : amadouer le défunt, lui procurer une vie posthume agréable et s'assurer qu'il ne hante pas les vivants. Ces transformations ponctuelles font état de la continuité des représentations chamaniques liées aux âmes mais aussi de la réappropriation autochtone d'éléments rituels non chamanistes (orthodoxes, mandchous, chinois).

Toutefois, ces adaptations montrent leurs limites au travers de la place problématique des esprits et des âmes. La relation entre les esprits et les humains impliquent une série d'obligations dans la mise en place d'un système d'échange plus ou moins équitable, dont le chamane assurait le maintien. La sensation de « subir » l'influence des esprits est constitutive du chamanisme nanaï et cette « passivité apparente » est aujourd'hui exacerbée et traduit la continuité des représentations chamaniques entourant la relation esprits-humains. L'influence des esprits et des âmes est perçue au travers de comportements jugés destructeurs, aussi définis dans les termes médicaux d'alcoolisme, suicide et dépression. Cette situation s'accompagne d'un discours sur la sensation de « perte » de culture. Paradoxalement, malgré ces discours, les néo-chamanes peinent à s'implanter, traduisant au contraire la volonté de se débarrasser des esprits et des âmes. Leur présence représente alors l'expression autochtone des conséquences de la disparition des chamanes.

Dans cette perspective, les enjeux des adaptations funéraires sont doubles. D'une part, le respect des obligations envers le défunt implique le maintien de certains éléments pour amadouer le défunt, lui fournir de quoi vivre bien dans l'au-delà et s'assurer qu'il ne revienne pas. D'autre part, l'influence néfaste des âmes errantes pousse les individus à vouloir se débarrasser de cette présence problématique.

Le recours à la photographie pour remplacer les figures d'esprits illustre particulièrement cet entre-deux. Tandis que le support permet de perpétuer les pratiques d'offrandes et de figuration du défunt, il permet également de mettre le défunt en mémoire, délivrant les proches de leurs

obligations rituelles. Selon les descriptions, les figures du défunt sont variables en nombre et en forme. Toutefois, une rupture peut être établie entre les données datant de la fin du XIX[e] début XX[e] siècle et depuis la seconde moitié du XX[e]. Les dernières sont nettement moins visibles et semblent aussi s'adapter aux pratiques modernes de la mémoire dans le monde russe et occidental (Delaplace 2008). Le tableau ci-dessous reprend les différentes mentions des figures du défunt et met en exergue leur transformation.

Figures Auteur				
Šimkevič 1890	*Ajami-fonyalko* : figure d'esprit anthropomorphe de type *Seven* en bois avec une ouverture sur la poitrine.		*Fania* : coussin carré reposant sur une petite carpette, sur lequel les vêtements du défunt sont posés. Déposé sur une étagère à la maison.	Figure faite des vêtements du défunt fourrés d'herbe sèche.
Šternberg 1910	Figure d'esprit anthropomorphe en bois			Figure en herbe sèche.
Lopatin 1910	*Ajami-fonyalko* : figure d'esprit anthropomorphe en bois.		*Fania* : petit oreiller carré sur lequel reposent les affaires du défunt.	*Mugdae* : figure faite des vêtements du défunt fourrés d'herbe sèche.
Lipskij Années 1950			Oreiller du défunt	*Mugdae* ou *euni* : figure en herbe
Smoljak 1940-1980	***Funérailles***	*Pania* : figure en bois anthropomorphe.	Oreiller du défunt avec ses vêtements	
		Pierre enroulée dans les vêtements du défunt	Oreiller	
			Vêtements du défunt	
Rites tradition-nels	***Kaza***	*Pania* en bois		*Mugdje* : grande figure en bois à taille humaine habillée des vêtements du défunt
	Oultches	Photographie du défunt	Boîte contenant de la nourriture sèche et des vêtements du	*Mugdje* : grande figure en bois à taille humaine.

			défunt enterrée près de la tombe	
Transformations rituelles	***Nivkhs***	Figure en bois anthropomorphe habillée qui reste sur la tombe.		
	Nanaïs	Photographie du défunt	Pile de vêtements pliés	
Gaer	***Funérailles***	*Lochako* : trapèze fait de petites branches, un tissu noir ou rouge tendu comportant des motifs appliqués blancs et des crins rouges ou noirs brodés ou collés sur la partie inférieure.	Bâton + anneau : planté dans le sol puis amenés à la maison.	
	Commémoration mensuelle	*Panio* : figure en bois anthropomorphe de 20-25 cm.	Bâton + anneau	
	Kaza	*Panio*	Bâton + anneau	*Mugdjen* : figure anthropomorphe en bois du défunt (habillée).
Sikachi Alyan	Fil qui sort de la tombe pour nourrir le défunt au cimetière. Photographie sur la tombe.		Ficelle accrochée à un bouton trempé dans la nourriture à la maison	Petit bâton gardé trois ans.
Najhin	Photographie du défunt à la maison ou sur la tombe			
Kondon	Figures d'esprits classiques (rares). Photographies sur la tombe.			
Jiejinkou	Photographie ?			

Tableau 2: Tableau comparatif des supports du défunt utilisés. Classés selon la source par ordre chronologique.

La figure en bois anthropomorphe appelée *ajami-fonyalko* dans les sources plus anciennes (Lopatin 1960; Šimkevič 1896), puis *pania* ou *panio* dans les sources plus récentes (Gaer 1991b; Smoljak 1991; 1980a; 1968) semble avoir disparu des figures du défunt contemporaines. Il apparaît également une certaine confusion dans la dénomination de cette figure entre les données les plus anciennes. Le lien avec l'âme du défunt, *pania* ou *fania*, est néanmoins évident et justifie que l'on associe cette figure au défunt, ou tout du moins à la présence de son âme (Dalles 2010). Cependant, la forme physique de cette figure est celle des figures d'esprits

habituelles (Figure 21). Les offrandes lui sont présentées comme pour toute autre figure d'esprit : la bouche de la figure est barbouillée de nourriture, les plats sont déposés à ses pieds. Selon Bulgakova, l'âme d'un individu, *fania*, devient à sa mort un *amban*, esprit néfaste :

> « Quand quelqu'un meurt, il devient *amban* (un esprit néfaste). C'est sans aucun doute mauvais ! *Amban* viendra ensuite pour effrayer quelqu'un » [Mariia Vasil'evna, Daerga] (Bulgakova 2013, 45).

La mention « *ajami* » chez Lopatin et Šimkevič renforce cette association avec une figure d'esprits, l'*ajami* étant un esprit supérieur aux autres esprits chez les Nanaïs (Šternberg 1925, 475). Sans aucune attribution personnelle du défunt, cette figure peut alors être comparée aux supports d'esprits. Elle agit dans le cadre des rites funéraires comme un intermédiaire pour faire parvenir les offrandes au défunt et s'assurer de sa bonne volonté (Dalles 2010). Ou peut-être agit-elle plus justement comme support du destinataire direct des offrandes, l'esprit du mort et non son âme (Bulgakova 2013, 45). L'ambivalence qui entoure la perception de l'âme du défunt tantôt en tant qu'esprit (*amban*) tantôt en tant que composante de l'individu peut être observée ailleurs. En Mongolie, il semble que la perception des « fantômes », esprits invisibles[40], est assez proches des âmes errantes nanaïes. Ils peuvent faire référence à des âmes, comme à des esprits-maîtres des lieux, comme à des âmes génériques et se traduire par de nombreux phénomènes (le climat, la santé du troupeau, la chance à la chasse) (Delaplace 2013, 53-54).

Figure 21: Figures d'esprits. Musée régional de Komsomolsk [Photo A. Dalles, Komsomolsk-na-Amure, Avril 2015].

Figure 22: Figure du défunt conservée au musée régional de Komsomolsk-na-Amure [Photo A. Dalles, Komsomolsk-na-Amure, Avril 2014].

En cas de maladie, le chamane décidait de la figure d'esprit à fabriquer et ordonnait sa fabrication. Les figures d'esprits anthropomorphes ont graduellement disparu chez les Nanaïs avec les chamanes. Ainsi, jusque dans les années 2000, certains ont pu observer l'existence de ces objets chez les groupes où existaient encore des chamanes. C'est le cas par exemple chez les Oultches, où une vieille chamane presque aveugle fabriquait des figures d'esprits (Ostrovskij 2015, 120). Dans les villages de mon enquête, seules les personnes âgées

[40] Comme Delaplace le souligne, « invisible » ne réfère pas à des entités qu'on ne peut voir, mais est sujet à la perception : on ne les voit que dans certaines conditions (Delaplace 2013, 54).

possèdent encore des figures d'esprits, qui sont en général gardées dans le grenier [informations recueillies à Kondon en novembre 2014].

Cet abandon des figures d'esprits est évidemment dû, entre autre, au fait que ces supports visibles étaient directement concernés et recherchés dans le cadre des répressions soviétiques, plus ou moins violentes selon l'époque (Bulgakova 2003; 2013). Cependant, le danger lié à la fabrication des figures d'esprit et autres accessoires chamaniques pose également problème depuis la disparition des chamanes. Ainsi, personne ne fabrique plus de tambour aujourd'hui chez les Nanaïs hormis un artiste vivant à Khabarovsk. Il justifie cette fabrication par les connaissances spéciales qu'il aurait reçues de son père chamane [informations recueillies à Khabarovsk, Novembre 2013].

Dans le cadre d'un art natif mis en avant aujourd'hui dans une sorte de revivalisme culturel, certains artistes créent des figures d'esprits en bois. Toutes comportent toutefois des éléments permettant de ne pas les confondre avec des figures d'esprits traditionnelles. La Figure 23 est extrêmement stylisée. La Figure 24 comporte des bras gravés, des jambes arquées et des motifs gravés sur le visage, éléments absents des figures d'esprits anciennes. La Figure 25 est quasiment identique à une figure d'esprits traditionnelle mais elle comporte des figurations de bras. De la plus ressemblante à la plus stylisée, ces œuvres permettent néanmoins de créer une représentation d'une culture des esprits chamaniques.

Figure 23: Figure d'esprits stylisée par l'artiste V. A. Samar [Photo A. Dalles, Khabarovsk, Novembre 2013].

.

Figure 24: Figure d'esprits par un artiste nanaï [Photo A. Dalles, Komsomolsk- na-Amure, Avril 2015].

Figure 25: Sculptures de l'artiste nanaï Nikolaï U (Kuzina 2014, 124)

Malgré la disparition des figures d'esprits, les offrandes aux esprits sont encore effectuées. On jette de la vodka dans la rivière avant de pêcher [informations recueillies dans tous les villages de mon enquête]. Les Hezhe trempent leurs baguettes dans leur verre d'alcool avant de manger et en secouent quelques gouttes à destination des esprits [informations observées en Chine en octobre 2015]. Ainsi, la disparition de ce support dans les rites funéraires semble suivre celle des chamanes et surtout celle des éléments visibles du chamanisme nanaï. En ce qui concerne les figures du défunt, l'enjeu est de fixer l'âme dans un support, de lui donner un corps, afin de lui adresser les offrandes. Il semble que dorénavant les vêtements (accompagnés ou non d'un oreiller) et la photo remplissent ce rôle sans soulever le problème de la fabrication potentiellement dangereuse du support.

Gaer mentionne une sorte de figure d'esprits, le *lochako,* qui semble justement se situer entre les deux pôles de cette question (invisibilité et danger des supports) tout en offrant la perspective d'une utilisation de motifs sans danger. Il s'agit d'un objet confectionné lors des funérailles en forme de trapèze à quatre côtés avec un morceau de tissu tendu en son centre, décoré d'ornements en appliqué découpés dans du tissu blanc sur fond noir ou rouge. Sur le bas du trapèze, des crins rouges ou noirs sont brodés ou collés. Une petite boucle est créée dans la partie supérieure afin que le *lochako* soit accroché à une brindille ou une branche pour nourrir l'âme (Gaer 1991b, 95). Toujours sans identification personnelle avec le défunt, cette figure apporte la broderie comme élément nouveau aux funérailles. Dans l'impossibilité de fabriquer des supports d'esprits sans danger, les motifs brodés, le choix des tissus et l'utilisation de crin rentre dans le cadre de la pratique des protections sans danger des brodeuses, tout en restant un support discret dans le cadre des funérailles. En effet, brindilles et tissus brodés ou appliqués sont nombreux lors de ces rites et un œil non averti ne saurait y voir une figure d'esprit.

Le rôle des broderies est particulièrement prégnant dans la protection des nouveau-nés et enfants, et dans le traitement de la mortalité infantile. La brodeuse est également porteuse de chance pour prévenir et protéger contre les attaques des esprits néfastes. La femme possède aussi une certaine ambiguïté, due à son appartenance clanique, ce qui est particulièrement visible dans les rites de mariage. Le déplacement de l'utilisation de certains motifs de leur contexte d'origine permet de s'interroger sur l'utilisation des broderies et des protections qui lui sont associées. Finalement, la brodeuse aujourd'hui tient un rôle particulier entre dernières connaisseuses d'une culture ancienne et « vitrine » dans le cadre du revivalisme culturel.

L'utilisation grandissante des broderies dans les funérailles nanaïes permet de poursuivre l'identification sociale et clanique du défunt, tout en y ajoutant des éléments de protection

domestique. La photographie, quant à elle, semble avoir pris le relais sur les figures d'esprits. En tant que support de mémoire moderne, la photographie du défunt est également utilisée par les Russes : une photographie du défunt peut être intégrée à la pierre tombale dans le cimetière. Une photographie du défunt en habit nanaï ou en costume militaire peut également être présente chez certains Nanaïs.

La photographie, loin d'être un objet uniquement esthétique, contribue à une mise en mémoire subjective qu'il convient de replacer dans un contexte symbolique et culturel propre. Comme l'écrivent Delaplace et Micoud à propos de leur méthodologie pour appréhender la photographie en ethnologie,

> « L'apport principal de cette méthode est, à nos yeux, d'attirer l'attention sur l'usage qui est fait des images en tant qu'objets : les photographies en Mongolie sont fabriquées, circulent, s'usent et sont bricolées en de nouvelles images » (Micoud et Delaplace 2007, 25).

L'accès à la photographie relève également d'une histoire culturelle et politique propre. Celle-ci fait coïncider des techniques de mises en mémoire et l'appartenance à certaines classes sociales (la photographie n'étant accessible à tous que depuis peu) (Maresca 2004). Sur le terrain qui nous intéresse, la photographie est clairement liée à l'arrivée des Russes. Dans les musées, les premières images des Nanaïs servent à fixer cette population dans leurs pratiques ou dans leurs rapports aux autres, notamment à l'école, en ville, etc. En Russie, pendant les années soviétiques, l'image a également fait partie de politique. Dans son étude de l'usage de la photographie pendant les purges staliniennes, Skopin montre la destruction de l'image lorsque celle-ci devient incompatible avec la politique (Skopin 2013). Pour lui, sous ce régime totalitaire, faire disparaître « l'ennemi » de l'image (en noircissant son visage par exemple) s'apparente à une exécution symbolique. C'est également sous le régime soviétique, en 1932, que prend place l'instauration de passeports intérieurs sur lesquels figure la nationalité des individus, limitant leur mouvement dans le pays (Moine 2003). La photographie d'identité, introduite sur le passeport en 1937 (Černolutskaya 1999) est ainsi associée à la politique et à la catégorisation administrative liée à l'ethnicité, la profession, le lieu de naissance, etc. (Moine 2003; Goujon 2006; Arel 2009; Černolutskaya 1999).

Dans son étude sur l'usage des portraits funéraires en Mongolie, Delaplace s'intéresse aux photographies présentes dans une vitrine dans chaque yourte devant lesquelles des offrandes de thé sont déposées. Un billet peut également y être déposé pour favoriser le retour de l'âme et

un portrait de Gengis Khan est placé à côté (Delaplace 2008; Micoud et Delaplace 2007; Delaplace 2014; 2011).

Delaplace souligne d'abord que ces portraits remplacent vraisemblablement les *ongon*, supports d'esprits anthropomorphes, car ils sont placés au même endroit et reçoivent le même type d'offrandes dans le foyer. C'est donc une alternative aux figures d'esprits. C'est également une réutilisation du système politique car ces photographies ressemblent aux photographies d'identité. Atemporelles et décontextualisées, elles semblent contribuer à faire rentrer le défunt dans son statut d'ancêtre :

> « Alors que les portraits d'identité fournissent à une personne le support officiel de son identité en tant que citoyen, les portraits funéraires semblent, en présentant chaque défunt sous une même forme, fournir le support de son identité en tant que mort. […] Une définition de leur place en tant que personnes socialement intégrées » (Delaplace 2008, 331).

Les photographies du défunt auraient finalement pour objet la transformation du défunt en ancêtre (Delaplace 2011).

Dans le détroit de Béring, chez les Yupik et les Tchouktches, Panakova a montré que si la photographie tire, comme chez les Nanaïs, son origine des pratiques soviétiques, elle a désormais rejoint les processus de traitement des âmes (Panakova 2014). Elle analyse comment la photographie peut être incorporée à des pratiques de commémorations et d'ancestralisation, rejoignant les notions déjà existantes de mort et de mémoire. L'auteure argumente alors, comme Delaplace, que la photographie ne transforme pas les pratiques mais les accompagne. Dans son étude, la moitié des tombes du village possède une photographie du défunt. La plupart sont des portraits de type photographie d'identité soviétique. Le choix de la photographie semble central pour fixer le statut du défunt, quitte à modifier la perception du défunt de son vivant. Ainsi, une jeune femme décédée des suites d'une maladie mentale s'est vue représentée par une photo d'elle-même jeune étudiante (avant sa maladie) (Panakova 2014, 511).

L'utilisation de la photographie pour fixer les individus dans un certain état (social, physique, contextuel) a fait l'objet de nombreuses études. Charuty souligne le triple pouvoir que l'on attribue à la photographie : « Atteindre une exactitude absolue, fixer l'éphémère, mettre le monde entier en images » (Charuty 1999, 2). Dans son analyse d'un procès parisien de la fin du XIX^{e} siècle portant sur l'usage de la photographie de morts, Charuty met en lumière l'utilisation de la photographie comme mode d'identification individuelle pour les morts

comme pour les vivants. Avec cette dimension quasi-objective de la photographie qu'on lui prête, qui fixerait objectivement la ressemblance sur papier, Barthes souligne le caractère transformatif de la photographie : le sujet photographié, consciemment ou non, se transforme en image (Barthes 1980, 24).

C'est une image qui fige dans un statut, une position. Chez les Nanaïs, dans le cadre des funérailles, l'utilisation de la photographie fige l'individu, en costume militaire ou nanaï, dans son statut social et son statut de défunt. Agrémenter cette image d'un cadre à volutes typiquement nanaïes semble même renforcer la fixation de la personne en tant que personne au statut considérable (militaire ou nanaï). Les vêtements portés contribuent à cette démonstration. La qualité et la quantité de vêtements brodés aident à manifester le statut social des individus, notamment lors des rites de mariage et des funérailles. La carrière militaire, plébiscitée par les autorités russes, a pu contribuer à la création de héros nationaux. C'est le cas de plusieurs Nanaïs, morts au combat, dont les prouesses pendant la Seconde Guerre Mondiale sont encore racontées dans les musées locaux.

À Kondon, dans le petit musée de l'école, des tableaux leur sont spécialement consacrés. Un premier tableau relate la vie et l'histoire de A. D. Samar (1916-1943), « poète, soldat, citoyen » (Figure 26). Ce Nanaï, natif de Kondon, fut un des premiers poètes nanaïs publiés. Il mourut à la guerre à Stalingrad. Dans le village, on raconte que ses proches n'ont jamais récupéré son corps pour les funérailles. Ils ont donc organisé un très grand rite final *Kaza Taori* sans le corps (donc sans funérailles préalables), en utilisant beaucoup de tissu chinois, après avoir cousu et brodé de nombreuses robes. En plus de faire preuve de richesse et d'installer le statut de ce héros de guerre, fournir un *Kaza* onéreux permet également d'espérer retrouver l'âme pour l'emmener au monde des morts.

Figure 26: Tableau au sujet de A. D. Samar à Kondon [photo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014].

Un deuxième tableau intitulé « les Mergen de la terre de Kondon » présentent les combattants entre 1941 et 1945 (Figure 27). Mergen est un héros de contes épiques nanaïs, qui doit souvent faire face à l'adversité d'un mauvais chamane qui a tué toute sa famille. L'héroïsation de ces combattants fait écho à ce qui est également produit chez les Russes : toutes les villes et villages de Russie ont leur monument aux morts. Cependant, l'histoire d'A. D. Samar met aussi en lumière un des problèmes des morts au combat : en l'absence de corps, comment s'assurer que l'âme du défunt aille au monde des morts ?

Figure 27: Tableau des héros de la Seconde Guerre Mondiale de Kondon [Photo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014].

Présenter les défunts dans une photographie en costume nanaï ou militaire contribue donc à installer, fixer, les individus dans un certain statut élevé. Chez certains Nanaïs, j'ai pu voir la photographie des parents, ensemble, en habits traditionnels, fixant également la dimension familiale de ces défunts.

Pour Delaplace, l'action accomplie envers la photographie (faire des offrandes aux défunts) relève de la même croyance que pour les figures d'esprits: « La croyance en la possibilité d'agir physiquement sur une personne à travers une image qui la figure » (Delaplace 2014, 139). À la manière d'une figure d'esprit, la photographie pourrait faire parvenir à l'âme du défunt les offrandes. Cependant, pour Delaplace, la photographie présente des avantages :

> « La photographie présente quelque chose qui a été là, son référent est quelque chose de nécessairement réel qui a été placé devant l'objectif à un moment donné, pendant une certaine durée. La photographie produit des images spectrales. À ce titre, elle est un moyen assez intuitif et efficace de produire le double d'une personne » (Delaplace 2014, 140).

Pour lui, la photographie permet ainsi non seulement de répondre aux attentes d'une figure d'esprit à laquelle on présente les offrandes, mais elle fait également changer le défunt de statut, en en faisant un ancêtre (Delaplace 2014, 149).

Chez les Nanaïs, l'utilisation de la photographie peut être assimilée à un support d'esprit moderne. Les images du rite *Kaza* prises par Smoljak dans les années 1970 l'illustrent parfaitement (voir page 57). Les proches disposent sur les tombes des photographies lorsque ces dernières ne sont pas directement inclues dans la pierre tombale. Lorsque certains Nanaïs de Najhin retournent sur la tombe chaque année pour y déposer des offrandes, c'est devant la photo qu'ils les déposent. Dans les autres villages, effectuer le rite au cimetière, ce qui autorise désormais le retour au cimetière, semble justement coïncider avec l'utilisation de la photographie sur la tombe. En laissant la figure du défunt sur la tombe, on ne risque plus la présence du défunt à la maison, présence problématique, comme nous l'avons vue, en l'absence de chamane. Le cimetière devient non seulement le lieu du rite unique (les funérailles condensent désormais le cycle des funérailles nanaï) mais permet de limiter physiquement le déplacement de l'âme du défunt.

Les discours qui décrivent *buni* [le monde des morts] sont assez éloquents. Il s'agit d'un lieu identique à un village d'humains, où les défunts vivent ensemble. Ils accomplissent les mêmes actions que les vivants. C'est pour cela qu'ils ont besoin des mêmes objets que de leur vivant. Quand les Nanaïs limitent les déplacements de l'âme au cimetière, ils espèrent également que le défunt se rendra seul à *buni*, faute de chamane pour l'y emmener. Ils peuvent ainsi placer une carte symbolique lui indiquer le chemin dans l'espoir de l'aider. Limiter les déplacements de l'âme au cimetière a pour but principal d'empêcher son retour dans l'environnement quotidien des vivants.

À ma connaissance, aucune offrande n'est placée devant les photographies à la maison. Au contraire, hormis la mise en scène de type portrait en costume, rien ne permet de distinguer les photographies des défunts des autres photographies dans la maison, sauf peut-être parfois le cadre à volutes nanaïes. Ces images peuvent être accrochées au mur, à côté de photographies de proches vivants. Elles peuvent être sur une étagère, dans une vitrine et parfois cachée derrière des objets de décoration. Aucun traitement particulier ne semble donc les distinguer et elles ne semblent pas être utilisées en tant que figure d'esprit dans la maison. Je ne possède pas de discours qui permettrait d'étayer la théorie, avancée par Delaplace en Mongolie, selon laquelle la photo permettrait de faire du défunt un ancêtre chez les Nanaïs. Cependant, le rôle bienveillant des ancêtres était auparavant au centre des rites du cycle des funérailles nanaï : pourvoyeur de gibier et parfois d'âmes, les ancêtres assuraient le renouvellement des clans

nanaïs (Dalles 2010)[41]. En l'absence de chamanes aujourd'hui, le devenir des âmes est problématique. J'ai montré que plusieurs stratégies sont adoptées afin d'espérer leur voyage, seules, au monde des morts. Peut-être que les photographies gardées dans les maisons jouent alors un rôle dans l'ancestralisation des défunts, de la même manière que la mise en portrait des morts à la guerre permet d'en faire des héros quasi-mythiques, des *Mergen*. Les défunts seraient alors inscrits dans des nouveaux moyens de mises en mémoire, qui figent l'individu dans un statut élevé et socialement clair. Sur le costume militaire comme sur la robe nanaïe, plusieurs informations permettent de placer l'individu dans un contexte social, voire clanique : les médailles, les broderies, les tissus, etc. L'utilisation de la photographie permettrait alors de respecter le double enjeu des funérailles. Elle figure le défunt, à qui on peut faire parvenir les offrandes. Elle permet également la mise en mémoire qui en fait alors un ancêtre.

La présence des âmes des morts est perçue comme une source potentielle des maux qui accablent les Nanaïs de plusieurs façons : maladies, alcoolisme, suicide, dépression, … Localement, des solutions rituelles sont ponctuellement trouvées, par le recours, entre autres, aux rites funéraires orthodoxes. Ces traitements rituels d'appoint ne sont pas effectués par tous les Nanaïs, et dans les discours locaux, ils ne sont pas considérés comme des rites nanaïs traditionnels. En découle alors un discours paradoxal, presque contradictoire, sur la présence des âmes errantes, qui peuvent être traitées rituellement, mais ne le sont pas toujours. La perception de cette présence dangereuse et néfaste me semble alors traduire la perception de la disparition des chamanes : l'absence de chamane démontre la persistance des représentations symboliques entourant les âmes, qui, elles, sont loin de disparaitre.

[41] Ailleurs en Sibérie, le retour des âmes des morts après un certain nombre d'années pouvait également être bénéfique et elles pouvaient devenir des auxiliaires du chamane (Doronin 2014).

***

Avec la présence néfaste des esprits et des âmes, l'enjeu des adaptations funéraires devient de s'en débarrasser. Les figures du défunt en bois qui étaient anciennement fabriquées pour les rites funéraires ont désormais disparu au profit d'une photographie. L'utilisation de la photographie permet de faire face au double enjeu des funérailles nanaïes contemporaines. Tout en permettant de respecter la figuration du défunt, qui permet à son tour les actions rituelles, la photographie contribue à la mise en mémoire du défunt, en en faisant un ancêtre. Cet usage illustre à nouveau l'appropriation autochtone de pratiques non chamanistes. Les moyens de mise en mémoire moderne, apportés par les Russes, deviennent alors des supports d'esprits.

Conclusion

Jusque dans les années 1970, les quatre rites du cycle des funérailles nanaïes permettaient de faire accéder le défunt au monde des morts, en suivant plusieurs étapes. Le corps était d'abord traité, puis l'âme, placée dans un nouveau support, était conservée à la maison pendant trois ans. Au bout de cette période, le chamane emmenait l'âme au monde des morts. Les enjeux de ces rites étaient complexes. En atteignant le monde des morts, l'âme du défunt contribuait au maintien et au renouvellement du clan. Un contrat unissait les vivants et les morts, dont les enjeux étaient l'échange d'âmes et de gibier. Ces rites constituaient aussi des rites publics, propices aux échanges et aux démonstrations de richesses.

Depuis les années 1970, les grands rites publics ne sont plus effectués. Les funérailles nanaïes se sont complexifiées avec la disparition des autres rites du cycle. On fabrique une figure du défunt au moment de l'inhumation. En l'absence de chamane, l'enjeu principal devient d'empêcher l'âme du défunt de rester parmi les vivants. Un festin est organisé au cimetière et les démonstrations de richesse du défunt sont faites sous la forme de vêtements brodés. Tout est mis en œuvre pour amadouer le défunt et lui assurer une vie posthume décente, faute de pouvoir l'emmener au monde des morts sans chamane.

Les adaptations des funérailles prennent aujourd'hui des formes variées, souvent éloignées des descriptions anciennes des rites funéraires. Malgré la disparité apparente des descriptions, l'analyse de ces changements souligne que les représentations de l'âme et de son traitement ont peu changé. Les adaptations des funérailles nanaïes mettent en évidence les besoins contemporains du traitement des âmes. Les proches doivent amadouer le défunt, lui procurer une vie posthume confortable et s'assurer qu'il ne revienne pas. Pour cela, le rite a été transformé localement et se déroule principalement au cimetière. Les funérailles ont donc pris de l'importance et le retour au cimetière, proscrit auparavant, permet de fixer l'âme dans ce lieu, loin de ses proches. Dans certains villages, on effectue également des rites non chamanistes pour parvenir à satisfaire les besoins du défunt. Le recours à ces rites montre une appropriation autochtone des interactions religieuses : les rites sont ainsi transformés afin de permettre aux Nanaïs de traiter leurs défunts.

Les limites de ces adaptations se voient au travers de la présence néfaste des âmes errantes, qui n'ont pas quitté le monde des vivants. La disparition des chamanes et des grands rites publics ne coïncide pas avec la suppression des esprits chamaniques et des âmes des morts. Au contraire, ces derniers semblent aujourd'hui avoir acquis un poids supplémentaire car on ne sait

qu'en faire. Les esprits chamaniques, en quête d'héritier, hantent les élus potentiels et les âmes des défunts, ne pouvant atteindre le monde des morts, hantent leurs proches. L'action des esprits et des âmes est désormais une des explications aux conditions de vie parfois difficiles des Nanaïs et accompagne un discours assez répandu sur la perte des traditions chamaniques.

La relation entre esprits et humains a toujours été marquée par un système d'échange qui pousse les humains à respecter un certain nombre d'obligations. La sensation de subir la volonté des esprits est constitutive du chamanisme nanaï. Dans les données depuis les années 1980, la présence des esprits semble s'être aggravée faute de solution rituelle adaptée. En effet, sans chamane, les esprits continuent à errer. On leur attribue alors toutes sortes de maux, notamment le suicide et l'alcoolisme. La présence des esprits et des âmes devient alors l'expression autochtone des conséquences de la disparition des chamanes.

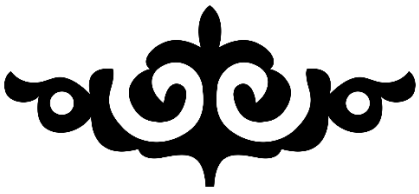
Les adaptations contemporaines des funérailles nanaïes montrent leur limite dans la place des âmes errantes aujourd'hui. Localement et ponctuellement, les morts sont gérés en limitant leur champ d'action au cimetière. Mais, la présence des âmes démontre que cette gestion est compliquée. La question de la gestion des âmes se présente donc sous deux aspects ambivalents : les adaptations rituelles locales et leurs limites. Les discours locaux sont marqués par cette ambiguïté. Ceux-ci qui tendent à souligner le sentiment de rupture avec une culture pensée comme « traditionnelle ». Mais les données montrent que les adaptations suivent une certaine continuité historique des représentations liées aux âmes.

L'idée de rites dits « traditionnels » repose sur la représentation de pratiques authentiques, ancrées dans un passé pré-russe et fixe, dans lequel la gestion des âmes était toujours la même. Cette perception émique repose sur celle d'une « identité » typiquement nanaïe, basée sur le lien indiscutable entre populations autochtones et chamanisme. Or, l'analyse des funérailles a mis en évidence un changement constant des pratiques rituelles dans le temps et dans l'espace, au gré des contacts historiques. Au lieu de souligner leur fixité, cette analyse montre alors que les rites nanaïs sont ancrés dans le changement et l'adaptation à de nouveaux contextes, pour garantir leur efficacité. Ainsi, la perception de l'existence de rites dits traditionnels souligne le caractère « inventé » (Hobsbawm 1983a) d'une « tradition nanaïe ». Cependant, la perception émique de cette « tradition » n'en est pas moins réelle et cette « création » d'identité illustre le caractère relatif et mouvant de toute forme d'identité. La perception d'une tradition « perdue » entraine alors des discours qui traduisent la sensation de la disparition de l'identité nanaïe qui se ferait conjointement avec celle des chamanes.

La perception de la disparition de pratiques dites « traditionnelles » semble démontrer la volonté de stopper les pratiques et l'héritage chamanique dangereux. Cela est particulièrement prégnant dans le traitement des néo-chamanes qui peinent à trouver leur place chez les Nanaïs. En outre, d'autres pratiques font l'objet d'une mise en avant. C'est le cas pour la broderie. Tandis que la broderie est mise sur le devant de la scène autochtone en même temps que les brodeuses elles-mêmes, les objets brodés sont désormais prédominants dans le processus funéraire changé.

Dans la partie suivante, l'analyse de la broderie souligne la même ambivalence entre rupture et continuité dans le contexte contemporain. La broderie fait appel à des pratiques de protections domestiques anciennes, effectuées par les femmes. Elle atteste de la continuité historique des représentations dans l'iconographie nanaïe. Le changement de contexte d'utilisation des ouvrages brodés a par ailleurs conduit à l'adoption de nouveaux supports.

La brodeuse a également subi un changement de statut important. Une bonne brodeuse a toujours été un atout pour les familles nanaïes. Depuis les années 1930, un recensement de ces « artistes » a contribué à la sortie de l'anonymat des brodeuses. Avec cela, leurs discours tendent désormais à renforcer la dimension spirituelle de leur pratique. Depuis la disparition des chamanes, les brodeuses, capables d'effectuer des pratiques de protection sans danger, semblent particulièrement bien s'accorder avec le contexte politico-culturel de mise en avant des cultures matérielles autochtones. Avec ses techniques, la brodeuse devient alors vectrice d'ethnicité et de mémoire. La pratique de la broderie traduit alors une forme d'appropriation autochtone des notions de sauvegarde.



Partie II La brodeuse et ses broderies : la perception de la sauvegarde d'une pratique changeante et adaptable.

La comparaison diachronique des rites du cycle des funérailles nanaï a permis de faire ressortir la présence de nouveaux supports pour représenter le défunt et lui faire parvenir les offrandes. Suite aux années soviétiques et à la disparition des chamanes, ces objets permettent de se souvenir des défunts selon des modalités contemporaines. La possession de supports d'esprits a pu présenter un double danger lors des répressions politiques religieuses des années soviétiques : en posséder pouvait conduire à une arrestation ; les malmener pouvait amener la colère des esprits. Avec la disparition graduelle des chamanes s'est aussi posée la question de la fabrication de ces supports, celle-ci entrainant la présence d'esprits dangereux pour qui ne sait les maîtriser. Dès les années 1970, certains supports du défunt deviennent très stylisés et perdent leur apparence anthropomorphe. Ils s'ornent également de broderies spécifiques, censées apporter une protection contre les esprits pour ceux qui les portent. Devant ces difficultés, les motifs brodés, le choix des tissus et l'utilisation de certaines techniques entrent dans le cadre de la pratique de protections sans danger des brodeuses. Lors des funérailles, brindilles et tissus brodés ou appliqués sont nombreux et un œil non averti ne saurait y voir une figure d'esprit. La broderie est utilisée dans le processus funéraire depuis les descriptions les plus anciennes (1850). Le défunt portait des vêtements richement ornés, brodés par les femmes de son entourage selon des modalités spéciales. Des vêtements et autres objets brodés étaient offerts au défunt pour son voyage vers le monde des morts et pour sa vie posthume. La richesse des vêtements (matériaux, qualité et quantité des broderies) permettait de mettre en avant le statut social du défunt et de sa famille, mais aussi de lui faciliter le chemin vers le monde des morts.

Le retour sur la tombe pour effectuer des offrandes, comme cela se pratique depuis les années 1970, a été rendu possible à Najhin grâce à l'adoption de pratiques chrétiennes orthodoxes. Ce retour permet de fixer l'âme dans ce lieu et empêcher qu'elle ne revienne hanter ses proches, tout en souhaitant qu'elle rejoigne le monde des morts seuls. Mais ce n'est pas le cas partout. La commémoration du mort a pris une nouvelle dimension. Elle n'est plus liée à son ancestralisation comme cela pouvait être le cas alors qu'il existait encore des grands chamanes (Dalles 2010). Elle a désormais pour objectif de se débarrasser de l'âme du défunt, considérée comme dangereuse. Elle se trouve également au cœur des pratiques de mise en mémoire moderne et russe. Ainsi, la photographie du défunt, qu'elle soit sur le monument mortuaire au

cimetière, comme chez les Russes, ou à la maison, semble proche de la commémoration du défunt. Tandis que des offrandes sont parfois apportées devant ces photographies, certaines d'entre elles se retrouvent désormais à la maison dans des cadres ornés de motifs de broderies. C'est le cas également de certaines icônes ou encore de croix chrétiennes, décorées de volutes habituellement trouvées sur les broderies.

Depuis les descriptions des rites funéraires les plus anciennes, les broderies et les vêtements brodés sont associés à la situation sociale ou économique du défunt et de ses proches, ou tout du moins, celle que l'on veut mettre en avant le jour des funérailles. Les vêtements sont exposés, observés et vantés avant d'être mis dans le cercueil, détruits ou transmis selon des rites précis. Aujourd'hui, tandis que l'aspect spectaculaire des rites du cycle des funérailles nanaïes lié au chamane a disparu, les broderies, elles, ont pris une place prédominante. D'une part, elles continuent de mettre en scène la place sociale ou économique du défunt, liées aux cadeaux, aux savoir-faire des proches, etc. D'autre part, elles sont censées apporter au défunt une aide précieuse en l'absence de chamane. Elles lui fournissent des informations sur le chemin du monde des morts que l'âme du défunt doit trouver seule, et lui permettent de bénéficier de multiples protections contre les esprits néfastes, rôle premier des broderies nanaïes.

La disparition des chamanes s'est traduite par des changements dans le processus funéraire au niveau local. Ces modifications s'accompagnent de la perception d'un danger latent constitutif de la relation aux esprits et aux âmes, danger maitrisable uniquement par le chamane. L'enjeu des adaptations locales des funérailles est alors surtout de se débarrasser de ces âmes devenues néfastes. Elles s'accompagnent d'un discours de « perte » d'une culture dite traditionnelle, entourant la disparition des chamanes. Les transformations apportées au cycle des funérailles reflètent la continuité des représentations des âmes dans le chamanisme nanaï. Les discours paradoxaux qui les entourent, oscillant entre la perception d'une perte de culture et celle de la présence grandissante des âmes des morts, traduisent l'interprétation autochtone des ruptures apportées par l'histoire récente de la région.

Dans le même contexte, l'utilisation de l'iconographie et des techniques de broderies a beaucoup changé. Elles sont désormais considérées comme essentiellement autochtones dans la vision actuelle de la société nanaïe. Les protections symboliques apportées par la broderie jouxtent les moyens de transmissions de savoirs et de reconnaissance moderne pour donner lieu à la notion de « sauvegarde » de la culture. Apparait alors une définition de cette culture associée à des éléments visuels iconographiques. Cette définition s'inscrit auprès de savoir-

faire techniques reconnus d'après les modes de transmission et de mise en avant considérés comme « nanaïs ».

Les transformations de la pratique de la broderie traduisent à leur tour des processus d'appropriation autochtone de la notion de sauvegarde. Cette notion permet de créer un caractère ethnique visible qui trouve sa place dans les politiques culturelles en vigueur. Une nouvelle forme d'activité est alors créée, générant elle-même des revenus financiers. De nouveaux réseaux de transmission de professeurs à élèves et d'échanges de matières premières peuvent être identifiés.

La pratique de la broderie est liée de près à la pratique domestique féminine de protection contre les esprits. Tant les objets brodés que le fait même de broder offre cette protection. Dans le cas des grossesses, naissances et mortalités infantiles, les broderies permettent de former une armure pour empêcher l'action des esprits. Elles permettent également le transfert de chance d'une mère « chanceuse » à une autre qui le serait moins. Le traitement du danger latent qui entoure les nouveau-nés se reflète dans les rites de mariage, lorsque la jeune mariée revêt un bouclier d'écailles. Celui-ci, brodé par sa famille, la protège lors de ce moment transitoire qui la rend particulièrement vulnérable, car elle ne bénéficie plus de la protection des esprits de son père et n'a pas encore celle de son mari. La persistance des motifs traduit la continuité des représentations entourant la pratique de protections féminines. Ceux-ci relèvent d'un registre varié, souvent fabriqué au gré des interactions culturelles.

La broderie est également liée à la place de la brodeuse chez les Nanaïs. Auparavant associée au bien-être de la famille, étroitement liée aux rites entourant les naissances et les mariages, la brodeuse est aujourd'hui également perçue comme porteuse d'anciennes « traditions » nanaïes. Grâce à un savoir-faire particulier et à un héritage familial, ces femmes sont désormais responsables de la transmission de connaissances artistiques et techniques, perçue comme la « sauvegarde » de pratiques presque chamaniques. Les motifs et techniques utilisés sont les preuves de la qualité de la brodeuse. Transmis de femmes en femmes, ces techniques allient les matériaux modernes et les adaptations des motifs à de nouveaux supports. La pratique relève d'un registre de motifs considérés comme ancien. Les motifs et techniques forment un apprentissage long et fastidieux contribuant à la qualité reconnue de la brodeuse. Cette première reconnaissance passe alors par les brodeuses entre elles, donnant lieu à une certaine forme de compétition autour des techniques et créations. Ensuite, la brodeuse peut revendiquer une transmission familiale de ce savoir-faire. Les meilleures mettent même en avant un héritage spirituel de connaissances. Une deuxième forme de reconnaissance de la brodeuse est alors faite

par les Nanaïs en fonction de la qualité de ses ouvrages mais aussi dans la validation de la transmission familiale et parfois spirituelle. Finalement, la validation de la brodeuse par les Autres, Russes ou étrangers, passe par la patrimonialisation de ce savoir-faire au moyen de musées, expositions, concours, etc. Une triple reconnaissance est alors sous-jacente à la pratique des brodeuses nanaïes et contribue au dynamisme de ces dernières dans la mise en valeur culturelle locale.

Ce dernier point peut faire l'objet d'une comparaison du concept de patrimoine de part et d'autre de la frontière. Depuis les années 2000, en Chine, deux éléments culturels hezhe ont fait l'objet d'une volonté de conservation artistique. Les contes *Yimakan* sont des récits chantés et récités, mettant en scène le héros Mergen, personnage très répandu dans la tradition orale nanaïe et dont le nom se retrouve jusqu'en Mongolie. Ces versions des contes de Mergen sont inscrites au patrimoine immatériel de l'Unesco depuis 2011. Ce processus entraine la création d'infrastructures dépendantes des budgets de l'Unesco et provoque une mise en avant médiatique parfois problématique. Au niveau national, le travail des peaux de poissons a également été inscrit dans un processus similaire de sauvegarde d'un patrimoine considéré comme culturel depuis 2006. Un réapprentissage des techniques a alors fait l'objet d'une transformation du savoir-faire et de son appropriation à des fins commerciales. L'analyse de ces deux éléments culturels en Chine permet la comparaison avec les moyens de reconnaissance perçue en Russie. Deux conceptions distinctes des notions de patrimoine et de sauvegarde culturelle peuvent alors être identifiées. Cette double définition illustre la difficulté à définir certains termes pourtant très répandus dans le traitement des cultures autochtones.

Les politiques de sauvegardes influencent la production de culture matérielle de part et d'autre de la frontière. Les contextes d'utilisation des broderies, les techniques et les processus de reconnaissances de l'artisan ont beaucoup changé. Malgré ces changements, l'iconographie nanaïe est marquée par la continuité des représentations chamaniques de protections contre les esprits. Les processus culturels sont alors réappropriés de plusieurs façons. D'abord, ils permettent de conférer une identité ethnique liée aux représentations chamaniques de protections contre les esprits. Ensuite, ils mettent en valeur une brodeuse qui devient artiste, vectrice d'ethnicité. Finalement, ils inscrivent le travail de la brodeuse dans un patrimoine héréditaire permettant sa reconnaissance sociale.

L'analyse des broderies et de leur travail montre que l'adaptabilité de cette pratique à de nouveaux contextes, aussi bien en termes de motifs que de techniques, est absolument centrale. D'un point de vue émique, elle contribue à la reconnaissance de la qualité de la brodeuse,

permet la perfectibilité des ouvrages et est associé de près à la « survie » de la pratique. Pour étudier les broderies, et plus particulièrement les techniques, mes recueils de données ont été effectués de deux manières. D'abord, j'ai privilégié les rencontres personnelles avec les brodeuses. Ensuite, j'ai pratiqué moi-même la broderie avec ces femmes, en prenant des cours auprès d'elles ou en brodant avec elles de manière informelle. La technique s'imposait comme objet d'étude car elle est garante de la qualité de la brodeuse d'un point de vue émique. Cet objet m'a également permis d'avoir accès à de nouvelles informations. Tout en prenant l'ampleur du travail de la brodeuse (broder prend beaucoup de temps et d'énergie), ce n'est qu'en brodant que j'ai pu avoir accès à l'importance des techniques pour les brodeuses en accédant à des informations réservées aux praticiennes[42].

L'utilisation des broderies dans le contexte funéraire prend tout son sens au vu de l'analyse de la pratique de la broderie dans son ensemble. Le statut social ou économique montré dans les vêtements funéraires et les protections apportées au défunt par les motifs brodés se reflètent dans l'utilisation plus large des broderies dans les rites de mariage et ceux qui entourent l'enfantement. L'utilisation récente de certains motifs autour de la photographie fait pendant à la nécessité d'adapter la pratique de la broderie à de nouveaux contextes, supports et registres symboliques. On comprend que les pratiques chamaniques ont été chassées violemment à différentes périodes des années soviétiques. La broderie a, quant à elle, fait l'objet d'une mise en valeur depuis les années 1930, quand les premières *masteritsy* (ru.), maîtresses d'art, nanaïes ont été recensées. Ce dernier point, s'il est associé à l'idée de connaissances personnelles et secrètes connues seulement des brodeuses, permet de souligner un aspect de l'utilisation des broderies dans le contexte funéraire. Dans les années 1970, les commémorations chamaniques publiques des morts ne pouvaient plus se faire après des années de répressions violentes (Bulgakova 2003). La broderie permettait alors d'avoir recours à une pratique rituelle presqu'invisible pour un œil non averti. L'apparition de supports invisibles pour l'œil russe, de façon quasi-simultanée, permet de souligner l'importance de la broderie dans ce contexte. Alors que la fabrication et la conservation de figures d'esprits ont disparu, la broderie, elle, est aujourd'hui extrêmement visible et montrée.

[42] Dans le cadre de l'étude des broderies, d'autres chercheurs ont mis en avant l'intérêt d'une approche favorisant la corporéisation (*embodiment* (Csordas 1994; 1990)). Dans son étude sur les broderies dans l'ouest de l'Inde, Hardy explique comment son apprentissage de la broderie a pu la conduire à identifier certains aspects performatifs de la broderie. Elle montre notamment que cette pratique peut conduire à exclure ou inclure certaines personnes ou encore que le fait de broder constitue un trait de moralité chez les femmes Mutwa (Hardy 2000, 162).

Le danger ressenti face aux âmes de défunt errantes ou d'esprits chamaniques est mis en avant sur le terrain comme une des causes principales de suicide, d'alcoolisme et de mal-être. Cette situation est étroitement liée à l'absence de chamane sur deux tableaux. D'abord, sans chamane, les personnes ont le sentiment de subir les esprits ou les âmes errantes sans possibilité de solution chamanique. Ensuite, le sentiment de commettre des erreurs du fait de leur méconnaissance entraîne la perception de la colère des esprits. La relation aux esprits est donc doublement compliquée et l'on comprend que la question des rites funéraires nanaïs se soit recentrée sur le besoin de confiner les âmes au cimetière. Dans ce même contexte, la broderie apparaît également comme une solution de choix. Elle n'implique pas de relation avec les esprits pour la brodeuse, et permet des protections symboliquement fortes à divers moments dangereux de la vie des individus (mariage, enfantement, mortalités infantiles, etc.). La broderie représente une pratique sans danger qui trouve toute sa place dans le contexte contemporain.

Dans cette partie, j'aborderai dans un premier chapitre l'utilisation symbolique et rituelle des broderies nanaïes. Ces dernières sont étroitement liées au traitement symbolique de l'enfantement, soit dans la venue des âmes ou de leur départ dans le cas de mortalité infantile. Le registre symbolique prend la forme d'un stock de motifs protecteurs dans lequel la brodeuse pioche pour ses ouvrages. Les robes de mariées illustrent l'utilisation de ces motifs. Finalement, les représentations contemporaines de certains motifs transforment leur utilisation, en les sortant parfois totalement de leur contexte d'origine. C'est le cas de l'arbre des vies claniques, anciennement lié au statut de la mariée, qui est aujourd'hui représenté dans des cadres accrochés au mur. Les motifs abordés dans ce chapitre ont pu être recensés sur le terrain depuis les années 1850. Ils sont aujourd'hui prédominants dans la création de broderie et sont associés à des discours sur leur signification. Leur analyse permet d'abord de mettre en lumière l'importance des interactions culturelles dans la pratique de la broderie. Ainsi, celle-ci apparait comme un savoir-faire mobile et adaptable, se créant et se transformant au gré des interactions culturelles. Son utilisation dans le contexte contemporain de sauvegarde des cultures prend alors tout son sens. Ensuite, cette analyse montrera la continuité des représentations de protection contre les esprits, en illustrant la cohérence entre culture matérielle, orale et rituelle.

Après avoir ainsi présenté le registre symbolique, mythologique et rituel des motifs de broderies, j'aborderai dans un deuxième chapitre le rôle de la brodeuse. L'analyse des rites anciens de mariage illustre la qualité de porte-chance de la brodeuse. Ces rites démontrent aussi la place ambivalente de la femme qui bénéficie tantôt de la protection des esprits de son père tantôt de ceux de son mari, la rendant particulièrement vulnérables à l'influence des esprits. La

qualité de brodeuse fait l'objet d'un apprentissage long. Ce savoir-faire est souvent considéré comme un héritage familial. Il se traduit dans les discours des brodeuses par un besoin compulsif de broder des symboles qui apparaissent en rêves aux meilleures brodeuses. Ces données sont accompagnées depuis les années 1930 par le recensement des brodeuses nanaïes, contribuant ainsi à la perception de ces dernières comme porteuses de mémoire. La broderie rentre alors dans le registre du patrimoine, exposée dans les musées et faisant l'objet de tout un nombre de mise en avant. Un processus similaire prend actuellement place chez les Hezhe de Chine depuis les années 2000 et la comparaison de ces données permet de mettre en avant différentes variantes du concept de tradition. Finalement, avec la mise en valeur de la brodeuse, dont l'héritage personnel du savoir-faire conduit à une première forme de reconnaissance, intervient la mise en avant de la technicité. Cette dernière permet alors de créer une identité individuelle et nanaïe, contribuant à une autre forme de reconnaissance.

La broderie et la brodeuse traduisent une réappropriation autochtone du contexte actuel, dans lequel les notions de « sauvegarde », « ethnicité » et « traditions » sont centrales. L'analyse de ces phénomènes montre que leur définition est complexe et changeante en fonction des cultures dans lesquelles ils s'inscrivent. Cette étude illustre aussi la continuité des représentations chamaniques mais aussi une forme d'expression autochtone du contexte moderne. Celui-ci crée de nouveaux réseaux et de nouveaux moyens de reconnaissance. L'étude des funérailles a montré que leurs transformations oscillent entre la continuité du registre symbolique chamanique et l'appropriation/interprétation autochtone des ruptures apportées par l'histoire récente de la région. L'analyse des broderies illustre le même type de dynamique entre continuité et rupture. Cette dualité traduit l'inscription autochtone dans les notions contemporaines (et occidentales) d'ethnicité et de tradition.

Chapitre 3. Prédominance de la broderie : pratique de protection traditionnelle sans danger et adaptation aux contextes contemporains.

L'iconographie de la région de l'Amour est notée et analysée dans l'ethnographie depuis la seconde moitié du XIX^{e} siècle. Relevant d'un registre symbolique commun aux différentes formes de savoir-faire nanaïs, la broderie offre une protection symbolique contre les attaques des esprits.

Le rôle des broderies est particulièrement important dans la protection des enfants et dans le traitement de la mortalité infantile, ce qui fera l'objet d'une première partie. Broder certains objets peut ainsi permettre de se prémunir contre les attaques des esprits face auxquelles les enfants en bas âge sont particulièrement vulnérables. Cela permet également de transférer la chance d'une femme à une autre. Dans les cas de mortalité infantile, les broderies permettent de traiter les âmes des enfants, considérées comme non fixées. Ainsi, pour les enterrements, les broderies permettront à l'âme de l'enfant de revenir. L'enjeu pour les mères est alors double : assurer le retour de l'âme au ciel et se prémunir contre une prochaine influence néfaste des esprits.

La brodeuse est également porteuse de chance pour prévenir et protéger ses proches contre les attaques des esprits néfastes. En fabriquant les vêtements de la maisonnée, la brodeuse y façonnait des motifs relevant d'un registre symbolique commun aux brodeuses et qui avaient pour but de protéger le porteur tel un bouclier. Ainsi, les nombreuses représentations de dragons, plus ou moins stylisées, et de motifs de type « museau » ornent les ouvrages nanaïs. L'interprétation de l'iconographie fera l'objet d'une deuxième partie.

Le bouclier d'écailles et l'arbre des vies qui se trouvent sur les robes de mariées nanaïes reflètent le caractère rituel qui entoure la pratique de la broderie. Dans une troisième partie, l'analyse des motifs au dos des robes de fête en peaux de poissons montrera qu'ils relèvent du même registre symbolique que ceux sur les robes de mariées en tissus, stylistiquement différentes, connue pour leur motif de l'arbre des vies. Conçues pour un moment particulièrement dangereux pour la femme, ces robes condensent l'iconographie nanaïe entourant le cycle de la vie féminine. Elles allient représentations d'âmes à naître souhaitées pour la mariée, et motifs protecteurs contre l'attaque des esprits. Ces robes constituent également les vêtements funéraires des brodeuses. L'analyse du motif de l'arbre des vies permet également de mettre en lumière les interactions culturelles en jeu dans les représentations iconographiques nanaïes.

Finalement, dans une quatrième partie sera analysé le déplacement de l'utilisation de certains motifs de leur contexte d'origine. Ce transfert permet de s'interroger sur l'utilisation contemporaine des broderies et de la protection qui leur est associée, liée à la visibilité moderne de la culture matérielle nanaïe. Le transfert des motifs en dehors des contextes rituels habituels permet de souligner la continuité de la pratique d'orner les objets à usage quotidien à des fins esthétiques et spirituelles (protection contre les esprits). Cette pratique met ainsi en valeur la technicité de la brodeuse, seule garante de sa qualité et de son ouvrage. Comme le montrera le chapitre 4, les supports et matériaux peuvent être modernes, la technique relève, elle, d'un savoir-faire considéré comme ancestral, dont l'adaptabilité aux nouveaux contextes est centrale.

Dans ce chapitre, l'analyse des broderies nanaïes montrera la continuité des représentations iconographiques entourant la pratique féminine de protection contre les esprits. Les transferts des motifs sur de nouveaux supports et des usages des objets brodés traduisent également l'utilisation autochtone de la mise en valeur contemporaine des savoir-faire dits « ethniques ». Cette étude permettra alors d'inscrire la broderie dans une dynamique duelle, entre continuité et rupture.

3.1 Pratique domestique de protection entourant les âmes des enfants.

Le rôle des broderies qui entourent le traitement des âmes des enfants (à naître, nés ou défunts) illustre particulièrement le caractère symbolique de cette pratique féminine. Selon les données de Smoljak sur ce sujet, recueillies entre les années 1950 et 1980, le danger qui entoure les enfants est immense, illustré par les forts taux de mortalité infantile (Smoljak 1962). De nombreuses précautions étaient prises par l'entourage du nouveau-né, de la femme enceinte, ou de la mère en deuil afin de prévenir cette mortalité. Parmi celles-ci, citons la pratique de ne pas nommer l'enfant avant un certain âge ou de lui donner un faux nom. Selon Gaer, les proches appelaient alors l'enfant par des noms détournés pour ne pas attirer les esprits néfastes, comme *Angaka*, prénom pensé comme une onomatopée à partir des pleurs d'un nourrisson (Gaer 1991b, 62). O. F. Samar, informateur de Gaer, lui racontait qu'enfant, issu d'une famille dans laquelle de nombreux enfants étaient décédés, ses proches l'appelaient *Gioxaton*, littéralement « indigent, pauvre » pour ne pas attirer l'attention des esprits. Plus grand, il fut nommé *Oktjabr'* (litt. « Octobre » en russe). Son père, Sujedjeri de son nom nanaï, fut ensuite appelé Fëdor, car les esprits, ne parlant pas russe, ne pourraient le reconnaître (Gaer 1991b, 63). Si une famille avait perdu plusieurs garçons, les parents pouvaient nommer le prochain garçon avec un prénom

nanaï de fille afin de tromper les esprits (Smoljak 1962). Cette protection s'applique également aux plus âgés : un enfant ne peut porter le nom d'un de ses grands-parents car il risquerait d'attirer les mauvais esprits sur eux, plus vulnérables sont-ils au seuil de la mort (Gaer 1991b, 64). Un enfant ne peut porter le nom d'un mort, au risque d'attirer ce mort vers lui. Si, dans un village, deux personnes portent le même nom, à la mort de l'un d'eux, l'autre doit changer de nom rapidement. Gaer note cette pratique également chez les Oultches et les Nivkhs, ces derniers ayant précisé qu'on attend donc plusieurs générations avant de réutiliser le même nom dans une famille (Gaer 1991b, 60-66).

Repousser les esprits en les trompant ou en leur présentant un bouclier de symboles est au centre de la pratique des brodeuses. Ces pratiques peuvent être divisées en trois genres. D'abord, je parlerai des représentations des âmes à naître qui illustrent la cohérence entre la culture orale, matérielle et rituelle. Ensuite, j'aborderai les actions symboliques préventives qui peuvent être effectuées pour prévenir l'action des esprits néfastes. Finalement, je montrerai que les rites funéraires pour enfants condensent les actions correctives qui peuvent être entreprises pour se débarrasser des influences néfastes des esprits. Ensemble, la persistance de ces pratiques illustre la continuité des représentations entourant la pratique de protection contre les esprits.

- *Représentations des âmes à naître : des oisillons sans aile*

La pratique de protection féminine domestique se retrouve dans les nombreuses représentations d'âmes à naître. Elles sont surtout présentes sur l'Arbre des vies nanaï, anciennement brodé sur les robes de mariées en tissu. Ces âmes sont figurées sous la forme de petits oiseaux, souvent sans ailes et relève d'un registre commun à la culture orale, rituelle et matérielle.

Plusieurs auteurs mentionnent ces oisillons :

> « L'arbre des vies a de petits oiseaux de la forme de petits canards sans plume pour les esprits des enfants que le chamane ramène à la vie quand les enfants meurent » (Šternberg 1933, 491).

Cet arbre est le but d'un voyage dans le monde des esprits, accompli par le chamane pour aider une femme à tomber enceinte :

> « Pour le bébé je vais à travers les clairs nuages dans le ciel, à l'arbre *jalyngtajga xongur zagda*. Sur cet arbre, il y a beaucoup d'âmes d'enfants, à l'image du canard, des petits oiseaux sans plumes. Je ramène un autre bébé » (Šternberg 1933, 480).

Lopatin mentionne également la présence de petits oiseaux dans deux rites d'enfantement faits par des chamanes : après un voyage dans le monde des esprits jusqu'à l'arbre des vies accompli par le chamane, la femme doit voir en rêve un oiseau pour garantir la réussite du rite (Lopatin 1960, 28). Une corde peut également être tendue entre la maison de la femme en difficulté en direction du ciel, sur laquelle on accroche des représentations d'oiseaux ; le chamane demande alors une âme au soleil et celle-ci est censée glisser le long de cette corde (Lopatin 1960).

Plus récemment, Bel'dy racontait que les âmes d'enfants sont pensées sous la forme d'oisillons élevés dans des nids sur l'arbre des vies dans le ciel. Ces petits oiseaux descendent de quelques branches pour s'incarner dans le ventre d'une femme. En cas de mort prématurée (jusqu'à douze mois après la naissance), cette âme retourne sur l'arbre des vies, ne va pas au monde des morts, mais attend son tour pour naître à nouveau, parfois jusqu'à trois ans (Bel'dy 2006, 52).

Ivanov note également la place des oiseaux dans l'iconographie nanaïe, comme le souligne aussi Laufer (Ivanov 1963; Laufer 1902). Pour Ivanov, ces représentations sont tantôt des oiseaux chamaniques ou des coqs, tantôt des âmes à naître. Ces oiseaux ont très souvent des queues luxuriantes qui peuvent se prolonger en volutes et certains sont extrêmement stylisés. Ils sont représentés sur tous types d'objets et particulièrement dans les broderies.

Aujourd'hui, les âmes d'enfants sont toujours représentées sous la forme de petits oiseaux sans aile. Les supports sont variés : robes de mariées et vêtements dits « traditionnels » destinés aux expositions, broderies encadrées aux murs, sacs, etc. On en trouve également beaucoup sur les boîtes en écorces de bouleau. Ces boîtes sont fabriquées conjointement par les hommes et les femmes. Les hommes sont en charge de récolter l'écorce et de la travailler pour l'assouplir. Les femmes sont ensuite chargées de la réalisation des motifs, qu'elles piochent dans leur stock de broderies [informations récoltées sur le terrain auprès de fabricants de boîtes en écorce]. Ainsi, même si la technique s'éloigne de la confection d'ouvrages brodés, les motifs représentés relève du registre symbolique propre aux broderies.

Ces oiseaux font partie des motifs pensés comme « traditionnels » propres aux Nanaïs. Les photographies présentées en Annexe 6, prises lors de mes terrains auprès de brodeuses, confirmées ou non, permettent d'illustrer les représentations d'oiseaux contemporaines. Elles illustrent aussi la continuité avec celle présente dans les données anciennes du « petit oiseau sans aile ». Les figures 16, 18, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, et 32 montrent des oisillons sans aile sur des robes de mariées nanaïes. Ils sont représentés soit sur l'arbre des vies, soit sur les écailles qui ornent la partie supérieure du dos de la robe. Sur ces robes, trois types d'oiseaux peuvent

être représentées : l'oiseau Koori, grand oiseau chamanique, des coqs, oiseaux sacrificiels et des oisillons sans ailes, âmes à naître. Les âmes à naître sont reconnaissables par l'absence d'ailes. Les figures 13, 14, 15, 17 et 27 représentent des âmes à naître prises sur des représentations de l'arbre des vies. Comme cet arbre était habituellement représenté sur les robes de mariées, le registre symbolique auquel il fait référence reste le même. Dans ces deux cas (robe de mariée ou arbre de vie), mes informatrices ont confirmé qu'il s'agissait d'âmes à naître. Les autres figures présentent des âmes à naître sur d'autres supports. Les figures 22 et 23 représentent un sous-vêtement féminin de mariage et un plastron féminin de mariage. La brodeuse, Z. N. Bel'dy, m'a indiqué qu'il s'agit d'âmes à naître. Pour le reste des figures, l'association avec des âmes à naître est mon interprétation. La figure 12 représente l'oiseau chamanique *Koori* « enceinte » d'un oisillon ; dans ce cas, l'identification avec une âme à naître dans le ventre ne fait pas de doute. La figure 19 provient d'un tapis mural de mariage. La figure 21 provient d'une boîte à ouvrage féminine offert pour un mariage. Les représentations d'oisillons sans aile lors des mariages avaient pour but de souhaiter à la mariée des enfants. Ces deux représentations réalisées dans le contexte d'un mariage, relève pour moi de ce registre. La figure 20 est une pochette de rangement mural. Ces pochettes sont des ouvrages assez récents et sont souvent utilisées pour ranger le matériel de couture. J'identifie cette représentation à une âme à naître car il s'agit d'un objet féminin destiné à une brodeuse. Cependant, au vu des deux autres représentations qui l'entoure, cet oiseau pourrait être un coq, destiné à porter chance à la brodeuse.

Tandis que les supports varient aussi bien en termes de qualité (utilisation de tissus synthétiques par exemple) qu'en termes d'utilisation (objets de décoration murale par exemple), le motif et les techniques utilisées peuvent être retrouvés dans les données au XIX^{e} siècle. La broderie sur tige et le point de double chaînette (appelé par certains de mes informateurs « le point nanaï ») sont gages de la bonne technicité d'une brodeuse. Certains motifs sont aussi considérés comme « traditionnels » : les dragons, les motifs « museaux » et les oiseaux par exemple, accompagnés de volutes. On retrouve ainsi sur d'autres supports la représentation de l'âme à naître pensée sous la forme d'un oiseau. Dans le tableau de Nikolaï U, un artiste nanaï contemporain, intitulé « âmes d'enfants à naître » (Figure 28), l'oiseau, présenté dans le ventre de la femme enceinte, ressemble également à l'oiseau chamanique *koori*, rappelant ainsi l'importance du motif chamanique pour cet artiste. En effet, on représente habituellement les âmes à naître comme des oisillons sans ailes, tandis que *koori* est figuré comme un grand oiseau avec des ailes.

Figure 28: « Âmes des enfants à naître », N. U, 1993 (Ljudi Amura 2008).

Cette série non exhaustive des représentations contemporaines d'oiseaux chez les Nanaïs permet de mettre en évidence une certaine cohérence iconographique. Elle traduit aussi la continuité des représentations entourant les âmes des enfants. La persistance de ce motif se retrouve également dans les actions rituelles, préventives et correctives, qui peuvent être effectuées par les femmes enceintes, les jeunes mères et leur entourage.

ᘓ *Actions symboliques et rituelles entourant la venue d'une âme.*

Parmi les autres protections et solutions possibles pour l'enfant (à naître, né ou défunt), celles apportées par la mère en premier lieu et par les femmes de son entourage en second lieu occupent une place prédominante.

Dès lors que la femme tombe enceinte, elle est soumise à un certain nombre d'interdits destinés à protéger l'enfant à naître. Ces interdits ont été recensés dans la région de l'Amour, par Šternberg dès la fin du XIX^{e} siècle, puis par Smoljak entre les années 1950 et 1970, et par Gaer entre 1979 et 1984. Ils relèvent alors de plusieurs catégories, que Gaer divise en deux : la « magie spirituelle » propre à l'objet ou au lieu et la « magie gestuelle » (Gaer 1991b, 66). Dans le premier cas, c'est un objet ou un lieu qui aura une influence symbolique contagieuse sur le bien-être de la femme enceinte ou du fœtus. Dans le deuxième, ce sont les actions de la femme qui pourront être reproduites symboliquement sur le fœtus. On retrouve ici la « performativité » généralement associée à cette pratique chez les Nanaïs (voir page 198)

Plusieurs interdits relèvent de la première catégorie. Ils sont liés aux objets ou lieux entourant la femme enceinte. Chez les Nanaïs, comme les Nivkhs ou les Oultches, une femme enceinte ne doit pas participer aux cérémonies funéraires, ne pas coudre de vêtements mortuaires[43] ni préparer de nourriture pour ce rite. Le cas échéant, elle peut se ceindre d'un morceau de filet ou d'une corde de roseau, pour éviter une fausse couche [informations recueillies auprès de A.A. Samar, Komsomolsk-na-Amure] (Gaer 1991b, 47). La peur de la contagion de la mort est particulièrement prégnante et fait miroir à certaines attitudes adoptées par les proches pendant les funérailles. Le lit et la literie du défunt sont au moins partiellement détruits par les proches. Ses objets personnels doivent être symboliquement détruits pour pouvoir être conservés par les

[43] Les vêtements mortuaires sont identiques aux vêtements des vivants mais sont fermés sur la gauche.

proches puis symboliquement renvoyés dans le monde des vivants. Les objets sont ainsi lancés par-dessus le feu des vivants à l'enterrement afin d'être conservés. La possibilité pour les âmes des morts de s'attacher à l'âme de leur proche a été démontrée, ce qui explique que les femmes enceintes, dont l'âme de leur futur enfant est particulièrement vulnérable, soient soumises à ce genre d'interdits. L'action des esprits est également prévenue dans la confection d'objets pour le futur bébé. Les vêtements pour le nouveau-né ainsi que son berceau ne peuvent être fabriqués avant que l'enfant naisse afin d'empêcher les esprits néfastes de s'y installer (Gaer 1991b, 50-52).

La deuxième catégorie d'actions symboliques met en exergue le caractère performatif des gestes de la brodeuse. Après huit mois de grossesse, la femme ne doit pas s'occuper d'ouvrages à aiguille ou coudre quoi que ce soit (« boutonné, fermé ») : le fœtus serait symboliquement cousu là où il est, ce qui rendrait la naissance difficile. Avant la naissance, elle ne doit pas utiliser de colle, sinon, le fœtus pourrait être « collé » là où il est (Gaer 1991b, 47). D'après Lipskaja, une femme enceinte ne doit pas raccommoder de sacs à main pour éviter un accouchement difficile (Gaer 1991b, 47). Selon Šternberg, en s'approchant du moment de l'accouchement, une femme nivkhe ne peut faire de nœuds (Šternberg 1933). Les gestes de couture sont alors symboliquement lourds et peuvent avoir une action mimétique sur le fœtus ou le corps de la femme. Cet élément fait écho aux pouvoirs des brodeuses dans certains contes : il n'est pas rare qu'une femme y utilise son aiguille, ses ciseaux ou son dé à coudre pour vaincre un esprit dangereux. Ces gestes peuvent également être reproduits par les proches de la femme en couche lors de difficultés à accoucher : les proches peuvent découdre les dernières affaires cousues par la femme (Gaer 1991b, 47).

Lors de multiples fausses couches ou mortalités infantiles, la broderie et la couture peuvent permettre de rétablir la chance. Les deux catégories d'actions symboliques, liées aux objets et aux gestes de la brodeuse, se retrouvent dans les actions entreprises par la femme enceinte ou ses proches afin de se protéger. Ainsi, au contraire des interdits, c'est justement les gestes de la brodeuse ou la contagion de la chance qui va permettre à la femme d'empêcher ces évènements tragiques. Ces deux formes d'actions symboliques sont alors souvent complémentaires.

Certains objets sont considérés comme porteurs de chance : les peaux de poissons, boucliers d'écailles, les peaux de prédateurs et de fauve ... Une femme peut coudre des amulettes en peaux de poisson si le nouveau-né pleure beaucoup, en forme de lune si le bébé pleure la nuit, de soleil si c'est la journée (Gaer 1991b, 47). Le berceau du nouveau-né est orné de tous côtés de

morceaux de peaux, de canines ou de griffes d'ours, de loup, de chouette, afin d'empêcher les esprits d'investir le berceau (Gaer 1991b, 52). Une mère peut broder certains éléments sur les vêtements du nourrisson pour le protéger : des aiguilles de hérisson sur le dos de la robe pour effrayer les esprits [informations recueillies auprès de Kile U. O. en 1974], un morceau de mue de serpent sur l'encolure du vêtement [informations recueillies auprès de Kile S. G. en 1971], ou encore un morceau d'une robe d'une très vieille femme cousu sur le bas du vêtement de l'enfant [informations recueillies auprès de Sojgir A. S. en 1973] (Gaer 1991b, 54). Smoljak mentionne également que des aiguilles de hérisson pouvaient être enroulées dans un tissu rouge puis cousues sur l'envers de l'épaule du vêtement de l'enfant. Un petit morceau de peau de souris pouvait être cousu. Une peau séchée de poisson non comestible enroulée dans un tissu pouvait être cousu sur le vêtement (Smoljak 1962).

Pour un enfant malade, le chamane oultche pouvait fabriquer de petites protections faites de brindilles et d'une pointe de flèche enlacées/attachées par des fils en peau de poisson que les mères gardaient à la maison (Smoljak 1991, 118). Un petit bâton auquel était attaché un fil en peau de poisson avec une petite bague de jade ou de néphrite à l'autre extrémité pouvait également être fabriqué pour faire « respirer l'âme » de l'enfant (Smoljak 1991, 119). Cet objet rappelle certaines des figures utilisées pour le défunt dans le même but. Certains vêtements du nourrisson pouvaient être fabriqués à la naissance. Après les avoir portés quelques jours, on pouvait les placer dans un pot fermé dans le grenier de la maison, et les conserver une fois l'enfant adulte. Ainsi, une famille de Daerga racontait en 1970 qu'elle allait régulièrement faire des offrandes au lac voisin avec ce pot fermé jusqu'à ce que leur fils revienne de la guerre (pendant la seconde guerre mondiale), comme une façon de le protéger à distance (Smoljak 1991, 121).

Par ces gestes, la brodeuse pouvait également prévenir son enfant des dangers liés aux esprits. Selon les informations récoltées au sein d'une famille ayant perdu six enfants en bas âge, une des actions que pouvait accomplir la mère consistait à sortir un fil de son sac à ouvrage pour faire perdre le chemin aux esprits (Gaer 1991b, 59). Le nouveau-né pouvait être placé dans un sac en peau de poisson puis dans une boîte fermée pendant quelques minutes afin que les esprits ne puissent le trouver. Le nouveau-né pouvait également être emmailloté puis placé dans un sac en peaux de poisson ; le nouveau-né ainsi emmitouflé était alors traîné sur le sol par un proche autre que la mère. Après avoir doucement traîné le sac à travers la pièce jusqu'au seuil de la maison, on plaçait dessus quelques saletés balayées par terre puis tous enjambaient l'enfant. Sali, l'enfant devait ainsi perdre son attrait aux yeux des esprits (Smoljak 1962).

Les gestes de la brodeuse pouvaient également être associés aux pouvoirs des biens possédés par des femmes considérées comme chanceuses. Ainsi, une femme qui a perdu plusieurs enfants (à naître ou nés) pouvait demander à une mère de famille nombreuse, considérée comme chanceuse, plusieurs morceaux de tissu (sept ou neuf) et en fabriquer un peignoir pour son prochain enfant. La mère « chanceuse » pouvait également lui coudre elle-même ce vêtement pour transmettre sa chance par le biais de sa couture (Gaer 1991b, 52-54). Plusieurs femmes du village pouvaient participer à la fabrication de ce vêtement (Smoljak 1962). On considère alors que la chance peut être transférée grâce à la broderie. Un bracelet pour l'enfant peut être tressé à partir des cheveux d'une personne âgée. Une mère peut également découper un morceau identique dans le tissu d'une robe d'une personne âgée et dans le vêtement de bébé et les recoudre en les échangeant, de façon à ce que le bébé porte un morceau de l'habit de la personne âgée et inversement. On pouvait également utiliser un fermoir chinois considéré comme capable de fixer l'âme (Smoljak 1962, 269- 70). Krejnovič mentionne également chez les Nivkhs la création d'un petit bracelet fait avec des poils de chien, des fils de couture, et des fils tirés d'orties, et parfois avec des cheveux de personnes âgées (Smoljak 1962, 273). Des vêtements empruntés à un enfant issu d'une famille nombreuse pouvaient servir à emmailloter le nouveau-né à la naissance (Smoljak 1962, 169).

Une mère ou une femme proche (âgée) pouvait aller sur la tombe d'un parent défunt et prendre un morceau de tissu resté sur la tombe et le ramener à la maison. Ce morceau pouvait être cousu sur la manchette de l'enfant (Smoljak 1962, 270). Chez les Nivkhs, une mère pouvait aller prendre un morceau de tissu directement sur la figure du mort qui restait sur la tombe après les funérailles (Smoljak 1962, 273). Le chamane pouvait parfois faire appel aux défunts ancêtres pour trouver une âme à naître (Lopatin 1960, 28- 29). Dans les deux exemples donnés par Smoljak, il s'agit de bénéficier de l'aide d'un défunt âgé.

La portée symbolique des gestes de la brodeuse est également associée à son nécessaire de couture. Lors de l'accouchement, le cordon ombilical est coupé avec les ciseaux ou le couteau de la femme, saupoudré de poudre d'écorce de saule et mis à sécher pendant quelques jours. Après cela, le cordon est enveloppé d'un linge et rangé dans la boîte à ouvrage (de couture) de la femme, près de là où sont rangées les aiguilles. Ces dernières joueront un rôle protecteur sur ce cordon. Une belle-mère pourrait plus tard utiliser un tel cordon appartenant à une mère de famille nombreuse si sa belle-fille n'a pas conçu d'héritier. Elle répand alors sur la nourriture de la fille un morceau de cordon réduit en poudre (Gaer 1991b, 42-43). Une femme peut

également placer un petit sac en tissu dans son nécessaire de couture ou dans ses tissus pour empêcher les esprits de se saisir de l'âme du nourrisson (Gaer 1991b, 51).

Smoljak et Gaer appellent également ces pratiques, parfois accomplies par un chamane, *iluchuvu* en Oultche, littéralement « pour se tenir debout, pour vivre » et *jeleucheuuri* en nani, littéralement « pour devenir fort » ou encore *iliochi* , « se tenir sur ses pieds » (Smoljak 1962; Gaer 1991b).

Attacher des croyances aux outils de la brodeuse n'est pas le propre des Nanaïs. Y. Verdier note également l'existence d'un « folklore du métier » qui entoure les instruments de la couturière et leur maniement en Bourgogne. Ainsi, se piquer sept fois le doigt au même endroit indique que l'on deviendra une bonne couturière, ou encore, la couturière sera embrassée dans la journée si elle se pique le doigt jusqu'au sang (Verdier 1979, 236). Ces pratiques, liées aux représentations de la chance, peuvent être accidentelles et involontaires, comme se piquer le doigt, renverser ses aiguilles. Elles peuvent aussi être recherchées, comme placer un cheveu dans l'ourlet d'une robe de mariée pour se porter chance pour trouver un mari. Toutes sont souvent étroitement liées aux relations amoureuses hommes-femmes. Pour Verdier, il s'agit alors d'une « magie amoureuse ». Ceci rappelle sans aucun doute les pratiques nanaïes qui entourent le mariage et la procréation. Verdier souligne particulièrement le rôle de l'aiguille en tant qu'attribut de la jeune fille, pour se défendre comme pour conquérir en matières amoureuses. L'importance de l'aiguille est également notée par Leroi-Gourhan dans le monde depuis les temps les plus anciens (Leroi-Gourhan 1971, 265). Le fil qui se noue est également symboliquement fort, au point de pouvoir faire perdre la virilité d'un homme le jour de son mariage (Verdier 1979, 236-43). Encore une fois lié au cycle de la vie des femmes (mariages, relations amoureuses, et par association, enfantement), le rôle de la brodeuse dépasse souvent la simple pratique matérielle de création de vêtements. Associée à la reproduction et aux maintiens[44] de registres esthétiques, la broderie relève également d'un ensemble symbolique, porteur de signification. Par son impact sur ces objets et par le rôle qu'elle joue dans les moments clés de la vie des femmes, on comprend que les gestes de la brodeuse soient également associés à certaines formes d'actions symboliques. L'acte de broder chez les Nanaïs acquière alors une certaine « performativité »[45] qui crée un lien étroit entre le geste ou le symbole et le

[44] Ou non : Verdier mentionne notamment les changements apportés par l'école dans la transmission de savoir-faire couturiers.

[45] D'après la terminologie utilisée par Malinowski : « It implies the *performing* magician quite as much the thing to be charmed and the means of charming » (Malinowski 1948, 56), Frazer : « an action is *performed* or avoided,

résultat attendu (la chance, la protection, etc.). Aussi présent dans la « pensée magique » de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1962, 19), ou le « principe de causalité » (Mauss 1950, 61) ou la « causalité magique » (Mauss 1950, 6) de Mauss, cette notion confère à l'acte une dimension expectative qui s'étend au-delà du simple geste. Ce dernier devient « performatif » et un lien de causalité existe entre le fait de le faire et le résultat qu'il est censé amener.

Les rites funéraires pour les enfants de moins d'un an illustrent aisément le rôle prédominant des broderies en tant que pratique domestique de protection contre les esprits. Selon les données présentes dans l'ethnographie (Shirokogorov 1935; Šimkevič 1896; Šternberg1933; Lopatin 1960; Smoljak 1980a), le corps d'un enfant de moins d'un an bénéficie d'un traitement particulier. En effet, son âme n'est pas encore devenue *fania*, âme « adulte », et est encore appelée *omi*. Elle est pensée sous la forme d'un petit oiseau sans aile provenant de l'arbre des vies clanique. Cette représentation est omniprésente dans ces rites funéraires différents, et établit qu'une telle âme peut revenir plusieurs fois sur terre malgré la mort de l'enfant. L'idée prédominante des rites funéraires pour enfant est que l'âme *omi* doit pouvoir quitter le corps de l'enfant et s'envoler vers le ciel sans entrave, ce qui explique qu'on n'enterrait pas les corps mais qu'ils étaient déposés en forêt, dans des arbres ou des troncs creux.

- *Les rites funéraires pour enfants : le rôle des broderies et des brodeuses dans le processus funéraire des âmes d'enfants*

Dans les rites funéraires pour enfants, la présence de la représentation d'oiseaux est indéniable. Elle renforce la position centrale de la brodeuse dans cette pratique domestique considérée comme une aide pour amener la vie ou la faire revenir. Ces rites funéraires, qui ne nécessitent pas l'intervention d'un chamane, permettent de souligner le rôle rituel de la brodeuse dans le cadre funéraire. Avec un impact direct sur les âmes, leur permettant de retourner dans le ciel pour mieux revenir, les brodeuses ne sont pas étrangères au processus funéraire. Les broderies sont omniprésentes dans le traitement des enfants défunts, et on notera que, tandis que les brodeuses ne peuvent se rendre au monde des morts, les femmes peuvent contribuer aux voyages des âmes.

Il y a moins de descriptions ethnographiques des rites funéraires pour les enfants de moins de un an que pour le cycle des funérailles nanaï pour adultes. Les plus riches proviennent principalement de Gaer et Smoljak, qui se sont toutes deux intéressées au rôle grandissant de la

because its *performance* is believed to entail good or bad consequences of a sort resembling the act itself » (Frazer 1894, 11), Evans-Pritchard « magical *performance* » (Evans-Pritchard 1976, 214).

femme nanaïe, depuis les années 1950. Ces descriptions montrent d'abord des variations locales autour d'un même traitement : le corps de l'enfant n'était pas enterré, de nombreux motifs liés aux oiseaux entouraient sa dépouille, et des chemins rituels pouvaient être fabriqués pour faciliter le retour de l'âme.

Selon Gaer, l'enfant pouvait être enveloppé dans un tissu cousu en forme de cocon. Une plume de canard était cousue sur le dos de ce cocon ainsi qu'au niveau des coudes et du cou du bébé, dans l'espoir d'aider l'âme à s'envoler. Le cocon était ensuite enroulé dans de l'écorce. Non loin de la maison, un auvent était accolé à un grand arbre, sous lequel on plaçait l'enfant défunt. Le bébé ne devait pas être enterré avant que la mère ne soit à nouveau enceinte : ainsi, son âme pourrait s'envoler facilement et revenir dans le ventre de la mère [informations recueillies auprès de Sojgor en 1974 par Gaer] (Gaer 1991b, 56). Selon d'autres informateurs, au moment de la mort d'un enfant, on lui cousait un plastron et on lui préparait de la nourriture. Il s'agissait en général du lait de la mère, déposé dans de la vaisselle spéciale. Si l'enfant ne buvait pas de lait, on lui préparait quelques mets savoureux et des friandises. Cette nourriture était placée sur le corps du petit, qui était ensuite enroulé dans un tissu. Le corps pouvait être habillé de la façon dont on se représentait son âme, c'est-à-dire sous la forme d'un oiseau, mais pas forcément toujours un canard. Le corps était sorti de la maison par un proche extérieur au clan, et placé dans un tronc creux ou dans un arbre (Gaer 1991b, 107). Les parents pouvaient construire un petit nid qu'ils déposaient sur leur fenêtre à l'extérieur. Si le nid était occupé, cela signifiait que l'âme de l'enfant reviendrait chez eux. Ainsi, la mère pouvait continuer à tirer son lait quelque temps après le décès de son enfant et le placer non loin du nid afin de nourrir l'âme du bébé (Gaer 1991b, 108). Ces mêmes informations m'ont également été rapportées à Najhin en Novembre 2013.

D'après Zolotarev, chez les Oultches, l'enfant était enroulé dans un tissu blanc sur lequel la mère avait brodé des ailes ; le fil ayant servi à cette broderie n'était pas coupé. Le corps était ensuite enterré près d'un arbre, et le fil de broderie devait ressortir de la tombe. Ce fil était ensuite accroché à l'arbre et la mère le tranchait afin de permettre à l'âme de s'envoler (Zolotarev 1939, 40).

D'après les données de Smoljak, bien que l'idée sous-jacente à ces pratiques reste la même (permettre à la jeune âme de revenir parmi les vivants), le traitement des jeunes défunts variait

d'un village à l'autre[46]. En effet, les Nanaïs de Najhin enroulaient le corps dans de l'écorce et l'emportaient en forêt afin de le placer dans un arbre. Enterrer un enfant avait pour but d'empêcher son retour dans sa famille après plusieurs morts infantiles dans une même famille. Par contre, les Nanaïs du village de Sajan racontaient qu'un jeune enfant était enterré sans cercueil, à même la terre, le visage tourné vers le bas. Les Nanaïs de Dippy en 1973 racontaient à Smoljak qu'ils mettaient les enfants en bière et plaçaient le cercueil sur des poteaux à 1mètre 50 du sol. Un petit toit à deux pentes pouvait être construit sur ce cercueil (Smoljak 1980a).

La mère pouvait coudre une sorte de combinaison avec une capuche pour le défunt. Sur les coudes, les genoux et la tête, des plumes de milan, d'aigle et de poulet étaient cousues. Un long fil était cousu au niveau de la tête, au bout duquel du duvet provenant d'ailes d'oisillons était accroché. Le corps était ensuite placé dans un cercueil enterré non loin de la maison. Un bâton était planté à côté de la tombe, auquel était accroché le fil sortant du cercueil. Si le cercueil n'était pas enterré, une personne âgée tranchait ce fil en disant : « Ne prends personne avec toi ». Un petit nid pouvait être placé au sommet du bâton. Dans le village de Ommi, des branches étaient déposées sur la tombe et des nids étaient construits dessus. La mère allait tirer son lait sur la tombe pendant quelques jours. Un autre fil pouvait également être sorti de la tombe et tendu jusqu'à une fenêtre de la maison pour permettre à l'âme de revenir. Les branches étaient jetées en forêt avec les nids au bout de neuf jours [informations recueillies à Ommi en 1962] (Smoljak 1968).

Dans un autre article consacré aux rites funéraires pour les enfants de moins d'un an, Gaer raconte qu'après avoir étendu le corps dans la maison, on fabrique le plastron d'enterrement. Au centre de ce vêtement, on coud une bague en néphrite, à travers laquelle l'enfant est censé respirer et manger. Au chevet du corps, le lait maternel est déposé dans de la vaisselle spéciale, ainsi que des aliments solides si l'enfant avait une alimentation variée. Pour le nourrir, on déposait sur sa poitrine quelques gouttes de lait ou miettes de repas. Le corps était ensuite habillé, puis enroulé dans un cocon en tissu ou en peau de poisson. Des plumes de canard étaient cousues sur le dos du cocon. On enroulait ensuite le corps dans une natte tressée d'écorce. Le corps était ensuite placé dans le creux ou dans la fourche d'un arbre et l'on construisait parfois un petit toit au-dessus. Lorsque la mère tombait enceinte à nouveau, le corps pouvait alors être enterré (Gaer 1983).

[46] Dans son livre sur les Nivkhs, plus précisément dans son chapitre 4, Krejnovič donne une multitude d'exemples du traitement des âmes des enfants défunts dans lesquelles l'idée générale reste la même : permettre à cette jeune âme de revenir parmi les vivants (Krejnovič 1973, 362- 65).

Dans des familles aux nombreuses mortalités infantiles, les parents pouvaient chercher à empêcher le retour de l'âme d'un enfant. Pour cela, le corps devait subir un « mauvais traitement » symbolique. Ainsi, le corps pouvait être enterré à l'écart du cimetière, sur une route considérée comme impropre. L'enfant pouvait être enterré sans rite funéraire, accroché à son berceau, dans un trou profond (Smoljak 1962). Les parents pouvaient également disperser sur la tête de l'enfant de petites brindilles de bois en lui demandant de ne plus revenir (Gaer 1991b, 61). Gaer note même avoir recueilli deux occurrences lors desquelles le corps du bébé a été détruit, soit par des pierres soit par le feu, afin d'empêcher son retour (Gaer 1983)

Dès les années 1970, lors des terrains de Gaer, l'ethnologue note que le corps des enfants ne bénéficiait plus de traitement particulier, mais était enterré comme les adultes. Une pierre tombale de style russe (souvent un obélisque avec une photographie ou une inscription) était placée sur la tombe. Pour Gaer, la baisse de la mortalité infantile et la prise en charge de la grossesse et de la maternité par les hôpitaux et cliniques expliquent la disparition des rites funéraires pour les enfants de moins d'un an (Gaer 1983). Cependant, on reconnait des tentatives de tromper les esprits pour protéger les enfants : Smoljak mentionne à la même époque qu'une nouvelle mère pouvait rentrer de la clinique avec son enfant par la fenêtre de la maison pour tromper les esprits néfastes (Smoljak 1962). Par conséquent, le changement de contexte des naissances n'induisait pas un abandon des pratiques anciennes.

Les broderies tiennent dans ces rites une place importante tandis que le chamane intervient plutôt rarement et uniquement dans les cas de difficultés à concevoir un enfant, ou de mortalité infantile élevée. Elles sont aussi liées à la venue des âmes sur terre et à leur survie. Dans ces rites funéraires qui ne nécessitent pas de voyage au monde des morts, la brodeuse et ses broderies ont un impact direct sur l'âme des enfants. Elles permettent de la protéger et de faciliter son retour. Pour cela, elle symbolise son envol par des ailes, et crée des chemins spirituels par lesquels l'âme reviendra chez la même mère. Les représentations de l'âme des enfants sous la forme d'un oisillon se retrouvent dans la culture orale, matérielle et rituelle. Cette cohérence symbolique traduit la place importante des broderies aujourd'hui, en tant que pratique de protection sans danger.

Les femmes sont également responsables de la confection des vêtements funéraires pour tous les types de funérailles. Les brodeuses sont enterrées avec leurs tissus et nécessaire de couture. Impliquées dans les processus funéraires, avec ou sans chamane, les brodeuses peuvent influencer le voyage des âmes. Sans toutefois pouvoir accompagner les défunts au monde des morts, les brodeuses et leurs broderies offrent une alternative de choix aux chamanes.

Tandis que la disparition des rites spécifiques pour enfant a été soulignée à juste titre dès les années 1960 (Gaer 1983; Smoljak 1980a), dans les représentations collectives, la place actuelle des brodeuses nanaïes ne peut être détachée de la qualité symbolique propre à cette fonction. Comme le démontrent notamment les rites de mariage et l'utilisation de motifs spécifiques, les compétences de la brodeuse ainsi que ses accessoires ont depuis longtemps un rôle important de porte-chance dans la vie avant et après la mort de son entourage. Les motifs brodés constituent ainsi une protection importante pour celui qui les porte. Ils dépendent des connaissances spécifiques de la brodeuse en termes techniques et symboliques.

***

La broderie joue un rôle particulier dans ce qui entoure la venue d'âmes d'enfants. Liées de près aux forts taux de mortalités infantiles, plusieurs actions symboliques, préventives ou correctives, pouvaient être entreprises par une femme. Les gestes de la brodeuse sont alors symboliquement chargés et cela s'étend souvent à son nécessaire de couture. L'iconographie entourant les âmes des petits enfants relève d'un registre symbolique commun à la culture matérielle, orale et rituelle. Pensée sous la forme de petits oiseaux, le chamane part chercher une âme à naître sur un arbre aux branches chargées d'oisillons. La persistance des représentations du motif « oisillons » aujourd'hui souligne la cohérence iconographique autour des âmes à naître. Les rites funéraires pour enfants, qui ne nécessitent pas l'intervention d'un chamane, permettent de souligner le rôle rituel de la brodeuse dans le cadre funéraire. Elles ont un impact direct sur les âmes, en leur permettant de retourner dans le ciel pour mieux revenir. La cohérence reflétée dans les reproductions iconographiques des âmes d'enfants permet de souligner la continuité des représentations chamaniques.

3.2 Motifs protecteurs : des dragons et des museaux

L'iconographie nanaïe a fait l'objet de plusieurs études depuis la deuxième moitié du XIX^{e} siècle. Outre les différentes mentions des symboles les plus récurrents chez Šimkevič, Šternberg ou encore Lopatin, Ivanov a consacré deux ouvrages entiers à l'iconographie dans la région de l'Amour (Ivanov 1954; 1963). Laufer analyse également l'art de cette région (Laufer 1902). Plus récemment, les travaux se sont orientés vers l'iconographie trouvée sur les confections féminines, c'est-à-dire la broderie et la couture. L'ouvrage récent d'A. S. Kile, consacré à « l'art nanaï », recense les brodeuses, leurs techniques et les symboles utilisés de façon approfondie

(A. S. Kile 2004). Ces différentes études analysent l'ensemble des protections et porte-chances des broderies.

Trois motifs principaux apparaissent dans le travail des brodeuses et retiennent ici notre attention. Il s'agit du dragon, du motif de type « museau » et de l'arbre des vies. Ils étaient anciennement dessinés sur des supports variés, en lien avec les activités économiques et sociales quotidiennes. Ils ornaient notamment les costumes de chasse ou les vêtements et tissus de mariage, de façon à protéger symboliquement le porteur dans des moments potentiellement dangereux. Ils ornaient également des boîtes en écorce de bouleau, des objets en bois sculptés (rames de bateaux, toits). Aujourd'hui ces mêmes motifs sont surtout brodés sur des supports très différents, destinés à être utilisés dans des contextes éloignés. Je parlerai dans cette partie des deux premiers motifs pour montrer leur inscription dans un art ancien de protection et les changements qu'on leur a apporté. La persistance de ces symboles reflète la continuité des représentations entourant la pratique féminine de protections. Les changements de supports et d'utilisation traduisent l'appropriation autochtone des nouveaux contextes de réalisation des broderies. Cette appropriation se reflète également dans les interactions avec le monde mandchou et chinois, illustrées dans la présence du dragon bienfaisant.

Les représentations de dragons tiennent une place importante dans l'iconographie nanaïe. Agrémentés de nombreuses volutes, ces dragons sont principalement dessinés en symétrie. Bien souvent, il s'agit d'une sorte de serpent, un dragon sans pattes, dont le corps est recouvert d'écailles. Sur les robes en peaux de poissons, c'est souvent la gueule de ce dragon qui est représentée, dans le style du motif « museau ». Le motif peut être plus ou moins stylisé, au point qu'on ne reconnaît parfois le dragon que par ses écailles (Ivanov 1963, 381; Laufer 1902, 36-41). Les motifs géométriques de triangles enchevêtrés en mosaïques sont alors à associer aux écailles de ce dragon. Sur certains vêtements nanaïs en tissu, les écailles sont clairement représentées, avec un motif de type « museau » brodé dessus (Mel'nikova 2005; Ivanov 1963, 381; Beffa et Delaby 1998, 142-54; Cevoli et Dalles 2015, 83).

Les dragons sont associés à la terre, à l'eau et au ciel. Dans les sources pré-soviétiques, un des dragons, *mudur* (*mudur* signifiant « dragon » en langue toungouse), est associé à l'eau (Ivanov 1963; Laufer 1902, 36-37). C'est à ce dragon que l'on confiait les âmes des noyés (Gaer 1991b, 108-9; Shirokogorov 1935, 212-13). Dans plusieurs mythes plus ou moins récents (Avrorin 1986, 243; Glebova 2006, 5-8; Samar 2003, 56-57), le dragon (serpent) apparaît comme un être

immense et bienfaisant (cf. annexes 7 à 9). Plus anciennement, Ivanov associe aussi le dragon à un protecteur :

> « Quand le dragon (mudur) apparaît dans le ciel, disaient jadis les Nanaïs, les diables se cachent où ils peuvent » (Ivanov 1954, 233; Beffa et Delaby 1998, 146).

Ce motif apparait depuis longtemps sur les broderies nanaïes. Il était généralement brodé sur des vêtements. Les écailles stylisées sous forme de mosaïque se trouvaient surtout sur des boîtes. Aujourd'hui, le dragon est partout : du tapis mural au sac à main, il est associé au fleuve Amour pour les brodeuses, protecteur des hommes et pourvoyeur de poissons [informations récoltées auprès de différentes brodeuses]. Il est souvent brodé au pochoir et parfois en broderie sur tige[47], de façon plus ou moins stylisée. L'annexe 10 présente un recensement des motifs « dragon » dans les musées de la région et recueillis dans la région entre 2011 et 2015 auprès des brodeuses rencontrées. Ces images de dragons brodés permettent de montrer la continuité du motif ainsi que sa prédominance.

Les dragons sont aujourd'hui très présents dans l'iconographie nanaïe comme symbole protecteur, surtout dans certains villages dont l'emplacement est considéré comme directement lié au dragon nanaï. La colline qui surplombe le village de Kondon sur l'autre rive est appelée *Kajlasu* ; on dit qu'elle a la forme d'un dragon endormi et protège le village du vent [informations recueillies à Kondon en novembre 2014] (Mal'ceva 2009, 110)[48]. Ainsi, à Kondon, de nombreuses versions contemporaines du dragon sont présentes dans les broderies et autres supports artistiques.

Figure 29: Colline Kajlasu sur la rive en face du village de Kondon [Photo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014].

[47] La broderie sur tige est une technique considérée comme nanaïe par les brodeuses. Une tige d'écorce ou de papier rigide est découpée à la forme voulue à l'aide d'un pochoir ; cette tige sert de support à la broderie : le fil est brodé autour de cette tige en passé-plat ou parfois en point de feston (voir page 312).

[48] Si tous les villages de mon enquête ne possède pas leur propre dragon comme Kondon, on considère que les trois dragons nanaïs (de l'eau, de la terre et du ciel) sont omniprésents, en particulier celui de l'eau, qu'on trouve dans les rivières, et à qui on fait des offrandes lors de la pêche.

Figure 30: Le dragon de Kondon brodé par N. Digor [Photo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014].

Le motif de type « museau » est constitué de deux spirales rondes se faisant face, et souvent avec une volute plus horizontale en dessous. Ce motif représente un museau d'animal. Il est tantôt associé à un museau d'ours, ou de tigre, ou même de dragon en fonction des auteurs et des peuples (Ivanov 1963; Beffa et Delaby 1998; Mel'nikova 2005). On le retrouve sur presque toutes les broderies de la région (surtout nanaïes). Il semble que l'association avec une espèce animale ne soit pas aussi importante que le lien avec une gueule d'animal sauvage. Ce motif est généralement brodé au pochoir, en tissu noir sur fond blanc, mais on le trouve également en appliqués ou en point de chaînette[49]. Il est considéré comme un motif protecteur, le « museau » étant censé repousser les esprits néfastes. Le noir utilisé dans les pochoirs est également considéré comme une couleur protectrice. C'est pour cela qu'on utilise cette couleur en bordure des robes à usage quotidien, accompagnée de pendeloques métalliques donc le son est également censé repousser les esprits. Sur les robes en peaux de poissons, le noir est remplacé par du bleu.

Sur le terrain, ce motif est aussi appelé « yeux nanaïs » et est devenu une marque d'un art typiquement nanaï [informations recueillies auprès de brodeuses nanaïes]. L'annexe 11 présente un recensement de ce motif effectué lors de mes terrains entre 2011 et 2015. Le motif a été classé selon le support sur lequel il était trouvé.

Figure 31: Motif de type « museau » sur une robe à usage quotidien réalisé par K. A. Bel'dy, en cours de broderie en 2014. Broderie au pochoir, point de double chaînette. Tissu et fils de coton [Photo A. Dalles, Najhin, Juin 2014].

[49] Un motif peut être brodé ou découpé (souvent à l'aide d'un pochoir) dans un morceau de tissus puis fixé sur un autre tissu ; cette technique est une broderie dite « en appliqué ». Le point de chaînette est un point de broderie basique et souple qui permet de dessiner facilement des motifs à l'aide du fil. Les Nanaïs complexifient ce point en « double chaînette » (voir page 314).

Figure 32: Robe en peaux de poissons datant de la seconde moitié du XIXe siècle: bordure noire et rouge et pendeloques métalliques. Appliqués en peaux de poissons, peintures sur peau [Photo A. Dalles, Najhin, Novembre 2013].

Apparaissant sur tous types de supports, les motifs de type « museau » et dragons expriment le caractère protecteur des broderies. Sur les manches ou sur les oreillettes du chasseur, ils protégeaient ce dernier des esprits qui pouvaient le faire mourir ou se perdre dans la taïga. Sur le dos des robes en peaux de poissons, ils protégeaient des esprits la porteuse de la robe lorsqu'elle effectuait des danses devant l'ours, esprit-maître de la montagne. Ces motifs permettent d'illustrer la continuité des représentations entourant les pratiques féminines de protections.

Le dragon est un symbole omniprésent en Chine, chez les Mandchous comme chez les Han. Plusieurs sortes de dragons pouvaient être catégorisées, en fonction de leurs attributs physiques. Trois catégories principales ressortent : les dragons de l'eau, du ciel et de la terre. Chaque océan et fleuve a son dragon (Newton Hayes 1923, 16). Le fleuve Amour a pour nom « le fleuve du dragon noir », le *heilongjiang*. Le dragon est généralement associé à l'eau et est un être bienfaisant. Plusieurs auteurs ont noté le lien entre le dragon nanaï et les dragons chez les Chinois et les Mandchous (Lattimore 1964; Lopatin 1960). Dans son étude des esprits chez les Tougouses, Shirokogorov parle d'abord de l'esprit *lung wang-je*, esprits des eaux et rivières. Son apparence n'est pas donnée, mais le dragon est *lung* en chinois. Il parle ensuite de *mudurkhan*, esprit fournisseur d'eau et de poisson, à l'aspect d'un dragon. Il existerait également chez les Mandchous sous le nom de *mudu'i endur'i*, dans la catégorie des esprits-maîtres bienfaisants (Shirokogorov 1935, 138). Laufer se réfère également au dragon chinois *lung* dans son analyse de l'iconographie nanaïe (Laufer 1902, 36-37). Pour Ivanov, le dragon nanaï, comme le dragon chez les Chinois et les Mandchous, est une entité bienfaisante et protectrice (Ivanov 1954, 232-33). Le motif de type « museau » est aussi interprété localement tantôt comme un dragon. L. Delaby et M. L. Beffa l'associe à un autre être mythique chinois, le *tao-tie*, le « vorace » (Beffa et Delaby 1998, 141-42).

Dès 1850, l'utilisation du motif du dragon bienfaisant chez les Nanaïs met en lumière les interactions avec le monde mandchou et chinois. À son tour, cette expression autochtone des contacts interculturels montre le caractère adaptable de la broderie et des représentations protectrices. Les changements observables aujourd'hui doivent alors être inscrits dans la perspective d'une pratique changeante. L'adaptabilité des broderies nanaïes est constitutive de cet art. Elle permet de conserver leur existence dans des contextes qui induisent la rupture avec les pratiques antérieures.

***

Les motifs de dragon et de museau sont particulièrement nombreux sur les broderies nanaïes. Tous deux relèvent de la protection symbolique contre les attaques des esprits, créée par la brodeuse pour son entourage. Les dragons font référence aux trois dragons nanaïs, créatures énormes et bienfaisantes, associées à la rivière et à la terre, dont les écailles offrent un bouclier symbolique. Ce personnage fait aujourd'hui l'objet de plusieurs mythes contemporains. Le motif type « museau » symbolise la gueule d'un animal sauvage, brodé en bordure de vêtements afin d'en protéger le porteur. Ce motif est appelé « yeux nanaïs » et est considéré comme un marque des broderies typiquement « nanaïes ». Ces deux motifs sont également brodés sur fond noir, couleur de la protection contre les esprits. La persistance de ces deux motifs met en valeur la continuité des représentations. La place importante du dragon souligne les interactions culturelles avec les Mandchous et les Chinois.

3.3 Les robes de mariées : boucliers d'écailles et arbres claniques chamaniques.

L'arbre des vies est un motif extrêmement important aujourd'hui chez les Nanaïs. Anciennement brodé uniquement sur les robes de mariées nanaïes, il est présent sur de nombreux supports actuels. Il est brodé sur tige ou double tige. Le tronc de l'arbre est parfois rayé. Ce motif offre à lui seul un condensé des croyances et pratiques nanaïes. Il fait référence au mythe des « Trois Soleils », mythe fondateur nanaï. Les symboles qui le constituent illustrent de nombreux éléments de la pratique chamanique. Il s'inscrit également et surtout dans les rites de mariage, comme partie intégrante d'un bouclier d'écailles et d'un porte-chance pour la mariée. Par conséquent, ce motif illustre la cohérence entre culture matérielle, rituelle et orale et la continuité de cette cohérence dans un contexte différent.

Figure 33: Arbre des vies brodé sur une robe de mariée nanaïe datant de la fin du XIX^e^ siècle. Broderies sur tige. Tissu et fils en coton [Photo A. Dalles, Khabarovsk, Novembre 2013].

D'après mes données de terrain, l'iconographie de cette broderie faisait directement référence à l'histoire individuelle de chaque mariée et s'articule autour d'une composition précise. Le sol sur lequel l'Arbre est posé représente le lieu d'origine de la mariée : plat, montagneux, au bord de l'eau, etc. Les cercles au-dessus représentent le nombre de générations vivantes de sa famille. Les deux animaux au pied de l'Arbre sont les animaux associés au clan de la mariée. Ces animaux sont aujourd'hui appelés « totem » sur le terrain (association qui ne figure pas dans les sources anciennes). Le nombre d'oiseaux ou oisillons sans aile brodés représente le nombre d'enfants que sa mère souhaite à la mariée. Les coqs sont brodés pour symboliser les sacrifices faits aux esprits.

Cet arbre comporte aussi les accessoires chamaniques que le premier chamane va chercher dans le mythe des « Trois Soleils ». Il s'agit des clochettes et des miroirs qui font office de feuilles sur l'arbre mythique. Ils sont représentés sous forme de motif de type « virgule » et de petits ronds. La représentation de ces accessoires sur l'arbre des vies clanique brodé justifie son association avec l'arbre dépeint dans le mythe des « Trois Soleils ». Des représentations animales sont également associées à la pratique chamanique : les grenouilles, lézards et autres sont considérés comme des messagers entre le chamane et ses esprits (Bel'dy 2006).

- *Le mythe des « Trois Soleils » : fondation de la première lignée de chamane et appropriation autochtone d'un héros chinois.*

Le mythe des « Trois Soleils » existe sous différentes versions. On le trouve dans les sources russes depuis la seconde moitié du XIX^e^ siècle. Malgré quelques nuances notables dans les versions présentées ici, la trame reste globalement la même : la terre est surchauffée par trois soleils. Le héros, premier nanaï, finit par en éteindre deux sur trois. Afin de gérer les âmes des morts, celui-ci est approché par un esprit qui l'envoie chercher les accessoires chamaniques sur l'arbre des vies. Ces accessoires se dispersent auprès de différentes personnes choisies pour devenir chamanes.

Les différentes versions de ce mythe ne sont jamais présentées ensemble. Leur comparaison permet de mettre en exergue les éléments prégnants. D'abord la trame commune qui en ressort permet d'identifier un ensemble mythique dit « des Trois Soleils », existant dans plusieurs versions. Ensuite, le traitement des morts et les accessoires du chamane sont clairement constitutifs de la qualité du premier chamane nanaï, élu par les esprits (Dalles 2010). Certaines versions nous fournissent également des informations importantes sur le motif du dignitaire chinois dans les mythes. Finalement, la place du motif de l'arbre des vies dans la culture matérielle contemporaine nanaïe nécessite de comprendre les éléments mythiques sous-jacents à sa représentation. Ce conte fait également écho au conte chinois de « L'archer Yu et les dix soleils », mettant à nouveau en lumière les interactions avec le monde chinois.

Les versions présentées ci-dessous, classées chronologiquement, proviennent de sources ethnographiques russes et étrangères, et de mes données de terrain. Elles proviennent également d'ouvrages récents non scientifiques écrits par des Nanaïs sous formes de récits de vie.

Version de Šimkevič (fin XIX^{e} siècle) :

> « Les ancêtres des premiers hommes, à leur mort, se régénéraient. Les deux premiers ancêtres atteignaient une grande vieillesse et vivaient avec leur fils âgé, Dolču Hodai, et obtenaient l'immortalité ; les enfants de Dolču Hodai devenaient très vieux et mouraient ; cependant, à chaque fois que la mort d'une tierce personne survenait, ils se régénéraient à nouveau. De cette manière, les gens se reproduisaient rapidement, et le nombre de personnes atteignait des proportions extraordinaires, alarmant ainsi les premiers venus.
>
> Un jour Dolču Hodai dit à son père : « Aujourd'hui il y a tant de monde qu'il n'y a plus de place ; il est nécessaire d'interrompre la régénération des gens, et si moi, Dolču Hodai, je suis privé de l'immortalité, alors la régénération s'interrompra. » Sur ces mots, Dolču Hodai s'en alla dans une grotte, dont l'entrée fut bouchée par son père avec une énorme pierre.
>
> Un grand nombre d'années s'écoula. Le vieux et la vieille accomplirent pour leur fils le repas funéraire, en fabriquant, comme de coutume, le *fania* [figure du mort].
>
> La vieille vit que la régénération des gens n'avait pas cessé et elle dit au vieux : « Le peuple ne meurt pas ; seulement notre Dolču Hodai a péri. » Le vieux et la vieille allèrent à la grotte ; le vieux bougea la pierre, libéra l'entrée et la vieille amena des peaux d'animaux fraîches, reboucha l'entrée de la grotte et dit : « Attendons encore quelques années et quand la dernière des peaux sera putréfiée, alors la régénération cessera. » La prédiction de la vieille se réalisa. Un jour, la vieille dit au vieux : « Demain, la dernière peau sera putréfiée ;

notre fils Dolču Hodai sera mort ; ensemble avec lui mourra une grande quantité de gens qui ne sont pas encore nés à nouveau ; c'est pourquoi il nous faut réfléchir comment les enterrer, où faire leurs funérailles, car on ne peut pas se débarrasser des morts non enterrés. »

Le matin suivant quelque chose d'extraordinaire jaillit sur la terre. La vieille et le vieux virent qu'au lieu d'un seul soleil, trois soleils se levèrent ; de cette lumière les gens commençaient à perdre la vue, et la chaleur les faisait périr ; les soleils brûlaient si fort que la terre brûlait, que dans la rivière, l'eau bouillait ; quand les poissons jouaient, sautaient hors de l'eau, l'eau glissait sur leurs écailles. A la nuit tombée, quand les trois soleils se couchèrent, trois lunes se présentèrent et la nuit fit tant de lumière que les gens n'avaient pas la possibilité de s'endormir. Le vieux vit que les gens périssaient en grande quantité, qu'il était nécessaire d'arrêter cette mortalité. La nuit, le vieux se mit à construire une maison (de style chinois) de pierres molles *sojna*. En construisant la cabane, il fut couvert de rayons de soleil brûlants et il se fabriqua un bon arc et des flèches. Quand tout fut prêt, le vieux guetta le coucher de l'astre du jour. Dès que le premier d'entre eux commença à se coucher, le vieux le visa, tira et le soleil disparu ; le vieux tira sur le deuxième et il disparut, et il ne resta qu'un soleil, comme avant. Il guetta alors les trois lunes ; tira sur la première, tira sur la deuxième et il ne resta qu'une lune. La nature repris son ancien aspect petit à petit, la régénération des gens avait cessé, et la mortalité devint normale. Le vieux dit à la vieille : « Que faisons-nous de nos défunts ? Il faut tous les enterrer, il faut tous leur organiser un repas funéraire : les gens sont bien et ils doivent atteindre *buni* ; là une nouvelle et heureuse vie les attend. Nous sommes vieux, nous ne pouvons aider tous les morts, nous avons besoin d'une aide. » Préoccupé, il se coucha pour dormir ; il vit en rêve un grand arbre, au tronc si corpulent qu'une centaine de gens ne pouvaient pas l'entourer ; cet arbre (*konguru-zagde*) avait une écorce de reptile ; ses racines étaient un serpent colossal ; ses feuilles se trouvaient être des *toli* (miroirs chamaniques), les fleurs, des grelots (*suruoča kongokto*) ; le sommet de l'arbre avait une quantité de cornes en métal (*timo-sukˇztu-hoja*). Il se réveilla, et le vieux cacha son songe à la vieille ; il prit son arc et ses flèches et alla chercher *konguru-zagde* ; il voyagea peu de temps. Il vit tout à coup se dresser cet arbre ; le vieux s'arrêta et visa vers la cime ; il abattit quelques paires de cornes et il les cacha dans son sac ; ensuite, il abattit quelques *toli* et *kongokto*. Le vieux tira son butin au *fanzia* (maison de style chinois), ferma hermétiquement la fenêtre, la porte et toutes les ouvertures ayant un rapport avec l'air extérieur, mais oublia de fermer seulement le *čonku*, l'ouverture dans le mur, pour la sortie de fumée. Le vieux se mit à tirer de son sac son butin ; mais à peine tira-t-il les cornes en métal qu'elles s'envolèrent de sa main à travers le trou de fumée ; aussi chaque pièce de l'arbre fit de même; alors le vieux cacha

son sac sous le lit et se coucha dessus. La nuit, le vieux vit en rêve la chose suivante : un vieux arriva avec sa barbe blanche comme la lune sur terre et dit : « Tu es élu pour être un grand chamane, mais un seul comme toi ne peut aider tous les morts sur la terre ; par le *čonku* du *fanzia* ouvert, rends la liberté aux pièces de l'arbre *konguru* ; les pièces s'envolent vers les différentes contrées du monde où elles trouvent des gens dignes de devenir grand chamane. Il reste chez toi un exemplaire de chaque chose de l'arbre chamanique, prends-les et fais avec ; va en forêt, procure toi des peaux d'ours, de loup et de lynx ; couds-toi un chapeau (le vieux lui montre le chapeau) ; par-dessus le chapeau de peaux, attache le *timo* (cornes) et *kongokto*, sur la poitrine et sur le dos, mets le *toli* : ils protègeront ton corps des flèches, qui seront lancées sur toi par des ennemis chamanes ; des *surunči* et *kongokto* fais-toi une ceinture ; la ceinture et le tambour te transporteront à *buni* quand tu souhaiteras ; tes auxiliaires seront *buču* et l'oiseau *koori*, sur lequel tu peux toujours te rendre à *buni*. »

Sur ces mots, le vieux disparut. Le matin, le vieux ouvrit le *čonku*, tira le sac et ouvrit toutes ses pièces ; au même instant, ils s'envolèrent par le *čonku* chez les peuples de huit différentes croyances sur le globe terrestre, et, trouvant ceux dignes, les consacrèrent chamanes. Désormais il leur était possible d'enterrer leurs morts, et les chamanes se répandaient dans tout le monde » (Šimkevič 1896, 9-11).

Dans cette version, la mort de Dolču Hodai entraîne celle des autres habitants avec l'arrivée sur terre de trois soleils et trois lunes. Le père de Dolču Hodai est chargé de rétablir des conditions de vie normales mais doit aussi gérer les nombreuses morts laissées par les conditions cataclysmiques. Les esprits se manifestent alors en rêve pour qu'il devienne chamane, emmène les morts au monde des morts. La dispersion de ses accessoires provoque l'élection d'autres chamanes. Le tronc de l'arbre mythique rappelle le motif du dragon.

Version de Šternberg (recueillie dans le village de Minga au début XX^{e} siècle) :

« Daksur naquit sur un bouleau. Il naquit en un petit garçon sur une balançoire. On le nourrissait d'oiseaux. Il grandissait. Il s'appelait Hado. Quand il naquit, beaucoup de monde se réunit et ils appelèrent Ha (nikan Ha) qui habitait plus loin que la Chine. Ils avaient des haches et ont commencé à tenter d'abattre le bouleau, afin de se fabriquer un fauteuil à bascule. On ne sait combien il y avait de haches mais toutes furent détruites, et pas une ne put atteindre le bouleau. Ha, le maître principal, dormait à la racine de cet arbre et en rêve vit Hado lui dire : « Les haches ne m'atteignent pas ; va en bas, trouve les petites rivières, la petite rivière de sang, et l'autre, une petite rivière de matière purulente. Ensuite, prends de l'eau de l'une et de l'autre, dans deux vaisselles, une blanche et une rouge : viens à

l'arbre et graisse-le avec l'une et l'autre, et ensuite frappe; alors tes haches fonctionneront. »

Le matin, le maître Ha se leva et envoya un travailleur aux petites rivières. Le travailleur y alla, trouva et ramena de l'eau. On commença à graisser puis à abattre ; les haches parvinrent à couper le bois. Ils s'en prirent à l'arbre, s'en prirent à la balançoire, et virent un petit garçon ! Les Chinois se réjouirent « un bon fiston ! » et ils commencèrent à le nourrir. Ils le nourrirent plusieurs années.

Ils le nourrissaient, le nourrissaient et il ne grandissait pas du tout. Ceci importunait Ha, qui ne voulut pas continuer à le nourrir. Alors ils érigèrent une clôture autour du petit garçon avec un cochon et le jetèrent dedans. Après neuf ou dix jours, Ha retourna voir, pensant qu'il aurait grandi, et que le cochon serait mort tant il aurait bu son lait. Ha dit : « Nous n'avons pas tué le cochon, il est petit, mettons-le sur un cheval ! » Ils le jetèrent, et Ha ne vint plus le voir. Ha avait une fille Miameldi. Hado souhaitait se marier avec elle. Craignant Ha, il se mit à creuser sous terre une entrée et fit un chemin, le suivit avec Miameldi et avec elle dormit plusieurs années, arrivant à la nuit et repartant à l'aube. Miameldi tomba enceinte. Son père s'en rendit compte, il eut honte et il demanda à sa fille avec qui elle avait eu un enfant, et quand elle était allée avec un homme.

Miameldi lui dit alors : « Avec celui que tu as pensé avoir tué avec les chevaux, avec moi il a dormi, sous la terre il est allé. » Le père ne le croyait pas : « Comment n'aurais-je pas vu quand tu as dormi plusieurs années avec lui ? » Miameldi lui dit : « Si tu ne crois pas, va voir et regarde. » Le père alla et le vit, bien grandi, comme un homme. Ils commencèrent à vivre ensemble. Ce Ha était le maître du peuple Ha (Hado était né tout près du soleil, et là, il n'y avait pas de mer, de rivière, d'Amour).

Ensuite, chez Hado et Miameldi naquit un fils, Zulču. Il mourut et alla à *buni*. Son père, vivant, vint l'aider (la mère resta à la maison). Ils atteignirent *buni*. « Reviens ! » dit le père. Il ne voulait pas le laisser. Il le rattrapa, le saisit dans une étreinte et vit : il n'était plus là ! De nouveau, le père cria : « Reviens ! », le fils répondit : « Non ! Je ne reviens pas, je vais faire le premier chemin à *buni* ; dans ce monde il y aura beaucoup de gens, ils n'auront nulle part où vivre sur terre. »

Alors Hado (le père) rentra à la maison. Quand il passa par-dessus le trou (littéralement trou de *buni*) il enleva son vêtement supérieur de cuir, leva deux pierres (une de granit gris et une de granit rouge) et ferma le trou avec les pierres et les vêtements. Il était en colère. Ainsi, il pensait qu'il n'y aurait plus de mort. Il rentra à la maison. Il alla retrouver l'arbre qui était grand et vigoureux et qui à présent ne l'était plus. Sur l'arbre, au sommet des fleurs en cuivre ressemblant à des clochettes, était posé le *toli*. Il tira avec son arc afin d'atteindre

> les fleurs (il n'avait pas de hache). Les fleurs tombèrent, les feuilles tombèrent, il prit tout, les enveloppa dans un tissu (il n'avait pas de sac), les porta sur son épaule. Il rentra à la maison, tout était fermé : la porte, les fenêtres, seulement deux ouvertures *čonku* (« yeux de la maison ») avaient été oubliées. Il voulait se procurer des vêtements, il ouvrit ce qu'il avait rapporté : tout se dispersa, mais quelques objets restèrent. Il regarda les « yeux » coupables (ouvertures dans le mur). Ensuite les ouvertures se fermèrent. Hado devint chamane. Miameldi devint chamane.
>
> Quand il y avait trois soleils, les poissons mouraient et les gens commençaient à ne pas pouvoir vivre. Il (Hado) alla au lever du soleil, y arriva et fabriqua une maison en herbe *tuuru*. Quand le soleil se leva, la maison prit feu, il ne put plus chasser. À nouveau, il rentra à la maison. À nouveau, au lever du soleil il s'en alla vers le soleil, y arriva et construisit une maison en bois. Le soleil était à peine levé qu'il y eut un autre incendie. De nouveau il se rendit là où il allait et il fabriqua une maison en pierre avec un grenier. Le soleil se leva, et il massacra deux soleils » (Šternberg 1933, 492-94).

Dans cette version, les trois soleils responsables de la mort des habitants ne sont mentionnés qu'à la fin du mythe et de façon très rapide. En outre, le personnage du premier chamane, Hado, est développé : d'une naissance et d'une nature obscure, né dans un tronc d'arbre et vivant de fientes d'oiseaux, il est surtout confronté à Ha, un homme qui vient de loin.

Ce personnage est plutôt hostile : il fait vivre Hado avec les animaux et le héros doit s'en cacher pour épouser sa fille. Il rappelle le personnage du dignitaire chinois souvent responsable de la mort de héros nanaïs, notamment dans les contes de Mergen. Certains esprits considérés comme particulièrement néfastes sont les *amban*. Toujours dans les contes de Mergen, ils sont responsables de la mort de villages entiers, conduisant le héros dans sa quête de revanche. *Amba* est aussi le nom du tigre, esprit-maître solitaire, tantôt bienfaisant, tantôt dangereux, qui est lui aussi parfois responsable de la mort des proches du héros Mergen. En mandchou, ce terme désignait les « hauts responsables » sous les Mandchous (Dahpon 2008; Mayers 1897). Dans d'autres régions, ce titre est également associé au monde des esprits : selon A. Dumont, dans la steppe de Hulun Buir, *l'oboo* le plus puissant de la région s'appelle « *l'oboo amban* ».

Tandis que la création et la survie de la famille de Hado semble se faire en opposition à ce personnage étranger, Hado reçoit son élection spirituelle et ses accessoires comme dans les autres versions. L'arbre mythique reste ici un motif central dans l'élection du premier chamane, tandis que ce dernier revêt les traits du héros épique nanaï Mergen, confronté à un ennemi rappelant le dignitaire chinois.

Version de I. A. Lopatin (début XX^{e} siècle) :

« Il y a longtemps vivaient deux personnes sur la terre, Hodai et sa sœur Miamendi, et personne ne savait d'où ils venaient. Un jour, Miamendi se mordit le doigt en laissant une goutte de sang tomber sur le sol et de cet endroit jaillirent trois personnes, un homme et deux femmes. Les femmes commencèrent à tomber enceintes et de là vinrent tous les hommes sur terre. Il y avait trois soleils, rendant la terre trop chaude et trop lumineuse. Miamendi dit alors à Hodai : « Prends ton arc et tes flèches et tire sur les soleils en trop. Ne vois-tu pas à quel point il est difficile pour les gens de vivre ? » Pour obéir à Miamendi, Hodai escalada la haute montagne et visant un des soleils, il tira et l'éteignit. Il fit ensuite pareil avec l'autre soleil, et ce fut alors moins difficile pour les gens de vivre. Le nombre d'hommes augmenta si rapidement que la terre devint finalement trop peuplée. « Pourquoi n'ouvres-tu pas la porte vers l'autre monde, vieil homme ? » demanda Miamendi à son frère. Et le vieux Hodai partit chercher la porte vers l'autre monde et après avoir voyagé une grande distance, il trouva finalement la porte et l'ouvrit. Les gens commencèrent alors à mourir et il y eut bientôt trop de cadavres sans chamane pour les enterrer.

Une nuit, Hodai rêva qu'un *seon* (*seven,* esprit chamanique) se tenait debout devant lui et lui disait : « Je veux faire de toi un chamane et ensuite tu pourras enterrer les morts et emmener leurs âmes à *buni* [monde des morts]. Va dans les bois, trouve un arbre sur lequel poussent des *tolis* (miroirs en cuivre utilisés dans le chamanisme), des *kongoktos* (clochettes), et des cornes. Choisis-en autant que tu le souhaites et tu deviendras ensuite chamane. »

Le matin suivant, le vieux Hodai alla dans les bois et trouva l'arbre dont le *seon* avait parlé. Il prit beaucoup de *tolis*, de *kongoktos*, et de cornes, et après les avoir rangés dans un sac, il rentra à la maison. La nuit tombée, ces objets commencèrent à cogner et dirent : « Pourquoi en as-tu pris autant ? Il y en a trop pour toi tout seul. » Quand Hodai ouvrit le sac, les attributs du chamane s'envolèrent en sifflant à travers le *chenko* (ouverture circulaire dans le mur d'une maison nanaïe) vers différents endroits du pays, vers des gens de *hala* (clans) différents dignes d'être chamane- Yukamika, Udinka, Bel'dy, Odzjal, et d'autres.

Ainsi, il y eut soudain beaucoup de chamanes sur terre. Le vieux Hodai et ces autres chamanes pouvaient désormais enterrer les morts et emmener leur âme à *buni*. Le vieux Hodai ne définit pas combien d'années un homme devait vivre et donc, certains meurent vieux, d'autres jeunes. Comme c'était difficile pour Hodai de remonter le fleuve Amour dans son bateau, il changea la direction du courant, le côté droit du courant montait de sa

maison, et le gauche en descendait. Mais quand il découvrit que les gens devenaient paresseux, il redirigea le courant comme auparavant » (Lopatin 1960, 134-35).

Dans cette version, les habitants ne commencent à mourir qu'une fois le passage vers le monde des morts ouvert. Encore une fois, le héros est chargé de créer un monde vivable et d'emmener les défunts au monde des morts après avoir été élu par les esprits.

Version de Kile (fin XX^{e} siècle):

> « Il y a longtemps, il y avait trois soleils, qui brûlaient la nature entière sur la terre. Dans la rivière, l'eau bouillait, la forêt flambait, les montagnes devenaient brûlantes : les gens, les bêtes, les oiseaux, les poissons mouraient. Alors, un homme du clan Zaksor un soir partit vers là où les trois soleils devaient se lever. En se cachant derrière une roche, il attendit leur apparition, et frappa deux soleils avec des flèches, en n'en laissant qu'un seul. Ainsi l'homme sauva toute la nature vivante. Seulement parfois dans les grands froids apparaissent les ombres des deux soleils disparus » (N. B. Kile 1983).

Cette très courte version n'expose que l'épisode des soleils excédentaires.

Version de N. Beld'y (version du village de Najhin) :

> « L'arbre occupe une place centrale dans le mythe nanaï sur l'origine des chamanes. Quand Gurjentje, ayant tué les deux soleils, revient à la maison, il rencontre sur son chemin le formidable arbre des vies *jaloan tujzje* (*jaloan* : monde, *tujgje* : arbre religieux céleste). C'était un arbre colossal, de la terre jusqu'au ciel. Il regarda le sommet, et là, il y avait tant de petits oiseaux, et tant d'autres oiseaux. Quand ils s'envolaient, ils couvraient le soleil ; quand, en voletant, ils commençaient à se poser, ils couvraient à nouveau le soleil. Cent hommes ne pouvaient entourer le tronc de cet arbre. Son écorce était de grenouilles et de lézards, ses branches, des boas, et ses feuilles, des *toli* ronds (*toli* : par la suite un *sjevjen*, auxiliaire du chamane, qui l'aide à pénétrer dans le monde des morts *buni*), et les nœuds sonnaient de clochettes. Les racines de l'arbre étaient un serpent. Cet arbre était un pin.
>
> Gurjentje vit sur les racines de cet arbre un homme. Son dos était solidement collé à l'arbre des vies, il regardait vers la cime de l'arbre et attrapait dans sa bouche les fientes d'oiseaux. Jenduri[50] avait créé cet homme avec l'arbre du monde en qualité de maître-gardien. Gurjentje emporta de l'arbre des clochettes *kongor*, des feuilles *toli*, des cornes *timo*, déterra l'homme et ensemble ils retournèrent à la maison. À la maison, Gurjentje déplia son sac et vit que le contenu, avec un sifflement, disparaissait à travers le *chonko* (ouverture

[50] Un esprit *enduri* est un grand esprit bienfaisant qui vit dans le ciel.

dans le mur). Les feuilles *toli*, les clochettes *kongor*, les cornes *tilo* s'envolaient vers différents endroits chez des gens dignes de prendre la position de chamane dans différents clans : Jukaminkan, Udinkan, Bel'dy, Odzjal, et d'autres. De cette façon, il y eut beaucoup de chamanes » (Bel'dy 2006, 51).

Dans cette version, l'arbre sur lequel le héros trouve les accessoires chamaniques est constitué de racines de serpent, rappelant le dragon, mais des petits oiseaux sont posés sur ses branches. On peut penser que cela renvoie à l'arbre mythique sur lequel les âmes à naître pensées sous la forme de petits oiseaux sont posées en attendant de s'incarner chez les hommes. L'homme accroché au tronc de l'arbre et se nourrissant de fientes d'oiseaux rappellent le personnage du mythe recueilli par Šternberg, mais il n'a pas de rôle dans cette version. De même, l'épisode des trois soleils sert d'introduction très rapide au personnage, comme pour rappeler le contexte mythique permettant d'identifier clairement le héros premier chamane. Aucune mention n'est faite de la charge du nouveau chamane d'emmener les âmes au monde des morts, ni de l'élection par les esprits.

Version d'E. Samar (première version du clan Samar) :

« Il y a très longtemps, la terre brûla quelques fois. Plusieurs fois les eaux de Manggo (l'Amour) s'écoulèrent, là où se tient la chaîne montagneuse ; et où Manggo coule maintenant se tenait la chaîne montagneuse. Lors de la dernière ébullition de la terre, elle devint comme nous la voyons maintenant.

Trois soleils apparurent dans le ciel à une époque lointaine. Tout fut massacré sur terre et tout fut réduit en cendres. Les pauvres gens furent obligés de vivre sous terre. Ils respiraient de l'air tiède, on ne pouvait marcher sur la terre que la nuit, pour sortir de leur trou profond. Les poissons de Manggo, qui pouvaient seulement remonter à la surface de l'eau, cuisaient tout d'un coup. Voyant cela, comme les gens souffraient, le dieu de la terre *Kajlasu* (le dragon de Kondon) envoya les *seven* Ado pour délivrer les gens des soleils excédentaires. Ils sauvèrent les poissons de Manggo, dans la mer et l'océan. Ils pensèrent à mettre une petite pierre dans le cerveau de chaque poisson, afin qu'ils nagent sous l'eau et ne puissent pas nager près de la surface de l'eau. Ensuite, les *seven* Ado prirent des arcs et des flèches *Djabdon* et allèrent du côté du lever des trois soleils, se cachèrent derrière un mont et commencèrent à attendre leur apparition. Alors que seulement apparaissait le premier soleil, ils envoyèrent des flèches directement dedans, et le soleil s'éteignit à jamais. Les flèches s'envolèrent vers le deuxième soleil, qui apparaissait au loin dans le ciel. Ils commencèrent à attendre le lever du troisième soleil. Alors qu'il apparaissait, les flèches s'envolèrent directement dans le troisième soleil ; c'était la mort du troisième soleil.

> Les gens sortirent de sous terre et avec soulagement respirèrent l'air frais. Ils se prosternèrent en remerciement du sauvetage de la vie des gens et poissons devant le dieu de la terre, ils le remercièrent de sa miséricorde envers les gens » (Samar 2003, 27)

Dans cette version, il n'y pas de chamane. Les héros qui éteignent les soleils excédentaires sont des *seven*, esprits chamaniques, fils du dragon *kajlasu*. Les habitants remercient ensuite « le dieu de la terre » pour sa « miséricorde », associable à des thèmes chrétiens. Ce thème se retrouve aussi dans la version recueillie par Glebova, dans les années 2000 (ci-dessous).

Version d'E. Samar (seconde version du clan Samar) :

> « Il y a très longtemps, trois soleils éclairaient le ciel. Dans l'Amour, les poissons qui émergeaient à peine à la surface de l'eau cuisaient. À cette époque, il y avait une femme Mamildi et son mari Guranta. Ils avaient une fille, qu'ils appelaient Djurulda. Afin de sauver les poissons, la femme Mamildi prit un poisson, et, l'assommant doucement, lui implanta dans le cerveau une petite pierre et le remit dans les profondeurs de l'eau. Tous les poissons, pensant avoir une pierre dans leur cerveau, se mirent tous à nager seulement dans les profondeurs. C'est ainsi qu'elle sauva la vie du monde aquatique.
>
> Guranta décida de détruire les trois soleils. Guranta alla du côté du lever des trois soleils. Il alla, alla et arriva à l'endroit où commençaient à se lever les trois soleils. Il fit *Djeulivjehje-Sisavjexje* (abri), en basalte et en argile, afin de se cacher des rayons pénétrants des trois soleils. Se cachant, il commença à attendre l'apparition des trois soleils. Alors que se levait à peine le premier soleil, une flèche *Djabdon* s'envola instantanément, atteignit le soleil et il s'éteignit. Alors que se levait à peine le deuxième soleil, une flèche *Djabdon* s'envola et tua le soleil. Gurunta se préparait à rencontrer le troisième soleil et il se mit à raisonner à haute voix : « Comment vont vivre dans l'obscurité les gens qui commencent à naître ? Je ne le toucherai pas. »
>
> Tandis qu'il réfléchissait, le soleil se leva dans les airs dans son chemin. Guranta allait sur le chemin de la maison, sur le chemin du monde d'au-delà. Il allait, allait et il vit la porte pour le royaume des morts *Buni*. Il décida de fermer cette porte afin que les gens nés ne meurent plus. Il ferma et écrasa *Djeulivjehje-Sisavjexje* [son abri] sur la porte. Il alla plus loin. Il allait, allait et vit un énorme arbre de la terre jusqu'au ciel. Il vit à son sommet tant de petits oiseaux, tant d'oiseaux différents posés. Quand ils s'envolaient, ils obscurcissaient le soleil. En volant, ils commençaient à se rasseoir et à nouveau obscurcissaient le soleil. Il trouva et arriva à l'arbre mythique des vies.
>
> Guranta vit un homme sur l'écorce de l'arbre des vies, son dos était fermement collé à l'arbre des vies. Il regardait vers la cime et attrapait avec sa bouche les fientes des oiseaux,

avalait, mangeait. Quand le dieu du ciel avait créé l'arbre des vies, il avait créé cet homme afin qu'il soit le « maître » de l'arbre des vies. Guranta cueillit sur l'arbre des vies des fruits universels, et des feuilles, qui étaient en fait des miroirs de bronze, les enveloppa dans sa veste. Il s'approcha de l'homme et l'arracha de l'arbre des vies, et ils partirent ensuite ensemble.

Ils arrivèrent à la maison. Guranta déplia sa veste et commença à mettre sur le sol les fruits *Mondory* et les feuilles. Il vit qu'ils disparaissaient du sol et il vit en haut dans l'ouverture dans le mur *honku* (ouverture dans le mur pour la ventilation). Ils s'envolaient à travers cette ouverture. Il ferma sa veste, alla au mur et boucha l'ouverture. Il ferma la portière du poêle *Gol'gjon*. Il déplia sa veste, prit le *toli* et le posa par terre. Il regarda, il était couché, ne s'envolait pas, il le posa près des autres *toli*, et il resta allongé. Il étala tous les *toli* et *mondory* et les observa. Ensuite, un des *mondory* arriva au sommet de son chapeau, et ce chapeau fut appelé *Hui*. Guranta amplifia sa propre force divine avec. Depuis ce temps, les chamanes puissants, qui s'occupent de l'envoi de l'âme des gens dans le monde d'au-delà, portent des chapeaux.

Guranta prit avec lui l'homme de l'arbre des vies, afin qu'il puisse épouser sa fille Djurulda. Djurulda épousa cet homme. Un enfant naquit. Ce fils grandit, jouait avec un arc, tirait des flèches faites de bouleau. Mais un jour, le fils tomba malade et mourut. L'âme du fils mort tournait en rond et titubait. Djurulda regardait son fils et pleurait, s'approchait et le serrait dans ses bras. Mais il n'était pas là, c'était vide. Soudain, elle dit au père : « Père, l'âme de mon fils ne peut pas atteindre le royaume des morts *buni*, la porte est fermée. Je vais ouvrir cette porte. Que peux-tu faire, si le Dieu Tout-Puissant ne veut pas que les gens soient éternels ? »

Djurulda partit. Elle allait, allait, allait sur le chemin de morts et arriva à la porte vers le monde d'au-delà. Elle portait le sac de son père, le retira et se jeta sur la poignée de la porte et aussitôt après, adroitement, elle s'y accrocha. Elle tira sur le sac et ouvrit la porte et le *Djeulivjexje Sisavjexje*. Seulement après cela son fils disparut, son âme partit au royaume des morts *buni*. Depuis ce temps, après la mort, l'âme des gens « va » dans le monde d'au-delà » (Samar 2003, 76-82).

Dans cette version qui ressemble à celle donnée par Beld'y (Bel'dy 2006), le motif chrétien est davantage reconnaissable : l'homme accroché à l'arbre mythique et se nourrissant de fientes d'oiseaux aurait été placé là par le « dieu du ciel », qui avait créé l'arbre des vies. De l'union de ce personnage et de la fille du héros naitra un fils. Par sa mort, il rétablira la mortalité sur terre. Tandis que le héros chamane reçoit ses accessoires pour pouvoir emmener les âmes à

buni, il est néanmoins responsable de la fermeture du passage vers ce monde. Les âmes des défunts se trouvent alors dans l'impossibilité d'aller à *buni*. La fille du héros est alors hantée par l'âme de son fils. Chose intéressante, symptomatique de la gestion actuelle des âmes des morts en l'absence de chamane, c'est cette femme qui parviendra à ouvrir la porte vers le monde des morts pour permettre aux âmes de s'y rendre seules.

Version de R. A. Bel'dy [que j'ai recueillie à Najhin en août 2011] :

> « Avant les trois soleils, il y avait des gens très grands aux yeux bleus et aux cheveux clairs sur terre qui étaient éternels. Ils n'étaient jamais malades, ne mourraient jamais. Et parmi ces gens, un d'entre eux s'appelait Gurontë. Gurontë, il décida d'aller tuer les trois soleils. Il allait vers l'ouest pour tuer les soleils. Il arriva à un endroit où le soleil arrivait et il se cacha derrière un tronc et commença à attendre. Il avait des cheveux magiques, *depdon*. *Depdon*, ce sont de larges serpents, qui viennent de l'arbre en fait. Il se cachait derrière un tronc et il tira une flèche quand le soleil apparut, le premier soleil. Et il toucha ; il tua le soleil. Ensuite, il se préparait et il y eut un autre soleil. Il le tua. Ensuite il pensa : « Bon, peut-être que je devrais en laisser un ». Et il rentra à la maison.
>
> Tandis qu'il rentrait, il vit un gros arbre. Même cent personnes ne pouvaient l'entourer, le tronc de l'arbre. Il était tellement gros… énorme… sur ses branches, il y avait plein d'oiseaux, qui s'envolaient dans le ciel. Ils assombrissaient le ciel. Il arriva vers l'arbre, et il vit que le tronc de l'arbre était couvert de grenouilles et de lézards. Que les branches étaient *depdon* le grand serpent. Les feuilles étaient *toli* et des clochettes. Et il y avait un homme, Hado, collé à l'arbre. Il le décrocha de l'arbre. Ensuite, il prit des feuilles, *depdon*, des grenouilles, des lézards. Les feuilles, tout. Tout, toutes les parties, même les clochettes. Il les rangea et partit à la maison. Et le garçon aussi. Le garçon était collé à l'arbre et mangeait les fientes d'oiseaux qui volaient là-bas.
>
> Ensuite, de retour à la maison, il laissa le garçon à la maison et il commença à le nourrir mais le garçon ne voulait pas manger. Ensuite, il rangea les affaires de l'arbre qu'il avait emmenées. Elles disparaissaient. Il ferma la porte et les cacha. Elles disparaissaient à travers *chonko*. Ils finirent par fermer le trou. Ensuite, les affaires de l'arbre furent laissées dans la maison. Ce qui s'était échappé par le *chonko* s'envola et tomba le long de la rivière Amour. Et ceux qui trouvèrent les affaires qui s'étaient envolées, ils devenaient chamanes. Ceux qui trouvaient des grenouilles ou des lézards devenaient de petits chamanes. Ceux qui trouvaient *toli* ou les clochettes devenaient de grands chamanes.
>
> Le garçon ne mangeait rien donc il fut jeté aux cochons. Ensuite, il [Gurontë] le vit boire le lait de la poitrine d'un cochon. Il [Gurontë] était très en colère, il le mit dans l'écurie du

cheval. Les chevaux le nourrirent aussi de leur lait. D'une certaine façon, il grandit comme ça. Il devint juste comme nous, la même taille.

Les premiers hommes étaient très grands, mais le garçon n'était pas aussi grand que les autres gens. Seulement la moitié de leur taille.

Les gens éternels disparaissaient et seulement la famille de Gurontë resta sur la terre : sa femme, sa fille. Et sa fille épousa le garçon. Et ainsi, les Nanaïs naquirent. Et les gens n'étaient plus éternels; ils tombaient malades et mourraient.

Leur premier fils mourut. La fille ne savait pas quoi faire parce que son fantôme était là constamment. Ils voulaient emmener son âme au monde des morts. Les Nanaïs ont plusieurs mondes ; un d'entre eux est le monde des morts. Le monde du feu où les gens vont après *buni*. Les gens morts vont au monde du feu et ils deviennent de la poussière et ils naissent à nouveau.

Donc la mère partit chercher *buni*, le monde des morts, à cause de l'esprit du garçon qui était là. Elle chercha longtemps, elle ne trouvait pas. Ensuite, elle réalisa qu'il devait y avoir un autre monde, pas dans ce monde-là, quelque part ailleurs. Dans l'autre monde, elle trouva un endroit où il y avait l'entrée vers le monde *buni*. Mais Gurontë, le père, avait fermé la porte. Juste parce qu'il ne voulait pas que les gens meurent, il pensait : « Je vais fermer la porte et personne ne mourra. » Elle ouvrit la porte et son fils devint le premier habitant du monde *Buni*. Depuis lui, tous les Nanaïs vont dans ce monde. »

On retrouve dans cette version le problème des âmes errantes et de la mère hantée par l'âme de son fils. Ici encore, c'est cette femme qui doit trouver le moyen d'ouvrir le chemin vers le monde des morts, dont le passage avait été bloqué par son père, premier chamane nanaï.

Version recueillies par E. Glebova (dans les années 2000):

La légende des trois soleils et des courageux frères jumeaux :

« Il y a très longtemps sur cette terre, tout était organisé autrement. Dans la taïga, il y avait beaucoup d'animaux, les poissons s'ébrouaient dans les rivières, et la nature offrait chaque année ses dons aux gens : des baies, des noix, des plantes médicinales. Les gens vivaient bien, à leur aise. Ils traitaient bien la nature. Et elle ne se fâchait pas contre eux.

Mais un jour, tout changea. Dans le ciel apparurent trois soleils. Ils commencèrent à brûler la terre impitoyablement de leurs rayons brûlants. La terre noircit, se fendit, tous les arbres et les plantes périrent. L'eau des rivières bouillit, comme dans un chaudron sur le feu, et

les poissons périrent. Les ailes des oiseaux devenaient du charbon. Les vieux disent que là précisément apparurent sur terre les corbeaux.

Les gens, pour échapper aux trois soleils, creusèrent des huttes profondes, et ne les quittèrent pas jusqu'à la nuit tombée. Seulement, le soir, ils ne purent pas sortir de leur habitation et devant leurs yeux se dressa un tableau terrifiant : une terre carbonisée, des poissons morts dans les rivières.

Les gens commencèrent à prier la divinité de la terre, le dragon *Kajlasu* (le dragon de Kondon). Ils lui demandaient de prendre pitié d'eux, d'écarter le malheur, de les sauver d'une perte certaine.

Le dragon *Kajlasu* prit en pitié le peuple humain et se résolut à envoyer comme aide ses fils-jumeaux Ado. Ils étaient de beaux, forts et courageux adolescents. Rien dans le monde ne les effrayait. Au début, les frères-jumeaux commencèrent par sauver le reste des poissons de la rivière, car, tout le monde sait que le poisson est la nourriture préférée et principale des peuples du nord. Mais si elle périt entièrement sous les rayons chauds des soleils, que feront alors les gens ? Les frères Ado recherchèrent beaucoup de pierres plates et les attachèrent à la tête de chaque gros poisson. Sous le poids des pierres, les poissons s'en allèrent vers le fond profond et là, dans la fraîcheur, étaient sauvés de la chaleur mortelle.

Mais le principal était encore à venir. Il fallait tuer deux soleils de trop, afin de sauver la terre de l'extinction. Les frères jumeaux prirent des flèches pointues, tendirent le coude, visèrent, et du premier coup frappèrent mortellement un soleil. Abattu, il s'en alla dans le monde sous terre.

Cependant, il faisait encore terriblement chaud, et, par colère, le deuxième soleil de trop toujours en vie commença à brûler de ses rayons la terre déjà desséchée.

À nouveau, les frères jumeaux prirent des flèches pointues, à nouveau tendirent le coude, mais manquèrent leur coup. Le soleil rusé avait évité leurs flèches, et ensuite s'était caché derrière la montagne. Pendant plusieurs jours les frères Ado tentèrent de frapper l'astre céleste. Complètement à bout de force, ils le vainquirent tout de même ! Une flèche bien visée d'un des frères transperça la sphère brûlante, et le deuxième soleil descendit aussi dans le monde sombre souterrain.

D'un coup, la fraîcheur longuement attendue est tombée sur terre. Les gens sortirent de leur abri, et commencèrent à célébrer les courageux frères jumeaux. Ils les saluaient, les remerciaient pour leur sauvetage. Depuis ce temps, les fils-jumeaux du dragon *Kajlasu* sont eux-mêmes devenus des divinités. Et on les appelle *seven* Ado.

> La terre renaquit peu à peu. À nouveau elle s'embellit d'un tapis émeraude d'herbe, à nouveau grandissaient des arbres puissants. Dans la taïga revenaient des animaux, dans les rivières se propageaient les poissons. Et la vie des gens reprenait son cours. Mais jamais ils n'oublièrent l'exploit des adolescents courageux *seven*-Ado » (Glebova 2006, 4-5)

Comme dans celle de Samar, dans cette version, le dragon revêt certaines caractéristiques du dieu chrétien. Le rôle habituellement attribué au premier chamane de rendre la terre habitable est ici donné aux fils du dragon envoyés sur terre, ce qui rappelle sans aucun doute l'envoi de Jésus le fils pour sauver l'humanité dans le christianisme. Les *seven*, esprits chamaniques, deviennent alors les fils du dragon tout-puissant. Il n'est d'ailleurs fait aucune mention du premier chamane.

Recueillies dans des contextes variés, ces versions soulignent la continuité de certains éléments : un héros aux noms similaires, premier chamane, un arbre mythique, des esprits chamaniques, trois soleils à tuer. Ainsi, malgré les différences claires existant dans les récits rapportés ci-dessus, ces similitudes permettent d'en faire différentes versions d'un même mythe.

On notera d'abord la place grandissante de la femme souvent appelée Miameldi. De mère du premier chamane ou du premier mort, Miameldi devient celle qui ouvre la porte vers *buni* dans les versions les plus récentes. Dans la première partie, j'ai montré le problème croissant des âmes des morts chez les Nanaïs en l'absence de chamane. Cette deuxième partie illustre la place grandissante des femmes notamment au moyen des pratiques féminines de protection. Ce rôle de la femme dans ce mythe s'accompagne de l'inefficacité du chamane, qui ne parvient plus à emmener les morts à *buni*. Les changements apportés à ce mythe reflètent l'expression d'un monde changeant aux nouvelles contraintes : absence de chamane et âmes des morts à gérer.

Le motif chrétien semble également plus récurrent dans les dernières versions. Cela est lié au contexte actuel, celui dans lequel le récit a été raconté, dans lequel le christianisme est davantage présent. Un garçon est collé par le « dieu du ciel » au tronc de « l'arbre du monde ». Un héros est envoyé par le « dieu du ciel » ou par le dragon « dieu de la terre » pour sauver l'humanité. Dans les versions plus anciennes, après avoir tué les soleils excédentaires, le héros devaient répondre à l'appel des esprits. Pour cela, il doit aller chercher ses attributs chamaniques de façon à pouvoir gérer les morts. Les esprits n'en faisaient alors qu'à leur guise en dispersant aux quatre coins de la terre ces attributs lorsque le héros n'avait pas respecté la quantité demandée d'objets. Cet épisode reflète assez clairement la relation de négociation entre

humains et esprits. En outre, dans les versions mettant en scène un être bienfaisant qui envoie ses fils pour sauver les hommes, la relation devient unilatérale et les hommes reçoivent passivement la miséricorde de cet être. La présence d'un dragon personnifié dans les dernières versions est tout à fait cohérente avec la mise en avant du dragon nanaï aujourd'hui sur le terrain.

Finalement, la place du dignitaire chinois dans la version de Šternberg renvoie à la place des interactions culturelles et politiques dans la région avant 1850. Ces interactions se reflètent plus particulièrement dans la comparaison avec la légende chinoise de « L'archer Yi[51] et des dix soleils ». Plusieurs versions existent de ce conte. J'ai choisi ici une version centrée sur l'archer Yu tuant les dix soleils :

> « Un jour, au temps du sage roi Yao – personne ne sait vraiment comment cela se passa- les dix soleils refusèrent soudainement de faire leur travail de façon ordonnée. Tous en même temps, les dix soleils se levèrent ensemble et coururent follement dans le ciel, en s'amusant beaucoup. Naturellement, cela apportait une abondance de lumière sur la terre, mais cela apporta aussi un grand désastre. Les rayons brillants des soleils brûlaient la terre et séchaient toutes les graines qui avaient été plantées ; les roches et les métaux étaient sur le point de fondre, et les gens avaient tellement chaud qu'ils pouvaient à peine respirer. La nourriture se fit rare et la famine se répandit. Et comme ce n'était pas assez, des monstres et des bêtes féroces sortirent des forêts et des marécages, apportant avec eux encore plus de souffrance à l'humanité jusqu'à ce que la survie des espèces fut menacée.
>
> Di Jun et Xi He essayèrent en vain de persuader leurs fils (les soleils) de bien se tenir, tandis qu'en même temps, le roi Yao suppliait Di Jun de délivrer son peuple de sa peine. Enfin, Di Jun dut envoyer le grand archer, Yi, sur terre pour tuer les monstres et les bêtes, et essayer de faire plier la conduite des soleils. Di Jun donna à Yi un arc rouge et un sac de flèches blanches pour mener à bien sa mission, et Yi s'en alla sur terre accompagnée par sa femme Chang E.
>
> Bien entendu, la source principale des soucis de Yao et des souffrances du peuple était les dix soleils. Chacun suppliait Yi de trouver une solution, alors Yi prétendit tirer sur les soleils, en espérant les effrayer. Mais les soleils ne furent pas du tout intimidés. Cela énerva tant Yi qu'il marcha au milieu d'un champ, banda son arc au maximum, visa un des soleils et en un coup de vent, tira une flèche dans le ciel. L'instant d'après, une boule de feu explosa silencieusement dans le ciel, des flammes partirent dans toutes les directions et des

[51] Le nom de ce héro peut changer en fonction de la version : Yi, Yu, ou encore Houyi.

> plumes dorées flottèrent sur terre. Finalement, un objet rouge et brillant tomba sur le sol avec un bruit sourd, et chacun courut pour découvrir un énorme corbeau à trois jambes. C'était la transformation de l'esprit du soleil, dont il n'en restait que neuf dans le ciel. Yi tira des flèches les unes après les autres dans le ciel. Des boules de feu explosaient, de grandes étincelles volaient dans toutes les directions et des plumes flottaient dans les airs à profusion alors que les corbeaux tombaient un à un. Pensant qu'un soleil pouvait quand même rendre service aux gens, le roi Yao demanda à Yi de laisser le dernier soleil en paix.
>
> Neuf corbeaux à trois jambes étaient tombés au sol. Mais où étaient passées les boules de feux ? On dit qu'elles tombèrent dans le vaste océan à l'est e la mer pour former un rocher immense de quarante mille li (environ 21 000 km) d'épaisseur et quarante mille li de circonférence. On l'appela « Wo Jiao » (la brûlure fertile). L'eau de la mer qui s'y brisait se changeait en vapeur et disparaissait immédiatement. C'est la raison principale pour laquelle la mer ne déborde jamais, même si toutes les eaux des rivières et cours d'eau se versent dans la mer » (Walls et Walls 1984, 68-69)

D'autres versions mettent en scène le combat de Yi contre les monstres et bêtes féroces en tirant vers les quatre points cardinaux (Granet 1926, 1:377-80). Cette légende est liée à l'avènement du pouvoir de Yao, un empereur mythique de l'antiquité chinoise. Après avoir accompli cet exploit, l'archer Yi trouva une place parmi les divinités importantes chinoises (Granet 1926, 1:378). Une autre partie de cette légende raconte que les dieux donnèrent la drogue d'immortalité à l'archer Yi. Cette drogue lui fut volée et avalée par sa femme, Chang-E, qui devint la déesse de la lune (Granet 1926, 1:376). Dans certaines versions, les pilules d'immortalité sont fabriquées à partir des fruits d'un arbre (Pimpaneau 1997).

Très ancien, on trouve ce mythe déjà dans le *Huainan Zi*, rédigé au II^{e} siècle avant notre ère (Zheng 1992; Mathieu 1990; Allan 1981; Maspero 1924; Karlgren 1946; Drège 2008). Pour Zheng, ce mythe met en scène un héros solaire, symbole de fécondité et détenteur du pouvoir suprême. Dans la version du *Huainan Zi*, trois arbres particuliers apparaissent (Zheng 1992, paragr. 4; Allan 1981, 293) :

> « Sur l'un, les dix soleils apparaissent en son faîte, disposés comme des fleurs ; grâce à l'autre, ils éclairent la terre en contrebas ; quant au dernier, il apparaît peuplé de corbeaux » (Zheng 1992, paragr. 4).

De nombreux auteurs soulignent la propagation de ce mythe notamment en Asie du Sud et au Pacifique Sud, voire en Amérique (Zheng 1992; Mathieu 1990). L'analyse de ce mythe chez les Hmong, du Sud de la Chine et du Nord du Laos et du Vietnam, est particulièrement

intéressante dans le cadre de notre étude. Zheng mentionne les chants initiatiques ouvrant les rites de deuil qui font état de neuf soleils et neuf lunes qui brûlent la terre jusqu'à ce que l'archer détruise les soleils et les lunes excédentaires. La récitation de ce mythe aurait précisément pour but d'instruire le mort du chemin à suivre pour se rendre au monde des morts (Zheng 1992, paragr. 12). Or, selon l'analyse des rites funéraires nanaïs proposées plus haut, c'est précisément en faisant référence à ce mythe et en tirant dans le ciel que le chamane (ou un proche du défunt) dégage le chemin vers le monde des morts (voir page 72). Šternberg en 1910 et Lipskij dans les années 1950 mentionnent l'envoi de flèches dans le ciel ; en Chine, en 2009, un vieux Hezhe me racontait que c'était ce que l'on faisait auparavant pour les funérailles [informations recueillies à Tongjiang en Août 2009]. Zheng cite aussi Lemoine qui a comparé l'archer Yi au chamane Hmong : pour lui, dans le mythe d'origine, l'archer, qui tue les soleils en trop, est aussi le premier chamane, qui, par sa nature ambivalente, est responsable de la mort de son propre fils et de la dispersion de ses instruments chamaniques (Zheng 1992, n. 30). Même si le chamane Hmong ne conduit pas les défunts au monde des morts, la présence de cet archer mythique en lien avec le chamane et les rites funéraires chez les Hmong illustre les différentes versions et utilisations rituelles de ce mythe dans son aire d'étendue, notamment auprès de populations chamanistes.

La comparaison entre ce mythe et celui des « Trois Soleils » met en évidence des similitudes certaines. Les conditions cataclysmiques mettent la survie des êtres humains en danger. Les soleils excédentaires sont responsables de ces conditions. Le héros vient à bout de cette situation en tirant à l'arc sur les soleils. Cet homme est élu pour recevoir d'un côté la drogue d'immortalité, de l'autre le don chamanique. En Chine, l'archer Yi est un élément consolidateur du pouvoir impérial dans l'antiquité chinoise et fils du dieu du ciel. Chez les Nanaïs, son histoire devient celle du premier chamane, fondateur de la première lignée chamanique et gestionnaire des âmes. Cette comparaison permet d'étayer l'hypothèse selon laquelle le mythe des « Trois Soleils » est l'appropriation autochtone de ce personnage fondateur pour les Chinois. D'autres détails viennent corroborer cette idée : la présence d'arbre aux branches chargées, tantôt de soleils, tantôt des pilules de l'immortalité rappelle l'arbre mythique où demeurent les âmes à naître.

Dans ce mythe, l'archer Yi cherche l'immortalité. Au contraire, dans le mythe nanaï, l'immortalité est donnée mais il faut y mettre fin. Plus précisément, dans le mythe chinois, c'est Chang-E qui conduit à l'immortalité. Dans le mythe nanaï, c'est le chamane qui amène l'immortalité en fermant la porte vers le monde des morts, et sa femme qui se charge de rétablir

la mortalité. La symétrie et l'inversion entre ces deux mythes rappellent l'analyse de l'inversion mythique faite par Lévi- Strauss, qui peut prendre place quand le mythe passe d'une culture à l'autre. Il a notamment démontré cette inversion dans l'analyse des contes de Cendrillon (Europe) et d'Ash Boy (Amérique du Nord) (Lévi-Strauss 1958, 250), ou encore dans la comparaison des mythes « à Engoulevent » et « à Fournier » au Brésil (Lévi-Strauss 1985, 11).

Entre populations voisines, Lévi- Strauss a aussi noté la transformation mythique des mythes de tribus amérindiennes du Brésil chez leurs voisins Bororo pour mettre en évidence l'existence d'ensembles clos de mythes (Lévi-Strauss 1964; 1966). Avec son analyse d'un ensemble de mythes sur le personnage du lynx en Amérique du Nord, Lévi Strauss a montré l'inversion que cet ensemble subissait entre groupes d'une même famille linguistique mais également lors de son passage en Amérique du Sud. De cette façon, il démontre l'existence d'un « ensemble de transformations » mythiques qui permet de mettre en lien différentes versions d'un mythe, et de les analyser comme un même « ensemble » (Lévi-Strauss 2014). Selon cette analyse, la symétrie inversée entre le mythe de « L'archer Yi et des dix soleils » et celui des « Trois Soleils », une fois constatée, permet de faire de ses différentes versions un « ensemble de transformations » et de les comparer conjointement dans un même ensemble mythique.

Pour Lévi-Strauss, comme pour ceux qui ont appliqué cette analyse à différents mythes, ces transformations prennent place d'une culture à l'autre car chacune a son propre système de valeurs, de représentations, de parenté, etc. (Sergent 1995). Sergent met ainsi en évidence le basculement mythique entre le mythe grec de l'enlèvement de la déesse Korê et celui scandinave de la mort du dieu Baldur (Sergent 1995). Tout dépendra de ce que le groupe souhaite faire dire au mythe qui peut ensuite se construire en image inversée autour d'un même motif (Sergent 1995, 140). Le mythe de « L'archer Yi » et celui des « Trois Soleils » fonctionneraient alors en image inversée autour du motif de l'archer chamane, l'un responsable de trouver l'immortalité et l'autre de la faire disparaître.

Certaines versions nanaïes font revêtir au héros des traits du héros nanaï, Mergen. Chez les Mongols comme chez les Bouriates, chez qui on retrouve le héros épique Mergen, ce nom signifie « archer habile » (Hamayon 1990, 190; Even 1992, 435). Ce mythe illustre alors la conjonction des interactions culturelles. D'un côté l'archer-chamane, qui doit « viser juste dans la surnature » (Even 1992, 435), restaure la vie sur terre en abattant les soleils destructeurs. De l'autre, l'archer mythique, en quête d'immortalité, rétablit le cycle des vies en ouvrant le passage vers le monde des morts. Plus récemment, le remplacement graduel de la figure de

l’archer chamane par une figure céleste rappelant le dieu chrétien illustre une autre transformation subie par ce mythe, au contact d’une culture orthodoxe russe.

Propre aux Nanaïs et peu étudié, ce mythe montre ainsi toute son importance dans la compréhension des interactions culturelles en jeu dans la région, de la place du chamane et des enjeux de la gestion des âmes des morts.

Le mythe des « Trois Soleils » était récité lors des rites chamaniques. Il est aussi constitutif de la lecture autochtone du motif de l’arbre des vies, initialement présent sur les robes de mariées nanaïes.

Les images ci-dessous présentent les différents éléments selon la lecture de l’arbre des vies sur les robes de mariées nanaïes. Les motifs du mythe des Trois Soleils brodés sur cet arbre (a et b) sont les clochettes et les miroirs, accessoires chamaniques que le héros va chercher sur l’arbre pour devenir chamane. Un autre motif chamanique, le coq (c), est considéré comme un animal sacrificiel. Les générations encore en vie du clan de la mariée sont représentées par les racines de l’arbre, en petites voûtes (d). Les deux cerfs se faisant face (e) sont considérés comme les animaux associés au clan, maintenant appelé animaux « totem ».

a.

b.

c.

d.

e.

Figure 34: a. Feuilles représentant les clochettes du mythe des Trois Soleils ; b. Miroir du mythe des Trois Soleils ; c. Coqs sacrificiels ; d. Racines claniques ; e. Animaux « totem » sur l'arbre des vies d'une robe exposée au musée des Beaux-Arts de Khabarovsk [Photo A. Dalles, Khabarovsk, avril 2015].

Le motif de l'arbre des vies nanaï, avec ses feuilles-miroir et clochettes, et les coqs sacrifiés, fait donc directement référence au chamanisme nanaï et même, selon certaines versions, aux origines des premiers Nanaïs. Il évoque aussi le système clanique en renvoyant au clan d'origine de la mariée. Il se rapporte également à la magie féminine de la broderie par les petits oiseaux symbolisant le nombre d'enfants que l'on souhaite à la mariée. L'annexe 12 présente un recensement de ce motif, effectué sur le terrain.

- *La robe de mariée nanaïe : bouclier symbolique d'écailles*

À travers une iconographie variée, les robes de mariées nanaïes font référence à de nombreux éléments des croyances nanaïes. Elle renvoie aux pratiques rituelles (sacrifice de coqs et accessoires chamaniques), au registre mythique (le mythe des Trois Soleils) et à la pratique féminine de protections contre les esprits (écailles de dragon et motifs « museaux »). J'analyserai plus bas les rites anciens de mariage (voir page 250) afin de montrer la position transitoire des femmes lors de leur mariage ainsi que les nombreux éléments rituels censés la protéger lors de ce passage. Cette transition peut également être comparée à celle du défunt vers le monde des morts. Le rôle des écailles comme bouclier lors de cette phase symboliquement transitoire me semble essentiel. Lors de ce trajet d'une maison à l'autre (d'un village à l'autre, en l'occurrence, selon la règle de résidence virilocale), la femme est particulièrement vulnérable : elle quitte la protection des esprits gardiens de son père et ne bénéficie pas encore de celle des esprits gardiens de son mari. Ainsi, l'utilisation de ce motif dans le contexte funéraire, contexte transitoire dangereux, semble tout à fait justifié, d'autant plus si l'on souligne la possibilité d'identifier l'origine clanique à l'aide de cette broderie. La brodeuse N. N. Samar a par exemple récemment brodé des versions de l'arbre des vies sur des panneaux muraux associés à différents clans nanaïs. Sans accompagnement, le défunt doit désormais trouver son chemin seul vers le monde des morts clanique. Nous pouvons ainsi penser que les indications claniques présentes sur l'arbre des vies, lorsqu'il est utilisé, fournissent une aide supplémentaire au défunt.

Le haut de la robe était anciennement composé de broderies symbolisant des écailles de dragon, explications données sur le terrain mais également trouvées dans les sources plus tôt (Sem 1973, 221; Ivanov 1963, 381). Brodées de façon spécifique, ces écailles, contiennent d'autres motifs protecteurs en leur centre : motifs de types « museaux », oiseaux chamaniques *koori*, gueules de dragons. La technique utilisée consiste à broder d'abord le motif central, souvent au point sur tige. Ensuite, le bord de l'écaille est souvent fixé à l'aide d'un biais en tissu uni. Cette écaille, une fois finie, est brodée sur une autre en étant superposée de façon à ce que les écailles soient enchevêtrées comme des écailles de poissons. Pour illustrer cette technique, j'utilise ici les écailles confectionnées par L. F. Samar pour la création d'une robe de mariée nanaïe en cours de fabrication en novembre 2014 (Figure 35). D'autres images de confection et de robes de mariées se trouvent en annexe 13.

Motif de gueule de dragon brodé au centre d'une écaille	*Écailles brodées*
Fixation provisoire des écailles entre elles	*Fixation des écailles à l'élément central de la partie inférieure, séparant les deux pans.*

Fixation des arbres des vies à l'élément central de la partie inférieure de la robe (autre robe).	

Figure 35: confection d'une robe de mariée nanaïe illustrée par les créations de L. F. Samar [Photo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014].

L'analyse des motifs au dos des robes de fêtes en peau de poisson, appelées *amiri*, permet d'étayer l'idée d'un bouclier d'écailles protecteur. Ces robes comportent des motifs bleus appliqués dans le dos et organisés de manière relativement similaire. Des lignes de motifs horizontaux séparent en trois niveaux cette organisation. Entre ces lignes, des motifs de type « museaux » de dragon, des motifs de type « museaux » génériques, des représentations d'oiseaux, de poissons, parfois des représentations stylisées de grenouilles et reptiles sont observables, ainsi que des « virgules » et de petits ronds.

Figure 36: Robe en peaux de poisson chez un couple nanaï à Najhin [Photo A. Dalles, Najhin, Novembre 2013].

Selon certains auteurs (Mel'nikova 2005; Samar 2003), chacun des niveaux de ces motifs est à associer à l'un des trois dragons nanaïs. Sur le terrain, ces trois niveaux sont liés au monde d'en dessous, soit la rivière et aux poissons, au monde du milieu, la terre et aux oiseaux, et au monde céleste, lui aussi associé aux oiseaux. Les motifs « virgules » et les petits ronds font référence, sur d'autres broderies, aux accessoires chamaniques (Laufer 1902; Ivanov 1963). Les oiseaux, serpents et batraciens sont aussi associés au registre symbolique nanaï [informations recueillies sur le terrain]. En annexe 14 figurent un recensement de ces robes effectué sur le terrain, ainsi qu'une lecture de certains de leurs motifs. Ces lectures sont faites à partir de données récoltées sur le terrain auprès de brodeuses, d'anciens et de personnes travaillant dans les musées.

Une de ces robes est conservée au musée du Quai Branly (« Robe en Peaux de Poissons n°71.1962.11.1 » s. d.) (Figure 37). Analysée par Delaby, elle est qualifiée de robe de mariée nivkhe (Delaby 1997). Elle montre clairement cette séparation en trois niveaux, avec trois bandes horizontales : une première qui semble débuter le monde d'en dessous, une deuxième, épaisse et reliée aux côtés de la robe, et une troisième, plus courte. Les motifs sont en bleu, et

les bordures en rouge. La bordure bleue en bas semble souligne les motifs du matériel, évoquant des écailles. Une série de petites pendeloques métalliques est cousue au bout de traits rouges parallèles, sur le bas de la robe.

Figure 37: Robe en peaux de poisson conservée au musée du Quai Branly (« Robe en Peaux de Poissons n°71.1962.11.1 » s. d.).

Au niveau inférieur, de petits oiseaux sans aile forment les extrémités de la première bande horizontale. Au-dessus de cette bande se trouvent trois motifs évoquant des grenouilles (dont les pattes arrières se prolongeraient dans la bande). Au-dessus de ces motifs se trouvent trois autres représentations construites autour de poissons en symétrie, dont les queues se rejoignent pour former une spirale commune. D'autres poissons sont représentés sur les côtés de la robe (sous les bras). Ils sont enfermés dans le motif, ont un corps couvert d'écailles et une queue luxuriante, typique des représentations de poissons de la région (Ivanov 1963). Dans cette partie inférieure, un grand motif vertical est organisé sur trois niveaux de spirales. Ce motif est du type des trois « museaux », retrouvé sur de nombreuses robes similaires et est généralement associé au dragon de l'eau. Le niveau du milieu comporte un élément organisé en croix, avec deux oiseaux se faisant face. Ce motif a été associé à l'arbre des vies (Delaby 1997). Les oiseaux s'y trouvant sont grands, avec des ailes, et font plutôt penser à des coqs. Le niveau supérieur est caractérisé par le même genre de motif : un grand oiseau posé sur un motif « museau » vertical. De chaque côté de ce niveau se trouve un motif qui semble comporter des ailes. La

représentation centrale évoque un grand oiseau, avec deux ailes, et une queue comportant les petites feuilles, rappelant aussi une queue de plumes. Ce grand oiseau pourrait être *koori*, exactement au-dessus du motif « arbre » du monde du milieu.

En plus des multiples « museaux » figurés dans chacun des trois niveaux, les petites pendeloques métalliques situées au bas de la robe agissent comme une énième protection: en marchant, la jeune mariée agite ces pendeloques, dont le tintement doit effrayer les esprits néfastes qui voudraient l'attaquer sans qu'elle les voie.

Ces robes étaient utilisées comme robes de fête. Chez les Nivkhs, elles étaient portées pour tous types de fêtes, pour les mariages, mais aussi pour les fêtes de l'ours (Ivanov 1963; Krejnovič 1988; Mel'nikova 2005). Lors de ces fêtes, les femmes portaient ces robes en jouant de la poutre musicale et en dansant, dos à l'ours (Krejnovič 1973, 225-26). Le rituel lié à l'ours dans ces fêtes a été comparé au rite du mariage chez les Nivkhs (de Sales 1980). Chez les Nanaïs, ces robes étaient aussi portées pour tous types de fêtes, mais elles sont aussi associées au mariage, de manière assez floue, dans plusieurs ouvrages, la robe principale restant la robe comportant des écailles et une broderie de l'arbre des vies (Mel'nikova 2005; Ivanov 1963; Sem 1973). On sait cependant que la jeune femme préparait en vue de son mariage plusieurs robes (Gaer 1991b). La probabilité d'avoir plusieurs robes de mariage en fonction du statut social et de la qualité de la brodeuse est soulignée par de nombreux auteurs (Gaer 1991b; Mel'nikova 2005) et par les brodeuses de la région. D'autres auteurs considèrent que les robes de mariées sont devenues celles en tissu à partir de la seconde moitié du XIX^{e} siècle. Auparavant, la robe rituelle en peau de poisson était utilisée pour tous types de rites, y compris le mariage (Mel'nikova 2005).

Une légende raconte l'histoire d'une jeune et belle fiancée donnée en mariage à un homme qu'elle n'aimait pas. Elle portait une robe de mariée *amiri* en peaux de poissons blanches, et une pèlerine de zibeline sur les épaules (Mel'nikova 2005, 170). Chez les Nanaïs, le bleu sur les robes en peaux de poissons correspond au noir utilisé pour les broderies en tissu et a un caractère protecteur. Peut-être que les peaux de poissons, elles-mêmes à écailles, joueraient alors le rôle de bouclier d'écailles (Sem 1973). On peut considérer que les représentations de batraciens, reptiles, coqs, accessoires chamaniques, oiseaux sur un arbre se réfèrent au même lexique symbolique que les robes de mariées en tissu, qui les ont remplacées chez les Nanaïs. Selon cette hypothèse, les robes en peaux de poissons relèvent alors certainement du même registre symbolique en termes de protection contre les esprits. Dans le cas des Nivkhs, cela

renforce l'idée que bien que pourvoyeur de gibier, il faut se protéger de l'ours quand on lui tourne le dos.

Les robes de mariées semblent en tous cas toutes comporter des écailles. Une version moderne de la robe de mariée en tissu nanaïe se trouve au musée de Sikachi-Alyan. Elle ne comporte que des écailles stylisées, des triangles en mosaïques. L'interprétation des motifs de la région n'est pas uniforme et varie facilement d'une lecture à l'autre, en particulier sur les robes en peaux de poissons qui sont fabriquées par les différentes ethnies et dépeignent une iconographie extrêmement stylisée. Par exemple, une informatrice de Mel'nikova, une brodeuse nanaïe, lui expliquait que les motifs se trouvant sur le dos d'une robe *amiri* représentaient le squelette de l'homme, la robe agissant alors comme un nouveau corps (Mel'nikova 2005, 171). De même, le symbole du dragon est peut-être prédominant chez les Nanaïs, mais il est remplacé chez les Nivkhs dans son rôle protecteur par l'ours. Ainsi, le motif de type « museau » est interprété localement tantôt comme un dragon, tantôt comme un ours. L. Delaby et M. L. Beffa l'associe également au *tao-tie*, un être mythique chinois, le « vorace ». Dans cette analyse, le *tao-tie* est liée au cycle lunaire, et plus à propos, à l'ours qui hiberne et sort de sa tanière (Beffa et Delaby 1998, 141-42). L'interprétation du motif type « museau » et de celui du dragon par le prisme des représentations chinoises met quant à elle en lumière l'appropriation autochtone du symbolisme chinois (voir page 207).

La fabrication de ces robes nécessitait un savoir-faire particulier. La renommée d'une bonne brodeuse pouvait conduire les groupes à se fournir les uns chez les autres. Les Nanaïs de Torgon, par exemple, à l'époque du travail de Šternberg, étaient connus pour l'élégance de leurs robes en peaux de poissons, retrouvées jusqu'à Sakhaline (Smoljak 1975, 170). Tout en soulignant le caractère commercial de la fabrication de robes brodées, ces échanges renforcent aussi la position de ce bouclier d'écailles.

On voit aussi sur nombre de ces robes des motifs articulés autour d'une organisation cruciforme, avec un axe vertical (très stylisé) et une paire d'oiseaux se faisant face de part et d'autre de cet axe. Delaby suggère que ces motifs représentent l'Arbre des vies (Delaby 1997, 90-92). Ce motif est tantôt sur le haut de la robe (omoplates) ou au milieu (taille).

La robe nivkhe représentée dans l'article de Delaby et Beffa comporte des éléments qui permettent de corroborer ce point de vue (Beffa et Delaby 1998, 144)[52]. Couverte d'écailles sur le haut et séparée en deux pans sur la partie inférieure, à la manière des robes de mariées en tissu, elles comportent dans ces deux pans des appliqués identiques aux robes en peaux de poissons. Deux motifs verticaux et symétriques sont appliqués sur ces pans, ce qui pourrait clairement être une représentation de l'arbre des vies. En bas de ces pans, des petits motifs en forme de museau avec les mêmes représentations censées figurer les clochettes chamaniques sur les robes en tissu sont visibles.

Une autre robe se trouve au musée des Beaux-Arts de Khabarovsk (Vystavka: liki krasoty. Znaki Mudrosti. 2013, 8). En tissu, elle comporte des écailles sur la partie supérieure, et des motifs brodés sur la partie inférieure, semblables aux motifs des robes en peaux de poisson. Ces broderies sont organisées sur trois niveaux : un monde souterrain, symbolisé par des poissons, un monde terrestre, avec un motif vertical pouvant être associé à l'arbre, car il comporte les signes des accessoires chamaniques, et un monde céleste, où se trouvent les oiseaux. Chacun de ces niveaux est associé à un dragon. Les écailles supérieures portent des motifs identifiables à l'arbre des vies, des museaux, des dragons et des oiseaux. Cette robe est qualifiée de robe de mariée nanaïe.

Des robes de type *amiri* sont aujourd'hui brodées en tissu, et leurs motifs sont en peaux de poissons, appliqués ou brodés sur tige. L'annexe 15 présente un recensement de ces robes sur le terrain. Sur ces robes, les dragons sont moins stylisés, clairement identifiables et forment en général des motifs « museau » avec leur corps.

Dans le motif de l'arbre des vies sur les robes en tissu, l'interprétation des animaux au pied de l'arbre semble avoir changé dans le sens d'un besoin d'identifier l'origine clanique. Peu de données mentionnent un animal associé spécifiquement à un clan. Sem note que ces représentations au pied de l'arbre sont des animaux présents dans l'économie nanaïe (Sem 1973, 223-24). Il cite aussi Ivanov, pour qui il s'agit de la faune environnante. Cependant, mes informateurs soulignent l'association de chaque clan à un animal spécifique. Par exemple, les Samars sont associés à la chèvre sauvage, les Akhtakhan et les Bel'dy au tigre. Aucun clan n'est associé au poisson générique car il est pêché par tous, ce qui sous-entendrait un interdit alimentaire concernant l'animal lié à un clan. Certains clans peuvent avoir deux animaux,

[52] Cette robe se trouve désormais au musée du Quai Branly- Jacques Chirac et est visible sur le site à cette adresse : http://collections.quaibranly.fr/#c53f8090-e1da-4e0b-80ed-df0200475c75 sous le numéro d'inventaire : 71.1934.15.105 D.

comme on peut le voir sur une robe de mariée datant de la fin du XIX^{e} siècle au petit musée de l'école de Sikachi Alyan. À gauche au pied de l'arbre se trouve un homme sur un cheval, à droite, un renne (Figure 38). Le terme « totem » a d'ailleurs été régulièrement utilisé pour parler de ces animaux [Informations recueillies auprès de la majorité des brodeuses rencontrées] et suggère une réinterprétation du motif dans un contexte plus global.

Figure 38: Arbre des vies sur une robe de mariée nanaïe datant de la fin du XIX^{e} siècle au musée de l'école de Sikachi Ayan [Photo A. Dalles, Sikachi Alyan, Septembre 2011].

L'arbre des vies nanaï offre un condensé des croyances nanaïes. Il est généralement associé à deux éléments : le mythe des « Trois Soleils » et les robes anciennes de mariage. Les différentes versions du mythe permettent d'en faire un ensemble cohérent organisé autour de l'élection du premier chamane et de la victoire du héros sur les soleils excédentaires sur terre. Leur analyse souligne les changements apportés au fil du temps avec la présence grandissante d'une entité aux traits distinctifs chrétiens et la place grandissante des femmes pour gérer les défunts, écho de la situation contemporaine. La comparaison avec le mythe de « l'archer Yu et des dix soleils » met en valeur les interactions culturelles avec le monde chinois. Les robes anciennes de mariage soulignent le caractère protecteur des broderies nanaïs. L'arbre des vies nanaï fait référence aux registres iconographique, mythique et rituel entourant le chamanisme nanaï et la place de la femme. Ce motif illustre la cohérence symbolique entre cultures matérielle, rituelle et orale.

***

Le motif de l'arbre des vies était anciennement brodé sur les robes de mariées nanaïes en tissu. Il comporte des références à l'histoire clanique de la mariée, des symboles censés lui porter chance et la protéger et des éléments relevant du registre mythique chamanique. Ces derniers font référence au mythe des « Trois Soleils », dans lequel le premier chamane est élu par les esprits pour gérer les âmes des morts et reçoit ses accessoires chamaniques sur un arbre mythique. La comparaison de ses différentes versions permet d'identifier la place grandissante des femmes pour gérer les défunts, faisant écho aux problèmes contemporains de la gestion des âmes chez les Nanaïs. Elle met également en valeur l'appropriation autochtone du héros chinois Yi. L'analyse de l'arbre des vies met donc en exergue le registre symbolique duquel ce motif relève. Les robes de fête en peaux de poissons utilisées pour tous types de rites chez les Nivkhs et les Nanaïs semblent présenter la même utilisation des broderies dans un but protecteur. L'analyse de leurs motifs révèle en tous cas que ces robes relèvent du même registre symbolique que les robes de mariées en tissu. Le caractère symbolique du motif de l'arbre des vies renforce la place des broderies chez les Nanaïs.

3.4 Adaptations contemporaines: utilisations changeantes de l'arbre des vies.

À notre connaissance, chez les Nanaïs, jusqu'à la seconde moitié du XX^{e} siècle, le motif de l'arbre des vies n'était présent que sur les robes de mariées. Depuis, ce motif se retrouve sur tous types de supports et dans différentes matières : boîtes en écorces de bouleau, éventail en écorces de bouleau, coussin, tableaux brodés muraux, et robes de mariées destinées à l'exposition. Il est également représenté sur des tableaux peints par des hommes, et dans des spectacles de danse. La mise en scène contemporaine des cultures autochtones prend la forme de musées, expositions et spectacles. Dans ce contexte, les différents groupes représentés se voient poussés à exprimer une forme d'expression d'identité collective (voir page 295), très souvent liée à la notion d'ethnicité. Bien entendu, si tant est qu'il existe une unique identité nanaïe[53], elle est bien plus complexe que les formes dites artistiques présentées ici. Cependant,

[53] Les groupes ethniques reconnus en Russie résultent d'une catégorisation des populations autochtones effectuée dans les années 1930. La région de l'Amour illustre particulièrement bien les limites de ce processus. Les similitudes entre les différentes populations de la région montrent la porosité des catégories, qui a poussé les ethnologues avant cette période à souvent identifier les populations selon leur nom de clan. Ainsi, les Oultches et

ce contexte demande une forme d'expression qui peut agir comme une tribune qui permet à certains Nanaïs d'exprimer ce qu'ils perçoivent comme un art autochtone, ethnique. Le condensé des croyances et pratiques nanaïes, que l'arbre des vies présente, permet d'en faire une forme d'expression d'une identité pensée comme nanaïe, liée aux représentations chamaniques et aux travaux féminins. Après avoir montré que l'iconographie nanaïe brodée aujourd'hui s'inscrit dans la continuité, je montrerai dans cette partie comment le motif de l'arbre des vies est utilisé dans ce contexte. Dans le chapitre 4, nous verrons comment la brodeuse s'inscrit également dans ce processus, en devenant une vectrice de mémoire, porteuse d'un savoir « traditionnel », « ethnique » et « authentique ».

Dans son cycle du « dragon endormi », peint en 2003 dans le village de Bulava, les tableaux de l'artiste nanaï Lihanov montrent des références claires aux thèmes mythiques nanaïs et du bassin de l'Amour: dragons, animaux personnifiés, héros chasseurs, arbre des vies, pêche et chasse. Cependant, ce support est inhabituel pour exprimer les mythes. Chez les Amérindiens, l'utilisation de l'art (tableaux peints) pour exprimer une identité autochtone a été comparée à l'utilisation du roman comme forme post moderne d'expression de tradition orale. Ces formes mêlent des supports modernes (films, romans) au style propre des narrations orales, sous forme de dialogues ou de relations interpersonnelles entre humains et animaux (Ridington 2001; 2002). Dans ses exemples de tableaux d'artistes amérindiens d'Amérique du nord, Ridington montre comment, par le biais de la peinture et surtout de l'humour, une critique de l'Histoire des Amérindiens, perçue du côté autochtone, est dépeinte. Ça le pousse à souligner que « L'authenticité et la contemporanéité ne sont pas mutuellement exclusives » (Ridington 2001, 127). Dans le cadre des peintures de Lihanov, une cohésion entre narration traditionnelle (aussi bien les thèmes que le contenu des mythes auxquels les peintures se reportent) et supports modernes se crée également. Dans ces tableaux, on peut voir des éléments étrangers à la culture nanaïe, comme un pont et un bâtiment de style chinois, par exemple, à côté de motifs nanaïs, comme la pipe, les pendants accrochés aux arbres, des arbres des vies stylisés. Ils sont parfois à côté encore de motifs revendiqués comme nanaïs depuis quelques années, les pétroglyphes de Sikachi Alyan.

les Nanaïs sont tellement proches que ces deux groupes pourraient en réalité n'en former qu'un. Au contraire, les Nivkhs se distinguent par une langue différente et des pratiques distinctes.

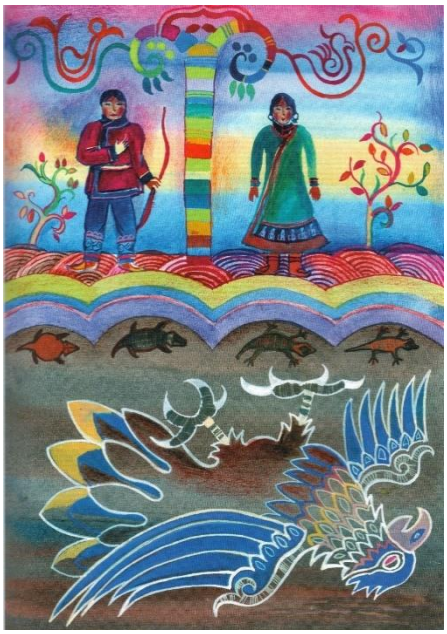


Figure 39: Peinture associée au conte du "héros de la rivière Kedrovoj" d'E. Glebova. (Glebova 2006, 16-20) Du cycle "le dragon endormi", aquarelles. (Lihanov 2003a).

La peinture ci-dessus représente un arbre des vies modifié mais reconnaissable. Les racines de l'arbre contiennent des grenouilles et rampants, associés aux esprits chamaniques. Les branches de l'arbre contiennent un coq (à gauche) et un oisillon (à droite). Des miroirs et clochettes (les petits points et les feuilles qui sont accrochés au milieu) sont les accessoires chamaniques qui doivent pendre sur l'arbre. Le tronc est rayé. Par contre, les branches ne sont pas ramifiées comme dans les versions plus anciennes. De part et d'autre du tronc, un homme (un chasseur) et une femme se tiennent, au contraire des animaux que l'on y trouve habituellement. Ce sont des Nanaïs, comme l'indiquent leurs vêtements traditionnels, les boucles d'oreilles de la femme ou encore l'arc du chasseur. Bien qu'il y ait finalement beaucoup d'éléments typiques d'un arbre traditionnel des vies, les éléments différents sont les plus remarquables car les plus visibles. L'arbre n'est pas florissant, et l'homme et la femme font presque sa taille. L'énorme oiseau sous l'arbre rappelle sans doute l'oiseau chamanique *koori*, peut-être dans le monde des morts, comme le laisserait penser sa position inversée.

Figure 40: Peinture associée à la légende des « trois soleils et des courageux frères jumeaux » de E. Glebova. (Glebova 2006). Du cycle "le dragon endormi", aquarelles (Lihanov 2003b).

Sur cette peinture (ci-dessus), l'arbre est toujours chétif, pris en étau entre deux soleils meurtriers. Les animaux au pied de l'arbre sont des poissons ; sous les racines se trouve le dragon nanaï. L'utilisation de l'arbre des vies peut laisser présumer plusieurs interprétations. D'abord, il est chétif, de petite taille, asséché, ce qui peut être lié à la disparition du système chamanique et clanique. L'oiseau *koori* dans le monde des morts soutiendrait alors cette hypothèse. Ensuite, les animaux censés figurer aux pieds de l'arbre devaient indiquer l'origine clanique de la mariée.

Ils sont remplacés par des hommes ou des poissons, soulignant à nouveau la disparition du système clanique. Finalement, l'énorme dragon sous terre laisse paraître la prédominance de cet esprit aujourd'hui.

Dans son livre consacré aux origines mythiques du clan Samar, E. Samar dessine également deux arbres des vies qui font directement référence au mythe des Trois Soleils. Sur le premier (Figure 41), un homme attaché au tronc de l'arbre et se nourrissant d'oiseaux posés sur l'arbre est représenté, ainsi que des ronds et feuilles représentant sans doute les miroirs et clochettes chamaniques. Sur le deuxième (Figure 42), tout cela est présent ainsi que des oiseaux sans aile ; deux autres arbres sont situés de part et d'autre du tronc, eux-mêmes associés à deux animaux, comme l'arbre des vies brodé sur les robes de mariées. Ces représentations personnelles des deux versions du mythe des « Trois Soleils » illustrent le lien étroit entre le motif et le mythe qui est fait aujourd'hui sur le terrain.

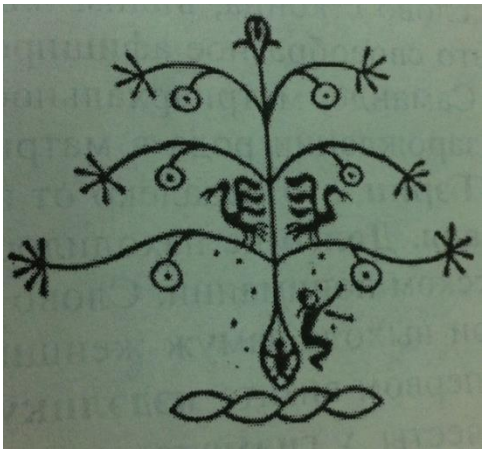


Figure 41: Dessin de l'arbre des vies. (Samar 2003).

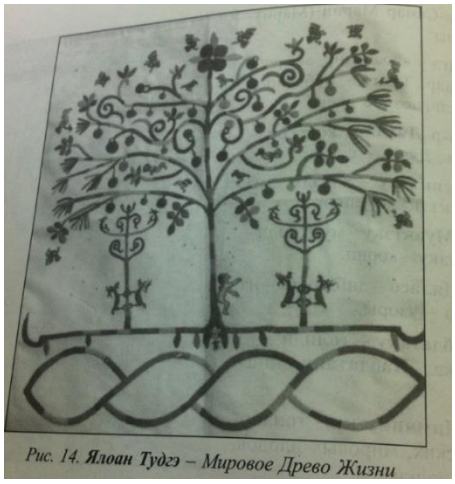


Figure 42: (Broderie ?) Arbre des vies stylisé. (Samar 2003).

Le motif de l'arbre des vies représente aujourd'hui un condensé des croyances nanaïes, mêlant références chamaniques (avec le mythe des Trois Soleils), pratique symbolique (avec les coqs sacrifiés et les rampants messagers), magie féminine (avec les oisillons-âmes à naître) et protection contre les esprits (avec les écailles de dragon). Il renvoie également aux origines claniques, dont les règles matrimoniales ne sont plus appliquées depuis longtemps. Son utilisation sur de nouveaux supports met alors en avant ce condensé symbolique. L'arbre des vies notait auparavant clairement l'identité de la mariée. Il semble qu'aujourd'hui, ce même motif soit constitutif de l'identité visuelle attachée à la culture nanaïe. On le retrouve ainsi peint sur les murs du centre culturel autochtone de Troistkoe, de celui de Kondon, du musée de Sikachi Alyan, de la classe de langue nani de Najhin et Sikachi Alyan. Les autres utilisations de ce motif peuvent alors présenter un moyen d'expression pour les artistes : Lihanov met-il alors en scène la disparition du chamanisme en représentant l'oiseau *koori* à l'envers ? La présence d'un dragon gigantesque dans une autre peinture traduit-elle la

place grandissante du dragon chez les Nanaïs ? Samar, quant à elle, accentue le lien entre l'arbre des vies brodé et l'arbre mythique du conte des Trois Soleils en dessinant l'homme collé au tronc se nourrissant de fientes d'oiseaux. Tous les Nanaïs connaissent les significations entourant ce motif. Son utilisation détournée de son contexte d'origine semble alors tout à fait adaptée à l'expression artistique selon des modalités autres que la broderie (peintures, dessins, etc.). Ce support artistique semble d'ailleurs être propice à plusieurs formes de créations, y compris pour la danse.

À Najhin, un spectacle a été créé sur le mythe des « Trois Soleils », mis en scène par la professeure de danse et la directrice du centre culturel pour enfants. À Kondon, ce mythe a également été mis en scène par N. Digor au centre culturel pour enfants. Cette adaptation est considérée comme moderne et non traditionnelle, mais la revendication de la création du spectacle par chacun des groupes laisse entendre une certaine compétition entre les groupes de différents villages [informations recueillies à Najhin et à Kondon en novembre 2013 et 2014] (Figure 43 et Figure 44).

Figure 43: Extrait du spectacle des Trois Soleils, centre culturel pour enfants de Najhin [Photo A. Dalles, Najhin, Novembre 2013].

Figure 44: Extraits du spectacle des Trois Soleils au centre culturel pour enfants à Kondon [Photo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014].

Un autre spectacle intitulé « l'arbre des vies », mettant en scène chacun des éléments iconographiques du motif brodé (Figure 45 à Figure 50), a été joué à Kondon par les enfants du centre culturel, mis en scène par N. Digor. Dans chacun des deux spectacles de Kondon, les costumes ont été fabriqués par la brodeuse L. F. Samar, aidée par les membres de son ensemble et par N. Digor.

Figure 45: Les serpents/dragons et le chamane dans le spectacle de l'Arbre des Vies à Kondon [vidéo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014]

Figure 46: Les rennes au pied de l'arbre des vies dans le spectacle de l'Arbre des Vies à Kondon [Vidéo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014]

Figure 47: Oiseaux dans le spectacle de l'Arbre des Vies à Kondon [Vidéo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014]

Figure 48: Branches et fleurs dans le spectacle de l'Arbre des Vies à Kondon [Vidéo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014]

Figure 49: Sommet de l'arbre dans le spectacle de l'Arbre des Vies à Kondon [Vidéo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014]

Figure 50: Arbre des vies reconstitué dans le spectacle de l'Arbre des Vies à Kondon [Vidéo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014].

Ces spectacles sont joués par les enfants lors de compétitions réunissant différents groupes « nanaïs » de la région. Ces regroupements sont marqués par la compétition entre les groupes, les compétiteurs jugeant les autres sur la qualité du spectacle, bien entendu, mais aussi sur la qualité du costume, garantie par les broderies. Les groupes sont souvent composés des enfants des villages ; il y a donc des jeunes Nanaïs, Russes et parfois des jeunes d'autres ethnies.

Dans le contexte contemporain, ce motif est associé dans les discours au concept de totémisme, lié aux origines spirituelles du clan. Cela est à mettre en relation avec la globalisation du caractère « autochtone » de ces groupes : par les différentes instances administratives dans lesquelles les Nanaïs s'inscrivent, certains Nanaïs revendiquent aujourd'hui une appartenance qui s'étend au-delà du groupe « nanaï ». Ils considèrent alors qu'ils font partie des populations « autochtones » de Russie et même du monde, créant ainsi une sorte d'identité universelle des populations autochtones et minoritaires de laquelle relèvent aussi bien les Amérindiens que les Nanaïs. Ainsi, par exemple, une fois par an, à l'occasion de la journée mondiale des populations autochtones, un numéro spécial de la revue *bagul'nik na vetru*, revue de la branche de Khabarovsk de l'Association des Petits Peuples du Nord, est publiée en anglais et en russe. Lors des journées nationales de rencontre entre les différentes antennes de l'Association des Petits Peuples du Nord, qui ont lieu à différents endroits en Russie, lors des évènements passés, des chefs amérindiens ont parfois été conviés, et portaient leurs propres tenues considérées comme

tribales (coiffe de guerre à plumes, etc.). Cela a été le cas par exemple en 2013 lorsque les différentes branches de l'association se sont retrouvées dans le Nord de la Russie. Dans ce contexte globalisant, la perception des animaux au pied de l'arbre en tant qu'animal totémique peut être une réinterprétation contemporaine du motif. Cette interprétation nous a également été donnée par des Nanaïs qui ne s'inscrivent pas dans ces évènements. Ainsi, soulignons simplement ici l'accent placée sur les origines spirituelles du clan au moyen d'un animal totémique. Cette emphase prend son sens aujourd'hui dans le contexte d'abandon du système d'alliance clanique qui, par extension, conduit à une méconnaissance des liens claniques. En effet, les Nanaïs ne connaissent plus les règles matrimoniales qui régissaient auparavant les alliances. Ainsi, l'animal aujourd'hui interprété comme un totem permet de reconnaître une origine commune au clan (Fadeeva 2013, 73-74), une lignée spirituelle reliée au totem, à défaut de pouvoir identifier les liens matrimoniaux qui unissaient les anciens. Certaines brodeuses représentent aujourd'hui ces animaux censés être liés au clan, représentations appelées « emblèmes » (ru. *gerb*), sans la représentation de l'arbre des vies.

Dans le contexte funéraire, l'utilisation des broderies, et plus particulièrement de l'arbre des vies claniques, permet de représenter tous les éléments anciennement présents dans les grands rites du cycle des funérailles nanaï : mythe des « Trois Soleils », chamane, protections contre les esprits. La broderie, pratique sans danger de protection contre les esprits, peut alors apparaître comme une façon de pallier l'absence de chamane en renforçant ces éléments déjà présents dans les rites anciens. Tout en conservant le caractère invisible des broderies qui disparaissent dans la tombe, le rôle des femmes et des brodeuses apparaît comme renforcé.

Les motifs pensés comme « traditionnels » se retrouvent aujourd'hui sur tous types de supports à usage quotidien : housse de téléphone portable, housse de coussin, sac à main, étui à lunettes, des aimants, bijoux, maniques. Ces supports appartiennent clairement au contexte contemporain. Sur eux, la broderie s'inscrit dans la continuité de l'ornementation des objets à usage quotidien de motifs symboliques. Mais les broderies sont également inscrites dans les processus de mises en scène de la culture, dans les musées, expositions, spectacles. Elles deviennent un moyen d'expression de l'identité visuelle nanaïe utilisée par les artistes. Les brodeuses elle-même ont pris sur elles ce rôle d'artiste. Cette reconnaissance personnelle en fait des porteuses de mémoire et de savoir-faire pensée comme authentique. Leurs connaissances sont reconnues par les Nanaïs au travers de leurs techniques et de leurs ouvrages. L'inscription de motifs anciens devient ainsi liée à l'inscription symbolique d'une pratique perçue comme strictement nanaïe.

***

Le motif de l'arbre des vies est aujourd'hui représenté en dehors de son contexte d'origine. On le retrouve sur tous types de supports. Par le condensé de pratiques et croyances qu'il offre, il semble qu'il soit même devenu un support de l'identité visuelle nanaïe. Sa présence importante en fait également un moyen d'expression artistique pour certains Nanaïs. D'autre part, l'interprétation d'une origine clanique totémique montre l'inscription de ce motif dans l'identité nanaïe contemporaine. Son utilisation est également détournée de son contexte lors des rites funéraires. Son association avec une forme d'expression de l'identité contemporaine ainsi que les différentes références condensées dans ce motif semblent créer la possibilité pour le défunt de trouver le monde des morts seuls.

Conclusion

L'étude des transformations des funérailles nanaïes a permis de souligner la dualité dans laquelle s'inscrivent les pratiques nanaïes contemporaines. En effet, les changements apportés à ces rites oscillent entre la continuité des représentations chamaniques et l'interprétation autochtone des transformations de leur société. La pratique de la broderie semble s'inscrire dans un même type de dualité.

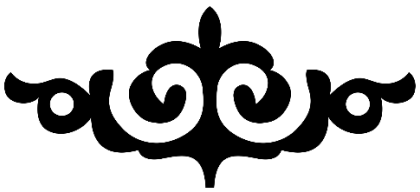
Les motifs brodés se retrouvent dans les sources ethnographiques dès 1850. Ils ont peu changé de forme. Leur analyse souligne la cohérence entre les cultures matérielles, orales et rituelles. Cette iconographie s'inscrit dans le traitement des enfants (à naître, nés ou défunts), dans la protection des individus dans la vie quotidienne et dans les mariages. Leur étude a montré la continuité des représentations entourant la pratique féminine de protections contre les esprits.

Le contexte d'utilisation des motifs a beaucoup changé. Ils ne sont plus portés de façon quotidienne et sont aussi représentés sur des supports nouveaux. Ils sont majoritairement utilisés dans des contextes de représentations visuelles de la culture nanaïe, dans des musées, des expositions, des spectacles, du tourisme. Si le caractère rituel de ces objets s'en trouve diminué (on ne porte plus ces motifs de façon quotidienne), la culture matérielle nanaïe demeure étroitement liée à des représentations iconographiques chamaniques. Ce processus implique une forme d'expression artistique autochtone qui relève de la création d'une identité collective visible liée à des savoir-faire. L'utilisation de nouveaux supports montrent l'appropriation autochtone de la mise en valeur contemporaine des savoir-faire dits « ethniques ».

L'étude des broderies permet donc de souligner la dynamique duelle qui entoure la pratique. Celle-ci oscille entre la continuité des représentations iconographiques entourant la protection contre les esprits et l'utilisation autochtone du contexte contemporain de visibilité des cultures. L'analyse des techniques montrera que la broderie est justement une pratique qui s'est toujours inscrite dans des contextes changeants. Les objets eux-mêmes portent les stigmates de ces transformations alors que les motifs se transforment au gré des interactions culturelles. Dans ce contexte, la brodeuse est devenue une artiste, dont les qualités personnelles sont désormais associées aux notions de sauvegarde et d'ethnicité.

Ce chapitre a permis de montrer comment les broderies permettent de conférer aux objets une identité nanaïe liée aux symbolismes chamaniques. Le prochain chapitre montrera les autres étapes du processus d'appropriation autochtone de la notion de sauvegarde. La brodeuse professionnelle est alors mise en valeur pour devenir vectrice de mémoire et de connaissances.

Son travail s'inscrit également dans un patrimoine spirituel et héréditaire, reconnu par les Nanaïs dans sa connaissance des techniques de broderies. Dans cette analyse, l'utilisation de termes comme « ethnicité », « tradition » ou « identité » est fréquente et montre la difficulté à les définir. Ils répondent aux critères attendus par les contextes dans lesquels ils s'inscrivent.



Chapitre 4. La brodeuse: entre protectrice et « emblème national ».

À la différence de ce qui est représenté dans les données pré-soviétiques, les brodeuses sont désormais individuellement mises en avant depuis la fin des années 1990, un phénomène qui a commencé pendant les années soviétiques. Ainsi, les parcours personnels de brodeuses expérimentées, appelées *masteritsa* (maîtresse d'art), sont recensés. Leurs ouvrages sont achetés et récompensés dans des contextes assez éloignés de la confection des broderies telle qu'on la trouve dans les sources pré-soviétiques. Cependant, le caractère particulier des broderies nanaïes, lié à la protection domestique et à la chance, se retrouve dans le nouveau traitement de la brodeuse. Ainsi, les brodeuses sont désormais les seules à être encore liées au traitement des âmes et à leur voyage vers l'au-delà en l'absence de chamane. Ce rôle enrichi semble étroitement lié à cette pratique sans danger : la disparition des chamanes a conduit à une perte des connaissances chamaniques et faire une erreur auprès des esprits peut conduire à la maladie ou à la mort. Ainsi, certains préfèrent refuser l'héritage chamanique et risquer la mort plutôt que de le transmettre aux générations futures. Par opposition, la broderie, dont le pouvoir protecteur réside principalement dans la technique, ne nécessite pas de relation avec les esprits. Elle peut alors apparaître comme une alternative aux pratiques chamaniques dans les cas les plus problématiques, comme les rites funéraires.

Dans la première partie, l'analyse des rites de mariage anciens permettra de noter la place transitoire de la femme. La brodeuse et ses broderies prennent toute leur importance dans ce moment nécessitant une protection supplémentaire contre les esprits néfastes tandis que le chamane n'intervient pas. La comparaison de ces rites avec les rites du cycle des funérailles permet de mettre en évidence un parallèle entre la femme et le défunt justement dans cette position ambivalente mêlant dangerosité et changement.

Dans la deuxième partie, j'aborderai les discours d'héritages et de vocations qui entourent la pratique des brodeuses. Celles-ci revendiquent souvent une transmission héréditaire dans laquelle les chamanes sont présents. Le besoin compulsif de broder force alors les brodeuses à s'adonner à cette pratique, parfois aux dépends de leur santé. La légitimité de la brodeuse, qui apprend à broder dès son plus jeune âge, en tant que protectrice et technicienne semble reposer sur la notion de transmission. Pour les plus anciennes, celle-ci relève d'un héritage familial et d'éléments spirituels entourant des pratiques à tendance chamanique. Pour les brodeuses les plus jeunes, la transmission est double et se fait à l'école et auprès de brodeuses anciennes. Elle répond au besoin d'inscrire la validité de la brodeuse dans un contexte de reconnaissance

double, sanctionné par l'école et par le groupe nanaï. Ces discours permettent d'inscrire la broderie dans un patrimoine chamanique nanaï.

La brodeuse devient une porteuse de mémoire et de savoir-faire, ce qui fera l'objet de la troisième partie. Son histoire personnelle est alors mise en valeur individuellement dans différents contextes. Ceux-ci s'inscrivent dans le nouveau contexte de sauvegarde des cultures. Cela contribue à la troisième forme de reconnaissance, par les Autres, les différentes instances engagées dans les processus de sauvegarde. Ce phénomène génère à son tour de nouvelles formes d'activités, car la brodeuse devient une professionnelle dont les ouvrages peuvent devenir une source de revenus financiers, de reconnaissance et de statut. Cela entraine également la création de nouveaux réseaux, de professeurs à élèves, de commerce pour les matières premières, etc.

La quatrième partie s'intéressera à l'influence des politiques de sauvegarde dans la création de culture matérielle avec l'exemple de la Chine. La comparaison entre les Nanaïs de Russie et les Hezhe de Chine permet de mettre en avant deux conceptions différentes de la « traditionalité » des savoir-faire. Cette analyse montre la difficulté à définir ces termes car ils changent en fonction des contextes dans lesquels ils sont utilisés. Ils deviennent alors des outils qui transforment les savoir-faire, les techniques et les objets.

Finalement, dans la cinquième partie, l'analyse des techniques souligne également le caractère adaptable de la pratique de la broderie, en plus de mettre en avant des marques personnelles des brodeuses. Ainsi, l'ouvrage et les techniques utilisées deviennent des vecteurs de changement. Plus encore, la capacité d'une brodeuse à s'adapter aux changements peut faire d'elle une bonne brodeuse reconnue par ses pairs. Chez les Nanaïs, la continuité des représentations et techniques est claire, mais leur adaptabilité semble constituer un point technique important qui permet à cette pratique de s'inscrire dans de nouveaux contextes et de représenter une identité voulue comme « ethnique ». Les broderies deviennent alors les témoins des transformations et des interactions culturelles.

En complément du précédent, ce chapitre a pour objectif de montrer la dynamique duelle sous-jacente à la pratique de la broderie. Celle-ci oscille entre la continuité des représentations entourant cette pratique et la rupture apportée par les nouveaux contextes d'utilisation des objets. Cette dualité traduit l'inscription autochtone dans les notions contemporaines de sauvegarde et de tradition. L'appropriation autochtone du contexte de patrimonialisation se fait alors sur trois tableaux. Elle confère une identité dite « ethnique », représentée dans les objets

créés et liés de près au symbolisme chamanique. Elle met en valeur une professionnelle, qui devient porteuse de connaissance et de mémoire. Elle inscrit son travail dans un patrimoine spirituel et héréditaire, qui contribue à la reconnaissance de la brodeuse.

4.1 Une brodeuse porte-chance : l'exemple des rites de mariage avant 1930.

Le mariage comporte plusieurs éléments destinés à aider la jeune femme à acquérir la chance qui lui permettra d'avoir des enfants et de protéger son nouveau foyer. À cette occasion, la jeune femme et sa famille confectionnaient le trousseau de la mariée, constitué de vêtements richement ornés et d'ustensiles de couture, le tout pouvant également être conservé pour fournir les habits funéraires (Gaer 1991b) [informations confirmées sur le terrain]. Dans cette partie, je décrirai d'abord le déroulement de ces rites afin de procéder ensuite à leur analyse. Celle-ci montrera d'abord la place ambivalente des femmes dans le système d'alliance traditionnel nanaï et la nécessité des broderies dans ce moment particulièrement dangereux. La comparaison avec les rites funéraires illustrera ensuite le parallèle entre la femme et le défunt dans leur position ambivalente respective.

Le cycle des mariages nanaïs n'existe plus depuis les années 1930 et les mariages par achat ont été interdits pendant la période soviétique (Lévi-Strauss 1967; Bacon 1980; Bodin 1990, 4:147; Slezkine 1994, 102; Balzer 1999; Šternberg 1999; Samar 2003, 100; Bulgakova 2013, 216; Berelowitch 1981). D'après ses données extensives récoltées dans les années 1960 et 1970, Gaer croise les informations pour fournir une description riche de ce cycle rituel (Gaer 1991b, 70-88). Smoljak quant à elle base son analyse sur ses propres recherches de terrain effectuées entre 1958 et 1979 dans les villages de Dada, Najhin, Dzhari, Bolon', Verhnij et Nizhnij Jekon', Hummi et Kondon (Smoljak 1980b).

Le cycle des mariages nanaïs était constitué de quatre visites : les fiançailles, la négociation du prix de la mariée, le paiement de ce montant et l'union.

Pour commencer, les parents du fiancé allaient faire la demande en mariage, chez les parents de la fiancée. Tandis qu'ils échangeaient des nouvelles, le chef de maison régalait ses invités avec du thé. Ensuite, les invités sortaient une bouteille de vodka apportée pour l'occasion, bue dans de la vaisselle spéciale. Alors, la conversation s'orientait vers le mariage. Le père de la fiancée demandait : « Pourquoi doit-on boire la vodka ? » « Parce que nous venons demander ta fille en mariage ! » et on suppliait les parents de donner leur fille [informations recueillies

auprès de Kile en 1976] (Gaer 1991b, 70). Une fois l'accord donné, la seconde visite était annoncée. La famille du fiancé pouvait laisser un morceau découpé d'une robe de soie en guise de contrat pour s'assurer que l'accord tiendrait jusqu'à la seconde visite (Smoljak 1980b).

Lors de celle-ci, le prix de la mariée (ru. *Kalym*) était négocié. Les familles les plus aisées, ou encore celles ne possédant qu'une seule fille, pouvaient demander un *kalym* élevé. En revanche, une famille pauvre pouvait se passer des multiples visites et consentir à un moindre prix, voire aucun prix. Maak, cité par Smoljak, a rencontré en 1855 une barque sur l'Amour dans laquelle était assise une adolescente en vêtements de peaux de poissons. Son père et sa mère étaient avec elle. Ils emmenaient leur fille dans la maison de son fiancé sans avoir négocié son prix (Smoljak 1980b). Lopatin raconte également avoir rencontré un père qui emmenait sa fille adolescente chez son mari, plus âgé ; cet échange aurait conduit à un simple échange de vodka en guise de festin.

Le montant du *kalym* était bien entendu déterminé par la place sociale de la famille de la jeune fille. La dot de la jeune fille contribuait également à cette négociation. Pour les familles plus aisées, cette dot était constituée par la jeune fille et son entourage dès son plus jeune âge. La dot et le *kalym* sont particulièrement importants dans l'analyse des broderies nanaïes. De son savoir-faire et celui de son entourage dépendait le montant du *kalym* : plus la fille était riche, plus le trousseau était rempli ; plus elle était talentueuse, plus cette dot était belle. Le prix de la mariée était donc établi entre autres grâce à la qualité et la quantité des objets dans le trousseau. Cependant, Smoljak précise qu'une famille peu aisée ne pouvait demander un prix élevé, malgré la beauté de la jeune fille ou son savoir-faire manuel (Smoljak 1980b). Si la qualité de la fiancée en tant que brodeuse et de son entourage féminin ne pouvait permettre d'augmenter son rang social lors des négociations de mariage, elle semble néanmoins être constitutive des dots des familles aisées.

Le prix de la mariée était généralement constitué d'argent, vêtements, peaux, fourrures et tissus de soie (Gaer 1991b, 72). Les fourrures de lynx étaient particulièrement demandées dans les *kalym* et pouvaient être gardées spécialement dans les greniers familiaux en vue de payer le prix d'une future mariée. Selon Zolotarev, une jeune fille d'une famille aisée pouvait attendre un minimum de dix morceaux de soie (Zolotarev 1939, 55). Selon Šrenk, le *kalym* était constitué de bijoux en argent, de chaudrons et casseroles, de barques, de soieries, de chiens (Gaer 1991b, 88). Selon Ljaxockoj, cité par Smoljak, un *kalym* moyen valait environ 200 roubles, et était constitué de fourrures, de robes, de vêtements, de barques (Smoljak 1980b). Šimkevič fournit quelques exemples de *kalym* plus ou moins élevés. Un *kalym* petit pouvait être constitué ainsi :

deux peaux de mouton, des tissus en coton, trois robes en coton, des vêtements, 18 roubles en argent, soit un total de 93 roubles. Un exemple de *kalym* moyen était : deux pelisses, des soieries, des robes en soie de coton, des fourrures, des bracelets, de l'argent, soit un total de 150-175 roubles. Un *kalym* élevé pouvait être constituée avec plus de robes et fourrures, des bijoux, de l'argent (au moins 100-150 roubles), pour un total d'au moins 300 roubles (Šimkevič 1896). Pour une jeune fille nivkhe, un homme oultche aurait fourni en 1850 cinq morceaux de soie, un grand chaudron pour le foyer, un autre chaudron, une cuirasse de fer, un grand ours, cinq chiens d'attelage de qualité, le tout pour un montant supérieur à 260 roubles (Šrenk cité par Smoljak 1980). À la fin du XIX^{e} siècle, on aurait fourni pour une fiancée oultche : une lance avec des incisions en argent, un arc en os orné avec les flèches assorties, deux robes en soie, cinq morceaux de soie et de laine, une cuirasse et une coiffe, un plastron orné de pendeloques en néphrite. Les broderies, tissus et savoir-faire artisanaux sont constitutifs d'un échange social et économique au cœur des accords de mariage.

Lors de cette deuxième visite, les parents de la jeune fille accueillaient le marieur, en lui offrant à manger, et du thé en guise de boisson. En même temps, quelqu'un de la famille de la fiancée informait tous les parents proches des négociations imminentes et les invitait à y assister. La discussion sur le montant du *kalym* commençait quand la famille du fiancé présentait la vodka. La négociation pouvait durer une journée, et une famille aisée pouvait apporter huit à dix litres de vodka selon Gaer pour l'occasion, ou vingt litres selon Smoljak. Le festin continuait un deuxième et parfois un troisième jour. Au retour de cette visite, la famille du fiancé devait réunir le montant du prix de la mariée. La quantité demandée et la situation sociale du fiancé déterminaient le délai entre la deuxième et troisième visite.

Lors de la troisième visite, parfois un an après, la famille du fiancé apportait le *kalym*. Elle offrait également jusqu'à deux seaux de vodka, bue dans de la vaisselle spéciale, le soir de leur arrivée. Les jeunes fiancés buvaient de la vodka et restaient debout devant leurs parents. Le père de la fiancée disait alors :

> « Afin que vous soyez mari et femme, nous allons agir » et on leur souhaitait bonne chance, au mari : « Tu as acquis une femme, n'agis pas mal ! », et à la femme : « Occupe-toi bien de ton ménage ! Vis bien ! » [Informations recueillies auprès de A. S. Sojgor en 1973] (Gaer 1991b, 73).

Après s'être occupée des tâches ménagères, la fiancée revenait auprès de son fiancé, et ensemble, ils servaient de la vodka à tous ceux présents et recevaient leurs souhaits. Selon

Smoljak, les fiancés s'agenouillaient face à face sur une couverture par terre et s'offraient mutuellement de la vodka. Le fiancé passait généralement la nuit chez la fiancée, dans une couche confectionnée pour les fiancés pour l'occasion. Dans les jours qui suivaient, la date de départ de la fiancée et les conditions de celui-ci étaient négociées : le jour, le nombre de barques, les accompagnants. Après cette visite, le trousseau de la future mariée était assemblé.

Ce trousseau était constitué d'objets en bois à usage quotidien : vaisselle, boîtes, cuillères en bois, couteau féminin. Ils étaient fabriqués par les proches de la mariée et généralement ornés de motifs artistiques. C'est à ce moment-là que la jeune femme obtenait également ses ustensiles de couture : en devenant épouse, elle devenait brodeuse à part entière. Les hommes de son entourage lui sculptaient le petit couteau pointu utilisé pour la découpe de pochoirs et de peaux de poisson, le petit manche plat utilisé pour aplanir les tissus, la planche de couture (et souvent celle de cuisine), la boîte ou le sac à ouvrage. L'entourage féminin confectionnait les objets en tissu. Un trousseau riche pouvait contenir cent robes et quarante paires de chaussures. N. A. Onenko, dans les années 1970, avait dans son trousseau des robes en vieilles soies et en velours, des pelisses et des fourrures, et différents bijoux en or et en argent (Gaer 1991b, 75). Selon Smoljak, la dot pouvait être constituée de quinze à vingt robes, de chaussures, de chapeaux, de sous-vêtements, d'accessoires, de vaisselles en bois, en écorces et tissées, etc. La fiancée pouvait également recevoir des vêtements du trousseau de sa mère ou de celui de sa grand-mère (Smoljak 1980b).

Le trousseau était directement lié à la qualité de vie de la future mariée : plus le trousseau était complet, plus la femme aurait d'indépendance par rapport à sa belle-famille [informations recueillies auprès de N. D. Khodzher en 1973] (Gaer 1991b, 74).

La majorité des objets précieux du trousseau était gardée dans le grenier familial pendant la vie de la mariée et utilisée pour ses funérailles. Ainsi, en fabriquant son trousseau, la jeune femme contribuait également à son confort dans l'au-delà (Gaer 1991b, 75; Zolotarev 1939, 55; Smoljak 1980b).

Le jour du départ, le voyage se faisait en barque. Une barque était prévue pour le trousseau, une pour la fiancée et un certain nombre d'autres pour les proches de la fiancée l'accompagnant à sa nouvelle demeure. Le matin, la jeune fille était coiffée de deux nattes tressées avec des rubans de tissu noirs et rouges. Elle revêtait ensuite les vêtements du mariage : une fine robe légère et un pantalon sous-vêtement, le plastron de mariage, une robe en soie de type quotidien puis la robe de mariée *sikje* aux écailles de dragons et à l'arbre des vies. Par-dessus, un col brodé était

encore placé sur ses épaules, un chapeau sur sa tête et des bijoux en argent, notamment de grandes boucles d'oreilles (Gaer 1991b, 76) (Figure 51et Figure 52). Les vêtements comportaient nombre d'éléments protecteurs : motif de type « museau », écailles de dragons, arbres de vies, tissus noirs et pendeloques métalliques. D'autres éléments sont liés à la chance : broderies des âmes à naître que l'on souhaite à la jeune mariée et animaux sacrificiels.

Figure 51: 1. Pantalon sous-vêtement de mariage, fabriqué par Z. N. Bel'dy [Photo A. Dalles, Troistkoe, Juin 2014] ; 2. Plastron de mariage de la fin du XIX^{e} siècle, musée de Khabarovsk [Photo A. Dalles, Khabarovsk, Novembre 2013] ; 3. Collerette de mariage de la fin du XIXe siècle, musée de Khabarovsk [Photo A. Dalles, Khabarovsk, Novembre 2013].

Figure 52: Robe et chapeau de mariage de la fin du XIXe siècle, musée de Khabarovsk [Photo A. Dalles, Khabarovsk, Novembre 2013].

Pour certains, habiller la jeune fille de nombreux vêtements était directement lié aux rites funéraires : les habits du trousseau et de mariage seraient conservés en partie pour les funérailles et les défunts doivent être habillés chaudement pour le monde des morts (Gaer 1991b, 76).

Après la sortie de la maison, la fiancée commençait ses adieux. Ses proches lui offraient alors de nombreux cadeaux : des bols en écorce, de la vaisselle tressée, etc., le tout richement orné.

Avant d'embarquer, la fiancée prenait un verre, y versait de la vodka, et le présentait à son père et à sa mère. Avant de boire, les parents trempaient l'index dans la vodka et en aspergeaient le sol en offrande aux esprits. Ils souhaitaient ensuite bonne chance à leur fille. Elle servait tous ceux présents en vodka et continuait ses adieux.

En quittant la maison paternelle, la jeune fille recevait de quoi faire le feu dans sa nouvelle maison, soit un briquet et de l'amadou. Pour les informateurs de Gaer, si la jeune fille ne

possédait pas de feu pour son nouveau foyer, elle n'en posséderait pas non plus dans l'au-delà (Gaer 1991b, 77). Une petite boîte contenant de quoi faire du feu dans l'au-delà est effectivement placée près du corps lors des funérailles. En quittant la maison, la fiancée n'accomplissait pas le rite de demande de chance aux esprits maîtres de la maison, et ne leur donnait pas de nourriture en offrande dans le feu central. Au contraire, pour Smoljak, la fiancée disait même adieu aux esprits maîtres de la maison en leur faisant une dernière offrande.

En quittant la maison paternelle, la jeune fille marchait sur un chaudron placé sur le seuil de la porte. Elle emportait ensuite cette vaisselle avec elle. Si la marmite chancelait, c'était de mauvais augure pour la future vie de la jeune fille. En marchant sur cette marmite, la jeune fille rompait la trace de ses pas dans le sol, ce qui contribuait à couper la route aux esprits du clan de son père qui risquaient de s'attacher à elle (Gaer 1991b, 78). En se déplaçant, la jeune fille s'appuyait sur un bâton ou une lance dont la pointe était orientée vers le haut, du côté droit. Ce bâton l'aidait à marcher sur ce chemin considéré difficile mais lui permettait aussi de chasser les esprits du clan paternel.

Quand les barques étaient prêtes à partir, une corde était attachée à la proue de l'embarcation et tenue sur la rive par les parents qui restaient au village. Les hommes dans la barque de la mariée, en général les oncles maternels, frappaient la corde à coup de rames jusqu'à ce qu'elle rompe. Des lamentations prenaient place pendant cet épisode. Un informateur de Gaer soulignait d'ailleurs :

> « Quand la fiancée quitte la maison de ses parents, la mère pleure très fort, comme à la levée du corps du défunt » [informations recueillies auprès de A. S. Sorgol dans les années 1970] (Gaer 1991b, 79).

Les barques faisaient une halte en chemin lors de laquelle la jeune femme allumait son premier feu. Lorsque le voyage était long de plusieurs jours, c'est là que la femme revêtait ses habits de mariage (Smoljak 1980b). Une femme proche de la fiancée, généralement la mère, prenait un tison de ce feu et l'emportait dans la barque ; à l'arrivée dans la nouvelle famille, ce tison serait jeté dans le feu central (Gaer 1991b, 80). En route, certains hommes tiraient des coups de feu ou des flèches dans la rivière en direction du chemin déjà parcouru afin d'éloigner les mauvais esprits et les esprits claniques paternels. Ils visaient plus particulièrement dans les tourbillons du courant derrière la barque quand elle naviguait. Afin que les esprits claniques ne poursuivent pas la jeune fille, son père pouvait également attacher avec une corde les jambes de la figure de l'esprit maître de la maison.

Arrivés au village, les parents du marié rencontraient le convoi. Personne ne devait couper la route de la fiancée devant elle ou derrière elle. Sur le chemin, les parents du marié plaçaient leur propre chaudron sur lequel la jeune femme devait à nouveau marcher ; cette marmite serait donnée à la famille de la mariée (Gaer 1991b, 81)[54]. Dans la maison du fiancé, la jeune femme commençait à préparer le repas, et seulement après être allée chercher de l'eau pouvait-elle enlever certaines de ses robes. Les mariés servaient ensuite de la vodka à la ronde à tous ceux présents en recevant leurs souhaits. La femme préparait le festin à venir tandis que ses proches recevaient de la vodka. Selon Šimkevič, les fiancés s'inclinaient devant le poteau central de la maison du fiancé ensemble et y déposaient des offrandes. Ils se donnaient ensuite mutuellement à manger, agenouillés sur une couverture de mariage.

À l'aube du deuxième jour, la mariée et les femmes de son clan qui l'entouraient étalaient son trousseau dans la cour de la maison (Gaer 1991b, 82-83).

Le départ de la jeune fille vers sa nouvelle maison constituait un moment transitoire compliqué, car elle changeait ce jour-là d'appartenance clanique sans toutefois perdre celle de son père tout à fait. Pour les informateurs de Gaer, la famille de la mariée était perdante le jour du mariage car la jeune fille changeait de clan :

> « Les parents, même ceux qui habitent d'autres maisons, sont tous perdants. Le père de la mariée est perdant, les parents qui ont reçu le *kalym* sont perdants » [Informations recueillies auprès de P. Kile à Najhin dans les années 1970] (Gaer 1991b, 76).

La jeune fille recevait ce jour-là de quoi allumer le feu central dans sa nouvelle maison, où étaient jetées les offrandes aux esprits claniques protecteurs du foyer. En quittant la maison de son père, elle n'effectuait pas ces offrandes dans le foyer paternel ; elle n'effectuait pas non plus les offrandes aux esprits claniques au bord de la rivière. De nombreuses protections lui étaient offertes pour empêcher ces esprits de la suivre : bouclier d'écailles, bâton protecteur, coupage de lien, etc. Le bouclier de broderies semblait alors jouer un rôle important tandis que la jeune femme quittait la protection des esprits de son père mais ne bénéficiait pas encore de la protection du clan de son mari.

Dans son ouvrage intitulé *Les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss analyse les systèmes d'alliance matrimoniale chez les Nanaïs et chez les Nivkhs, d'après les données

[54] Selon Smoljak, le rite de piétinement du chaudron n'était pas pratiqué dans tous les villages. Parfois, il n'était accompli que lorsque le mari avait perdu une première femme (Smoljak 1980b). Il est néanmoins suffisamment présent dans les sources pour le joindre à une description globale du rite.

recueillies par Šternberg et Lattimore (Šternberg 1999; Lévi-Strauss 1967). Pour lui, les règles matrimoniales étaient régies chez les deux populations par un système d'échange asymétrique. Les futures épouses étaient prises dans un clan B par le clan A, ce qui interdisait ensuite que ce clan B prenne des épouses dans le clan A.

Selon la terminologie nivkhe, Šternberg expliquait ainsi le système de parenté nivkh :

> « Soit A mon clan et B celui du frère de ma mère ; ce dernier clan, considéré comme un tout, est "beau-père" (*akhmalk*) du clan A, qui est lui-même "gendre" (*imgi*) du clan B ; fait capital, cette relation entre deux clans est établie une fois pour toutes : en aucun cas, le clan B ne pourrait devenir "gendre" (*imgi*) du clan A » (Šternberg 1999, 21).

Pour Lévi-Strauss, le même système est en place chez les Nanaïs :

> « Comme chez les Gilyaks, les Goldes [Nanaïs] ont donc un système de mariage asymétrique : il est impossible d'épouser la fille de la sœur du père, le sang de la mère ne pouvant être ramené dans le clan ; tandis qu'une femme, en épousant le fils de la sœur de son père, ne fait que continuer la démarche de sa tante » (Lévi-Strauss 1967, 349).

Toutes les sources s'intéressant au système matrimonial nanaï s'accordent sur l'importance du mariage avec la fille du frère de la mère (Gaer 1991; Smoljak 1980b; Ivanov 1954; Šternberg1999).

Selon les archives de l'église à la fin du XIX^e^ siècle et le recensement de 1897 analysées par Smoljak, le système d'alliance asymétrique traditionnel aurait été changé au profit de mariages avec d'autres populations dès le début du XX^e^ siècle. Après avoir mis en avant l'existence de sous-groupes claniques, comme par exemple les Bel'dy de l'Amour et les Bel'dy du lac Bolon', l'auteure a souligné les mariages entre ces sous-groupes d'un même clan, à priori contre-indiqués. De même, la quantité de mariages mixtes entre les Nanaïs et les autres populations de la région (Oultches, Nivkhs, Udéghés, …)[55] la pousse à noter leur prédominance au début du XX^e^ siècle. Finalement, sa recherche poussée sur la composition des clans et des villages nanaïs la fait s'interroger sur la virilocalité et le lien entre filiation et village pour conclure que le système d'alliance matrimonial semblait déjà modifié à cette époque (Smoljak 1975, 106-31). D'après ses données plus récentes, Gaer souligne également la non-fixité du système de mariage nanaï, tout en notant un certain nombre de règles définissant les alliances interdites, ou l'inceste

[55] Selon mes informateurs, les mariages entre Nanaïs et Oultches ne sont pas considérés comme des mariages mixtes. La proximité des Nanaïs et des Oultches montre au contraire les limites des classifications des populations par les soviétiques.

(Gaer 1991b, 68). T. Bulgakova note aussi la difficulté à définir le clan tel qu'il est perçu aujourd'hui d'un point de vue émique (Bulgakova 2013).

Pour cette dernière, le système d'alliance est aujourd'hui perçu exclusivement en lien avec la présence des esprits. Ainsi, il serait avant tout défini par l'impact des esprits claniques sur les individus. Selon elle, les esprits claniques affecteraient les membres d'un même clan de la même manière : responsables des maladies, seul un chamane extérieur au clan peut les gérer. D'un point de vue émique, les règles matrimoniales apparaissent alors comme un moyen de se protéger contre les influences spirituelles néfastes (Bulgakova 2013, 37). Elle note également que les femmes subissent l'influence de leurs esprits claniques, du clan de leur père, mais peuvent aussi subir celle de leur mari (bien que la ligne paternelle soit dominante). Le fait que les femmes aussi peuvent être chamanes complique l'impact des esprits claniques car les esprits de la lignée maternelle peuvent ainsi acquérir de l'influence. Toujours selon T. Bulgakova, le chamanisme féminin rompt l'homogénéité spirituelle du clan. Les pratiques exogamiques asymétriques, incluant au moins trois clans, permettaient de contrôler le nombre d'esprits claniques et surtout de les connaître afin de les gérer (Bulgakova 2013, 40). Les données de T. Bulgakova sont assez récentes par rapport à l'application du système matrimonial analysé par Lévi-Strauss. En effet, près de soixante-dix ans sépare l'interdiction du mariage par achat des données de T. Bulgakova. Il est probable qu'il s'agisse là d'une interprétation contemporaine, qui justifie le recours aux mariages exogamiques asymétriques par la nécessité de contrôler les esprits. Quoiqu'il en soit, cette interprétation montre la place prépondérante des esprits chamaniques potentiellement néfastes dans les discours contemporains.

Une informatrice de T. Bulgakova, Evdokiia Chubovna, racontait avoir vu en rêve un chamane et sa défunte tante maternelle après les funérailles de cette dernière ; ce rêve fut partagé par son mari et la sœur de son mari (Bulgakova 2013, 44) (voir page 137). Les rêves représentent le lieu de communication entre les hommes et les esprits. Selon les informateurs de Bulgakova, l'espace des rêves est clanique, et correspond à un lieu symbolique commun où les membres d'un même clan peuvent se rencontrer. Le rêve commun d'Evdokiia Chubovna, de son mari et de sa belle-sœur montre de quelle manière une épouse peut ouvrir la voie vers un monde onirique clanique différent. Celui-ci comporte ses propres dangers liés à l'influence des esprits claniques paternels de la femme (Bulgakova 2013, 44). Evdokiia Chubovna rencontre d'ailleurs à plusieurs reprises ses sœurs dans ce monde de rêves tandis qu'elles combattent les esprits chamaniques électeurs du clan de leur père.

D’après T. Bulgakova, cette position ambigüe est d’ailleurs ce qui rend les femmes chamanes plus dangereuses. Ce danger exacerbé serait lié justement au transfert des esprits de l’homme à la femme lors du mariage, tandis que la femme ne peut transférer ses esprits à l’homme. La double influence spirituelle, paternelle et maritale, rendrait la femme d’autant plus dangereuse (Bulgakova 2013, 132-35). Si les femmes sont ainsi doublement réceptives aux esprits, elles y sont également doublement plus vulnérables. Les données récentes semblent aller dans ce sens : une grande majorité de ces données concerne la relation des femmes aux esprits. Bien entendu, la place des femmes aujourd’hui en dehors du système économique traditionnel (les femmes travaillent généralement à l’extérieur de la maison et sont les principales sources de revenus financiers) peut être considérée comme un autre facteur. Ainsi, la place des femmes aujourd’hui sur le devant de la « scène autochtone » doit être rattachée à leur position économique plus visible. Cependant, cette vulnérabilité face aux esprits implique une pratique de protection domestique, et la possibilité de chamaniser sans danger (la broderie ne nécessite pas de relations avec les esprits). Cela explique peut-être la présence des broderies aujourd’hui et leur utilisation dans les adaptations contemporaines des rites funéraires.

Dans cette position transitoire particulièrement dangereuse, les broderies portées lors des mariages jouent un rôle essentiel. Elles constituent un bouclier symbolique censé protéger la mariée des attaques des esprits. Mais dans le contexte marital, les broderies et les savoir-faire sont également constitutifs d’un système d’échange inter-clanique économique et social. Le prix de la mariée ainsi que la dot sont constitués de ces objets fabriqués avec soin. Ils sont au cœur de négociations mises en jeu dès le plus jeune âge des mariés. Pour la jeune femme, son savoir-faire et son trousseau lui assurent une relative indépendance dans sa belle-famille ainsi que son bien-être dans l’au-delà. C’est d’ailleurs ce jour-là qu’elle reçoit ses propres ustensiles de couture.

Une analogie peut également être établie entre les rites de mariage et les rites funéraires nanaïs, qui permet de souligner le changement de statut de la femme, et sa position intermédiaire. D’abord, plusieurs pratiques rituelles sont similaires. Les broderies sont utilisées pour protéger la jeune mariée vulnérable aux esprits claniques lors de son voyage d’un clan à l’autre, lors duquel elle ne bénéficie d’aucune protection spirituelle, comme le défunt lors de son voyage vers l’au-delà. Ses vêtements assurent également son bien-être dans sa nouvelle famille : plus elle a de vêtements, plus elle peut être indépendante de sa belle-famille. De la même manière, les vêtements mortuaires tiennent une place prédominante dans les rites funéraires. Fabriqués par la femme elle-même ou par l’entourage féminin du défunt, ils sont ornés de motifs

protecteurs comme le motif de type « museau ». Il s'agit même souvent de la robe de mariée ornée de l'arbre des vies, comme c'est le cas de la brodeuse K. A. Bel'dy (voir page 91) à Najhin. Ces vêtements font d'ailleurs partie de la dot de la jeune fille : gardés dans le grenier familial, les plus précieux ne sont pas utilisés du vivant de la femme. La référence au Mythe des « Trois Soleils » sur l'arbre des vies brodé sur la robe de mariée fait écho à la récitation de ce mythe lors des rites funéraires par le chamane. Placer une broderie de l'arbre des vies dans la tombe avec le défunt pourrait-il être un moyen de rappeler le chamane, absent aujourd'hui du processus funéraire ?

Le tison, ramené du feu allumé lors de la halte du convoi de la fiancée dans la maison du fiancé, rappelle le tison pris dans le feu des morts au cimetière. La femme tire de son feu intermédiaire son ajout au clan de son mari comme on ajoute au foyer familial un élément du feu du défunt. Pour son départ, la mariée bénéficie de cadeaux de son entourage pour assurer son bien-être dans son nouveau foyer, objets qui seront étalés aux yeux de sa nouvelle famille, comme le défunt reçoit également nombre de cadeaux exhibés pour sa vie posthume. Finalement, deux éléments sont des plus similaires. D'abord l'utilisation du bâton ou de la lance pour aider la mariée lors de son voyage reflète dans les rites funéraires le bâton placé près du corps dans la tombe, que le chamane utilise également. Ensuite, rompre le lien entre la jeune fille et son clan lors de son départ en barque rappelle sans doute le lien coupé à de multiples reprises entre le mort et les vivants.

Une telle analogie a été établie entre les mariages et les fêtes de l'ours chez les Nivkhs. Lors de cette fête, un ourson, capturé puis élevé en cage pendant plusieurs mois, était sacrifié. Ce rite était lié aux funérailles car l'ourson était capturé par la famille d'un défunt. A. de Sales a mis en évidence une première analogie entre le défunt et l'ours. La chair de ce dernier n'était consommée que par le clan des « gendres », la conduisant à placer l'ours comme intermédiaire entre les hommes et les esprits de la montagne, pourvoyeur de gibier (de Sales 1980).

Une deuxième analogie est ensuite établie entre l'ours et la mariée en comparant les actions rituelles entre le père et le gendre lors des deux rites. Seul le clan du gendre peut manger la chair de l'ours car on ne peut épouser une femme de son propre clan (de Sales 1980, 160). Les funérailles sont transformées en noce : la mort est un passage dans un autre monde et le mariage un passage dans un autre clan. Une alliance similaire entre les hommes et la surnature, et les hommes entre eux, se refléterait dans la fête de l'ours, où l'ours devient l'intermédiaire de cet échange : il est reçu, donné et rendu (sous la forme d'une âme à naître). Les rites funéraires

comme les rites de mariage deviennent alors garants du maintien du système clanique (de Sales 1980).

Chez les Nanaïs, le caractère intermédiaire de la position des femmes était particulièrement prégnant lors des rites de mariage. Elles devaient bénéficier d'une protection supplémentaire lors de leur passage d'un clan à un autre, proche du voyage du défunt d'un monde à l'autre. Contrairement aux hommes, dont les vêtements funéraires seraient fabriqués par les femmes de leur entourage, les femmes étaient également responsables de leur propre bien être dans l'au-delà, qui se négociait dès le mariage. L'aptitude à assurer ce bien-être pour elles-mêmes comme pour leurs familles, dans le monde des vivants comme dans le monde des morts, déterminait entre autres leur valeur en tant qu'épouses.

Y. Verdier, qui s'est intéressée à la couturière dans les campagnes françaises dans les années 1960, a mis en avant le rôle clé de celle-ci dans les rites de mariage et les enterrements. La couturière s'occupe du corps du défunt mais contribue également au mariage en fabriquant la robe des jeunes mariées. Même si elle n'a pas fabriqué la robe, la couturière intervient le jour du mariage pour déposer le voile sur le front de la jeune fille. Vers l'âge de 15 ans, les jeunes filles sont également envoyées en apprentissage chez une brodeuse, et ce temps correspond à la transformation de la « fille » en « femme ». Ainsi, Verdier souligne le double rôle, ponctuel et continuel, de la couturière dans la société campagnarde française :

> « C'est donc un double rôle que tient la couturière, d'une part un rôle d'un matin, en apparence technique, qui s'exerce sur une robe d'un jour, et, de l'autre, […] un rôle peut-être plus subtil, en tous cas moins évident dans son acceptation : quand les filles ont 15 ans, de les « dégrossir »[56] » (Verdier 1979, 161).

On retrouve aisément ces rôles variés chez les Nanaïs : la brodeuse intervient à tous les moments de transition dans la vie des membres de sa communauté, de la naissance à la mort. De plus, l'apprentissage auprès d'une brodeuse, s'il n'intervient pas à l'extérieur de la maison chez les Nanaïs, contribue à la formation de la jeune fille en femme. C'est particulièrement illustré dans la confection de la dot de la future mariée, et les plus douées en broderie deviennent des personnages spéciaux dans leur communauté.

[56] Selon la terminologie locale utilisée par Verdier : transformer les « filles » en « femmes » (Verdier 1979)

***

Malgré leur disparition, l'analyse des rites de mariage traditionnels permet néanmoins de souligner la place ambigüe des femmes face aux esprits, qui les rend potentiellement plus réceptives mais aussi plus vulnérables à leur influence. La comparaison entre les rites de mariage et funéraires met en avant le caractère intermédiaire de la position des femmes lors du mariage, lorsqu'elle entreprend un voyage de fille à épouse, lors duquel les broderies et ses talents de brodeuse lui assurent protection et chance. La présence importante des broderies dans les adaptations rituelles contemporaines trouve alors toute sa cohérence dans les données plus anciennes. Cette présence illustre la continuité des représentations qui entourent la brodeuse.

4.2 Héritages, vocation et rêves : histoires individuelles d'une pratique sans danger.

Les jeunes filles apprenaient très tôt à broder : dès leur plus jeune âge, elles participaient à la confection des vêtements du foyer et étaient capables, dès l'âge de 10 ans, de confectionner des robes (A. S. Kile 2004, 17; Gaer 1991b, 74). La reconnaissance de la brodeuse aujourd'hui en tant qu'artiste semble être un phénomène assez récent. Dans ce contexte, les brodeuses mettent en avant leur histoire personnelle, souvent construite de la même manière. Issues de fratries ayant subi de nombreuses mortalités infantiles, elles ont souvent été malades dans leur enfance et guéries par des chamanes, ce qui sous-entend des pratiques chamaniques au sein de la famille. La broderie comporte chez elles un caractère compulsif, les poussant à broder pendant des heures, souvent au détriment de leur santé. La vision des motifs s'impose à elles, souvent en rêve. La pratique prend alors une dimension vocationnelle pour la brodeuse qui nous pousse à la comparer à une pratique chamanique sans danger, soulignée par l'importance d'un héritage de bonne brodeuse. La place des brodeuses dans les contes, se servant de leurs ustensiles et de leur art pour venir à bout des difficultés, renforce le pouvoir qui leur est lié.

Dans cette partie, je présenterai plusieurs histoires de vie de brodeuses afin de montrer comment les brodeuses donnent une interprétation personnelle sur fond de chamanisme de leur histoire individuelle. Cette vision de la brodeuse n'est pas nouvelle : dans la littérature orale, la brodeuse est souvent présentée comme une enchanteresse. En outre, ce qui est nouveau est la nécessité de conter une histoire personnelle pour accompagner les ouvrages brodés. Dans cette histoire,

le lecteur reconnaitra la source de son talent. Le recours au symbolisme mythique entourant la brodeuse inscrit alors la brodeuse dans un patrimoine chamanique. La revendication d'un héritage l'inscrit ensuite dans les moyens autochtones de transmission (familiale). Le recours aux sanctions extérieures (diplômes, etc.) montre finalement l'appropriation autochtone des formes de reconnaissance russes de savoir-faire.

Bien que le travail de la brodeuse soit étudié dans les sources dès le XIX^{e} siècle, peu de données concernent les brodeuses et leurs parcours individuels. Au contraire, la brodeuse était souvent un personnage de conte, mis en scène dans des circonstances problématiques dont elle se sortait grâce à son savoir-faire de brodeuse. Récemment, dans son livre consacré à l'art nanaï, Kile, elle-même brodeuse, a tenté de retracer certains de ces parcours. Comme elle le souligne, les travaux de nombreux artistes nanaïs sont conservés dans les musées depuis plus d'un siècle mais peu de données existent sur leur créateur (A. S. Kile 2004, 54). Absentes des données ethnographiques et des collections muséales avant les années 1970, ces histoires de vie de brodeuses semblent être des créations récentes.

Les brodeuses les plus reconnues sont appelées *masteritsa*, maîtresses dans l'art de broder et de manipuler les techniques et matériaux considérés comme nanaïs (peaux de poissons, soieries, tissus, points spécifiques, etc.). Il ne s'agit pas forcément d'une reconnaissance venue d'une instance administrative, gouvernementale ou associative spécifique. Elle est souvent accordée en vertu des connaissances démontrées des techniques. Les plus reconnues peuvent être membres de l'Association des Artistes de Russie (rus. *Professional'nyj Sojuz Xudozhnikov Rossii*) (« Professional'nyj Sojuz Hudozhnikov Rossii » s. d.). D'autres ont passé des diplômes dans des universités. Certaines revendiquent un apprentissage auprès d'une *masteritsa* renommée. Auparavant, toutes les jeunes filles apprenaient à broder dès leur plus jeune âge. Toutes n'étaient pas pour autant considérées comme d'excellentes brodeuses.

Depuis les années soviétiques et les changements consécutifs apportés au mode de vie traditionnel, les femmes travaillent souvent à l'extérieur de l'unité domestique. L'éducation des enfants est confiée aux écoles, longtemps aux internats. Ainsi, de nombreuses femmes nanaïes n'ont jamais appris à broder ; d'autres ont appris la broderie russe (point de croix, crochet, motifs russes) à l'école. Depuis plusieurs années maintenant, les jeunes filles (nanaïes ou non) ont la possibilité d'apprendre la broderie nanaïe dans leur village. L'apprentissage de la broderie se fait donc dans un lieu différent, en dehors du contexte familial. Ce glissement se reflète dans la place des femmes dans le système éducatif chez les Nanaïs : une bonne partie des femmes des villages sont employées dans les écoles, les centres culturels, les musées et l'administration.

En fonction de la brodeuse, l'apprentissage peut avoir aujourd'hui une double origine, familiale et extra-familiale. Nous verrons que cette origine est au centre de la légitimité et de la reconnaissance de la brodeuse. Les plus vieilles brodeuses sont souvent les plus reconnues et ont surtout commencé à broder une fois à la retraite. Les plus jeunes pratiquent la broderie dans leur métier et peuvent parfois en vivre.

Dans son recensement des brodeuses de la région, Kile rapporte les histoires personnelles de quelques-unes d'entre elles (A. S. Kile 2004). Elle-même raconte que son père était un chasseur et un pêcheur chanceux. Il était sculpteur sur bois et la nature lui fournissait le talent et la capacité de créer des motifs. Sa mère, qui s'occupait essentiellement du foyer, était considérée comme une *masteritsa* et une bonne brodeuse. Selon elle, les motifs naissaient dans l'esprit de sa mère et étaient transférés sur les matériaux pour créer des broderies étonnantes d'harmonie, de couleurs et de techniques. Cet « art » lui a été enseigné par sa mère (A. S. Kile 2004, 12). Par la légitimation d'un apprentissage familial et d'un foyer vivant selon les modes de vie dits « traditionnels », Kile justifie son travail de sauvegarde auprès des brodeuses de la région (A. S. Kile 2004, 13). Plusieurs des histoires qu'elle rapporte soulignent le caractère spirituel de la pratique des brodeuses.

A. A. Samar, née en 1918 et résidant à Komsomolsk-na-Amure, lui racontait :

> « Personne ne m'a réellement appris à broder ou à découper. Je faisais tout ce que maman faisait. Petit à petit, elle m'a tout enseigné. Comment j'ai commencé à savoir les découpages ? En été, assise sur l'herbe, à la cueillette en forêt, dans la barque sur la rivière, j'ai soigneusement tout examiné autour de moi, j'ai admiré la nature qui s'exposait devant moi. Je n'ai pas cherché à me rappeler quoi que ce soit. Mais à certains moments, dans ma tête, tout ce que je voyais se manifestait, et en prenant un *churujen* (un petit couteau utilisé pour les découpages) dans ma main, j'ai commencé à découper des ornements sans modèle, de mémoire. Les adultes s'étonnaient : « Comment se fait-il qu'elle découpe sans avoir d'abord créé de modèle ? Ce n'est pas sans raison. » Je ne savais pas moi-même, comment j'ai obtenu ça. Plus tard, il y a eu des petits ciseaux, qui ont rendu les découpages plus faciles. Dans mon travail, il y a beaucoup de motifs mythiques et de contes. Comme le reste, je ne les ai bien sûr jamais vus [les motifs]. Mais, en écoutant une légende ou un conte, je me représente ces images et les reflète dans mes découpages. Maintenant, c'est plus dur de travailler, les années se font sentir. Mais j'ai fait pas mal : mes travaux créatifs sont dans de nombreuses collections de musées en Russie et à l'étranger. Et je veux encore dire que je considère mon devoir d'enseigner et d'aider les jeunes dans la mise en valeur de notre art traditionnel » (A. S. Kile 2004, 71).

L. G. Kile, née en 1949, et résidant à Verxnij Nergen a appris auprès de sa mère. Plus tard, elle a enseigné la broderie à l'école. Elle fabrique désormais des objets brodés vendus au musée de Troistkoe pour les visiteurs. D'après Kile, elle crée ses propres motifs et brode « avec son âme »:

> « J'adore broder, créer des motifs. Parfois, même la nuit, je me réveille et commence à dessiner des motifs et à broder. J'enseigne cet art à mes enfants. Les filles du villages viennent chez moi » (A. S. Kile 2004, 101-2).

L. D. Bel'dy, née en 1947 et habitant à Troitskoe, a appris à broder auprès de sa mère *masteritsa*. Elle n'a recommencé à broder qu'à la retraite, comme nombre de brodeuses de cette génération, en lien avec l'engouement général pour l'art nanaï :

> « J'ai brodé pendant ces trois dernières années. Je brode trois objets : les manteaux pour enfants et pour hommes avec leur pantalon. J'essaye de créer mes motifs, en interprétant les traditionnels. J'aime beaucoup les broderies. Cette beauté, qui sort de tes doigts, qui rend heureux, qui soulève l'âme et te rend meilleur » (N. B. Kile 1983, 103-4).

Raissa Baranova Digor est une brodeuse très connue chez les Nanaïs. Elle est considérée comme une *masteritsa* et expose ses ouvrages en Russie et à l'étranger, en Allemagne ou en Chine. Lors de notre séjour en Chine en octobre 2015, R. B. Digor participait à une exposition à Raohe lors de laquelle ses vêtements étaient exposés. Elle a écrit un livre autobiographique dans lequel elle explique les origines de son art (Digor 2010) (Figure 53 et Figure 54). Dans ce livre, et lors de nos nombreuses rencontres[57], Raissa racontait son histoire personnelle toujours en lien avec l'histoire de ses parents, eux-mêmes porteurs de pratiques nanaïes traditionnelles. Son livre s'articule autour de plusieurs petites histoires de sa vie, dans lesquelles les pratiques chamaniques et le caractère spirituel de la broderie sont mis en valeur.

L'histoire intitulée « l'aiguille de l'enfance » raconte le début de l'apprentissage de R. B. Digor, à 5 ans, lorsqu'elle a commencé à tenir une aiguille. Née en 1941 à Kondon, elle fait partie d'une fratrie de huit enfants. Avant sa naissance, deux de ces enfants étaient décédés en bas-âge, avant d'atteindre trois ans, puis deux autres après sa naissance.

Elle raconte ensuite, en deux histoires différentes, « *Unkurje*- don de Dieu » et « mon enfance », qu'à sa naissance, ses parents la firent passer à travers la fenêtre afin de semer les mauvais esprits. Son oncle paternel, Aleksej Digor, était un chamane. Il accomplit alors un rite pour

[57] J'ai pris plusieurs cours de broderie avec R. B. Digor entre 2013 et 2015.

signifier que personne n'était né dans cette maison, et qu'elle était arrivée comme un paquet envoyé par Dieu. On la nomma donc *Unkurje*, qui voulait dire message, don (Digor 2010, 7 & 114-15). Elle raconte également que l'oncle et le demi-frère de son père étaient les derniers chamanes de Kondon. Après la mort d'Aleksej Digor, sa femme, Kzenia Ivanovna s'est mariée avec le demi-frère du père de Raissa, Ivan Vassilievitch, lui aussi chamane. À sa mort, Kzenia Ivanovna a confié le tambour chamanique de ses maris à Raissa Baranova pour le conserver. Mais le tambour effrayait ses enfants et sa sœur à cause des esprits qui s'y trouvaient. Alors, elle le donna au musée ethnographique de Komsomolsk-na-Amure. À la mort de son père, la figure de l'esprit-maître de la maison devait être transmise au frère de Raissa Baranova. À la mort de ce dernier, son fils, encore tout jeune, devait en hériter. Mais sa mère, une femme russe, refusa de le garder car l'esprit empêchait l'enfant de dormir. Alors, Raissa Baranova et Kzenia Ivanovna donnèrent la figure au musée de Kondon. Avant cela, elles accomplirent un rite pendant lequel elles expliquèrent à l'esprit qu'il n'y avait plus d'hommes dans la lignée du père et qu'elles ne pouvaient donc pas le garder. Elles couvrirent les yeux de la figure, la sortirent par la fenêtre[58] et le promenèrent sur un long chemin, à travers la forêt, le village, les berges de la rivière afin d'éviter que l'esprit ne retrouve le chemin de la maison (Digor 2010, 23-24).

Plus loin, Raissa Baranova parle de ses parents : son père était pêcheur et chasseur, comme tous les hommes de son époque. Les personnes âgées dans le village parlaient ainsi de sa grand-mère paternelle:

> « Ta grand-mère était une grande *masteritsa* avec des capacités chamaniques. Nous étions encore petits, mais nous l'entendions des adultes. Elle fabriquait différentes affaires : des vêtements, des produits en écorce, et les gens étaient surpris par sa maîtrise. Il y avait des rumeurs, que peut-être des *seven* l'aidaient, pendant qu'elle dormait. Ses instruments, soi-disant, faisaient du bruit dans la boîte en écorce : '*Kutjer-kotar, Kutjer-kotar'*. Les femmes avaient peur de ta grand-mère. Vrai ou faux - nous ne le savons pas. Apparemment, Unkurje, son savoir-faire t'a été transmis » (Digor 2010, 119).

Cette ascendance voulue comme chamanique se retrouve également du côté maternel :

> « J'avais presque cinq ans. Mon frère commençait juste à marcher. Il était plus jeune que moi de trois ans. Je me souviens que mon père était à la chasse hivernale. De temps en temps, des crises de convulsion se répétaient chez ma mère. La crise commençait toujours de la même manière. Elle avait un très fort mal de tête et gémissait. Je la suivais

[58] Sortir une personne ou une figure d'esprit par la fenêtre est une façon assez répandue de faire perdre la route aux esprits néfastes afin qu'ils ne retrouvent pas le chemin de la maison.

prudemment. Puis, elle tombait par terre et, en se roulant sur le sol, elle chantait, comme un chamane. Un jour, mon frère a pleuré de peur, je me suis dirigée vers lui. Maman m'a saisi par la jambe et m'a trainé sur le sol, tout en continuant à chanter. J'ai pleuré fort et lui demandais de me lâcher. Elle n'entendait pas » (Digor 2010, 148).

Ces crises ont d'ailleurs nécessité l'intervention d'un chamane :

« Maman souffrait de cette maladie inconnue. À ce moment-là, elle tombait par terre et chantait des chants chamaniques.

- Elle souffre de la maladie chamanique. Les esprits la tourmentent, la forcent à devenir chamane. Je ne peux pas la guérir, je suis du même clan qu'elle. C'est une maladie difficile. Visiblement, elle va en mourir, dit Digor Aleksej, le chamane de notre clan.

Et donc, mon père ramena du village Jekon' sur son traîneau un chamane d'un autre clan. Ce chamane fit un double de maman en paille. Cet épouvantail – *Jeuni* - fut attaché avec une longue ceinture de cuir de peau d'élan.

Le soir vint beaucoup de monde dans notre maison. Tous étaient intéressés par la façon dont chamaniserait le chamane. On assit maman près du chamane sur la peau d'élan.

Tous ceux qui le souhaitaient vinrent danser en cercle la danse rituelle avec le tambour et la ceinture chamanique. Ensuite le chamane se leva, et il commença à chanter doucement, en secouant légèrement la ceinture et en effleurant à peine le tambour.

- Tenez bien fort la ceinture. Si le double-*Jeuni* saute par la porte dans la rue, la femme ne vivra pas, dit le chamane en ordonnant de tenir la longue ceinture à dix hommes forts. On éteignit la lampe. Tout devint sombre. Les gens, en retenant leur souffle, écoutaient le chamane. Il chantait de plus en plus fort, la ceinture chamanique était secouée, le tambour chamanique grondait comme une alarme.

Soudain, dans la pénombre le double de maman en paille commença à sauter. De l'épouvantail s'envolaient des étincelles de feu, c'est pourquoi dans le noir les contours devinrent bien visibles. C'était terrible !

- Tenez la ceinture ! criait le chamane, quand l'épouvantail commença à bouger d'avant en arrière. Dix *Mergen* [héros de contes nanaïs] le retenaient à peine.

La porte s'ouvrit avec fracas. Les autres femmes et moi criâmes de peur. *Jeuni* trainait vers la porte les hommes, qui étaient déjà à terre, les pieds plantés pour tenir solidement la ceinture. Le chamane chamanisait encore frénétiquement. Soudain, j'entendis le cri terrible

de ma mère, qui s'arrêta ensuite soudainement. *Jeuni* avait presque traîné les hommes à la porte.

- Ne laissez pas *Jeuni* s'envoler ! En arrière ! Traînez-la en arrière ! criait le chamane. Les *Mergen* la traînèrent tout juste et fermèrent la porte à clef.

De peur, presque sans mémoire, je m'enroulai dans une couverture en coton, et vraisemblablement, m'endormis. Toute trempée de sueur, je me réveillai et vis : la lampe brûlait, le chamane était assis, fumait la pipe, et les femmes préparaient le thé.

- Où est maman ? Demandai-je en chuchotant à mon père.

- Elle dort. Ne la dérange pas.

- Et papa, où est l'épouvantail-*Jeuni* ?

- Silence, tais-toi.

Je me rendormis à nouveau. Tout le jour suivant maman dormit. Elle dormit trois jours entiers.

- J'ai vaincu les *seven* qui tourmentaient cette femme, lui barraient le chemin de la vie. Elle est maintenant en bonne santé et aura d'autres enfants, dit le chamane en adieu à mon père.

Depuis ce temps, maman ne fut plus malade. Elle eut d'autres enfants, elle vieillit. Et un jour, à 76 ans de vie, sans être malade, elle s'endormit calmement, et ne revint plus » (Digor 2010, 150).

Dans cette histoire, Raissa Baranova décrit une séance thérapeutique assez répandue chez les Nanaïs. Sa mère est malade et guérie par un chamane. Pour faire cela, le chamane place les esprits qui la tourmentent dans un autre support, qu'il détruira sans doute. Cette technique est employée pour de nombreuses maladies et de telles séances sont décrites dès le XIX^{e} siècle (Shirokogorov 1935; Šimkevič 1896; Šternberg 1933; Diószegi 1998). Mais Raissa Baranova laisse entendre dès le début de son conte que cette maladie est liée au caractère chamanique de sa mère. Ceci est renforcé par la présence de dix Mergen, héros épiques nanaïs censés combattre les esprits néfastes. Sa propre hérédité s'en trouve de cette manière renforcée et son talent trouve sa source dans les capacités voulues comme chamaniques de sa mère et de sa grand-mère.

Certaines compétences habituellement propres aux chamanes se retrouvent chez R. B. Digor. En visite dans sa belle-famille, elle vit en rêve une femme qui n'avait pas été enterrée et hantait cet endroit. Cette compétence est habituellement réservée aux chamanes et démontre le lien de Raissa avec le monde des esprits (Digor 2010, 13-14). Il y a plusieurs années, son fils a eu un

grave accident de voiture. D'après Raissa Baranova, il est resté toute la nuit bloqué dans la voiture accidentée. Cette nuit-là, Raissa aurait rêvé de l'accident et se serait réveillée en chantant. Elle voit également en rêve les motifs et l'agencement de ces derniers avant de les broder [informations recueillies auprès de Raissa Baranova].

Figure 53: Couverture du livre édité par R. B. Digor (Digor 2010)

Le rêve, des esprits chamaniques et un héritage de savoir-faire viennent ainsi former l'histoire de Raissa Baranova Digor en tant que brodeuse. Bien sûr, le contexte de recueil de ces données est à prendre en compte, dans un livre légitimant et consacrant sa pratique, et dans des rencontres avec une anthropologue étrangère interrogeant les broderies nanaïes. Cependant, dans ces récits, le conte se mêle parfois aux souvenirs, notamment dans la présence du héros épique Mergen, d'ours et autres esprits chamaniques. La justification de la place de la brodeuse prend une dimension magique, inscrite dans des pratiques pensées comme traditionnelles (pêche, chasse, chamanisme, broderie…). On y voit alors le déplacement des motifs habituellement trouvés dans les histoires de chamanes : en l'absence de chamanes, les histoires avec ces relations se déplacent sur la brodeuse.

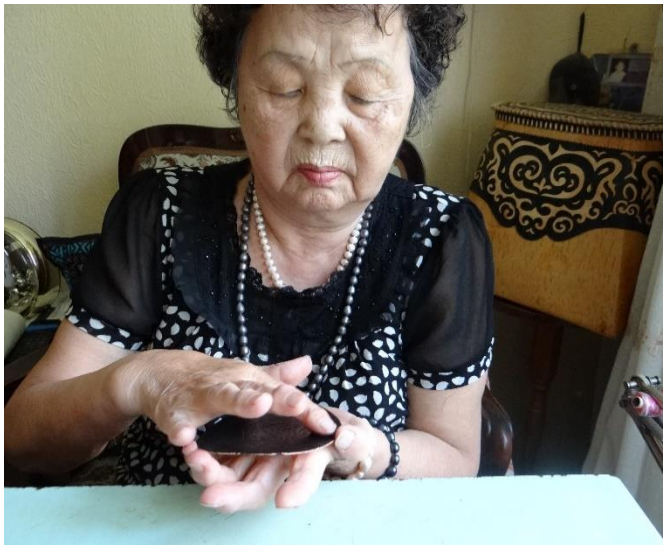


Figure 54: La brodeuse R. B. Digor [Photo A. Dalles, Khabarovsk, Avril 2014].

K. A. Bel'dy est une vieille brodeuse de Najhin, considérée comme une masteritsa, âgée de 84 ans en juin 2014 (Figure 55). Selon ses dires, tout le monde brodait chez elle mais deux de ses tantes paternelles étaient particulièrement bonnes brodeuses. Elle a appris auprès de sa mère et de ses tantes et a gardé une robe de chacune de ces femmes en héritage à

leur enterrement (Figure 56). Elle ne connaît pas elle-même la signification des motifs mais reproduit ce qui lui a été enseigné.

Figure 55: K. A. Bel'dy, brodeuse de Najhin [Photo A. Dalles, Troistkoe, Juin 2014].

Figure 56: Robes fabriquées par les tantes paternelles de K. A. Bel'dy et conservées en héritage [Photo A. Dalles, Najhin, Juin 2014].

Z. N. Bel'dy est une autre brodeuse nanaïe renommée. Elle est mariée à Konstantin Maktovitch Bel'dy, un poète nanaï très connu, dont les 80 ans ont été fêtés à plusieurs reprises en 2014, pendant trois jours à Troistkoe en juin 2014 et à la bibliothèque de Khabarovsk en novembre de cette même année. Elle connaît la signification de tous les motifs qu'elle brode, et agrémente ses explications de contes et de légendes. Tous les motifs qu'elle brode ont pour elle une signification symbolique. Ainsi, les couleurs sur le tapis mural ci-dessous font référence au soleil, en jaune, au feu, en rouge, et à la rivière et au ciel, en bleu. Le noir est également là en tant que protection. Elle aurait brodé ce tapis en un an, en brodant jour et nuit.

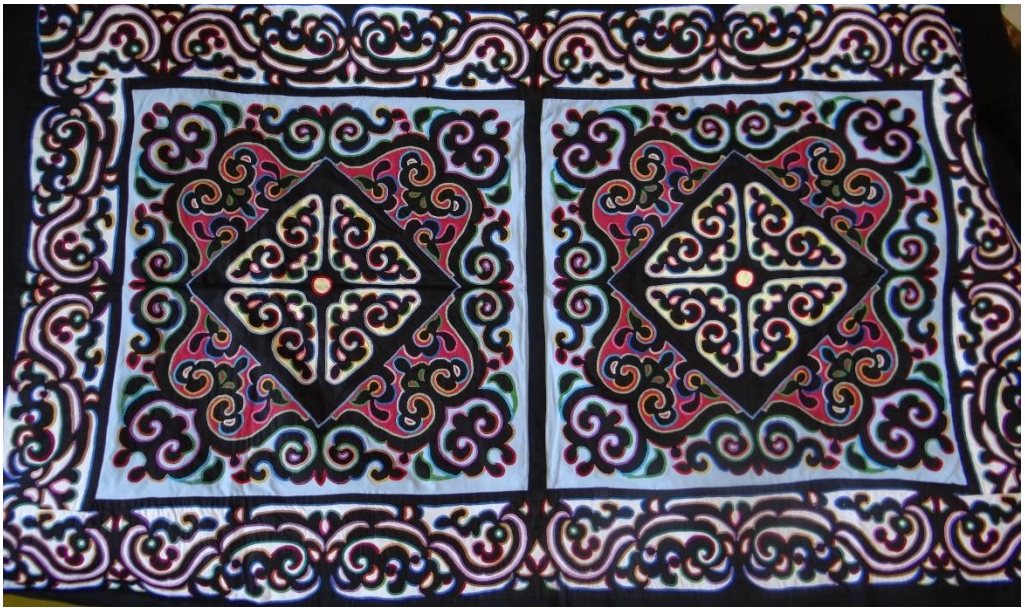


Figure 57: Tapis mural brodé par Z. N. Bel'dy [Photo A. Dalles, Troistkoe, Juin 2014].

Le caractère compulsif de la broderie s'étend à toutes ses broderies : elle dort en rêvant de ce qu'elle va broder. Elle se réveille soudainement, brode pendant deux ou trois heures puis se rendort. Pour elle, ce travail demande beaucoup de réflexion : quels matériaux utiliser, quelles couleurs, les motifs et leur agencement. Tout cela a pour elle une origine sacrée qui vient de la nature.

Sa naissance est également entourée d'une certaine aura :

> « Comme moi [les âmes qui ont la forme d'oiseaux], par exemple ! Je suis aussi née chamane. Il y avait des chamanes par la lignée maternelle du clan. Deux frères à moi sont morts en sept ans. Ils naissaient et ils mourraient. Deux frères sont morts. Ma mère disait « mais qu'est-ce que je dois faire pour ça ? » Elle voulait quand même des enfants. Elle n'arrivait pas à avoir d'enfants alors ils sont partis voir un chamane qui leur a dit qu'elle serait bientôt enceinte. Une fille naîtrait. Elle aurait les yeux marrons- j'ai les yeux marrons.

La peau claire… j'ai la peau claire. La peau blanche. Et les cheveux, il dit, ne seraient pas noirs mais cuivrés. Les cheveux longs, en dessous des épaules. Et maman raconte qu'elle est tombée enceinte aussitôt et je suis née dehors, le 3 mars. Sur la neige, trois jours comme ça, ma mère était dehors. Et quand je suis née, pendant qu'ils coupaient le cordon, je ne faisais aucun bruit parce qu'il faisait froid et c'était le matin tôt. Ensuite on a bu et on est rentré à la maison. [...] Voilà, c'était fini, la fille était née, c'était le printemps.

Il y a une pierre et il y a des *seven* qui volent au-dessus de cette pierre, sur les villes, dans l'autre monde, le monde du soleil. Il y a un trou [dans la pierre] par où les chamanes sortent. Les scientifiques ont trouvé maintenant [ce trou] et les chamanes sont toujours des chamanes. Ils volaient partout partout au-dessus du monde et à nouveau ils volaient, ils volaient à travers cette ouverture. Le monde des chamanes était très intéressant.

Et grand-père dit un jour « Viens, je t'emmène voir cette pierre ». En bas de ce caillou, il y avait un trou et ma mère devait me passer, enveloppée, à travers. Maman devait me passer à travers sinon l'enfant ne pourra vivre et mourra pas longtemps après. […] c'était une pierre chamanique. […] Il [le grand père] disait « Elle vivra longtemps ». Et j'ai 79 ans !

[…] J'ai raconté un épisode de ma vie. Et après, il [le chamane] a chamanisé, quand il est venu chez moi après et il a chamanisé. Et il a dit [à sa mère] que si ta fille était née dans les temps anciens, elle serait une grande chamane de l'Amour. Je savais quand les anciens allaient mourir, quand j'étais petite, qui tomberait malade, les esprits… Je savais tout. Je ne marchais pas sur la terre dans mon sommeil, je volais. Je volais tout [partout].

[…] Un jour, dans le *Ul'chskij rajon*, j'ai vaincu un mauvais esprit *amban*, qui m'attaquait constamment dans mon enfance. Et je l'ai vaincu. De chat, il s'est transformé en homme. […] En rêve, on peut vaincre tout ça [mener les combats]. Mais maintenant, je ne pratique plus rien, je ne fais plus rien. […] Non, je ne voulais pas devenir chamane » [Zinajda Nikolaevna Bel'dy, novembre 2013]

L'histoire personnelle de Z. N. Bel'dy reflète elle aussi les origines voulues comme chamaniques de la brodeuse. Comme Raissa Baranova, elle doit passer à travers quelque chose pour survivre. Pour elle, c'est un trou dans une roche, pour Raissa, c'est une fenêtre. Passer à travers une ouverture, un trou, est souvent lié au passage dans le monde des esprits : on passe dans un trou dans le sol pour aller au monde des morts par exemple. Dans le cas de ces deux brodeuses, que ce passage symbolise le lien entre ces femmes et les esprits, ou au contraire, la volonté de faire perdre le chemin aux esprits qui les pourchassent, la présence de ce thème renforce la nature spirituelle de ces brodeuses.

N. M. Digor est née en 1973 et réside à Kondon (Figure 58). Elle dirige l'ensemble[59] de danse *Kjeku*. Elle a appris à broder auprès de J. Samar, et de L. F. Samar, deux *masteritsy* nanaïes. D'après elle, ses ouvrages ne sont pas traditionnels. Elle crée des sacs, des pochettes et des bijoux en peaux de poissons et mélange des techniques habituellement réservées aux tissus et au traitement des peaux de poissons. Bien que Natasha expose clairement qu'elle ne pratique pas le chamanisme, elle mentionne les trois frères chamanes de son clan. Elle fait partie du même clan que Raissa B. Digor, et elles se disent parentes [informations recueillies à Kondon en novembre 2014].

Figure 58: N. M. Digor, brodeuse de Kondon, en tenue de mariée nanaïe [Photo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014].

L. F. Samar, également de Kondon, née en 1954, dirige l'ensemble *Gjerin*, qui expose ses vêtements (Figure 59). Elle a appris à broder auprès de sa mère, elle-même *masteritsa*, membre de l'Association des Artistes de Russie. Comme la majorité des brodeuses de son âge, elle n'a commencé à broder extensivement qu'à la retraite. Elle donne des cours aux jeunes et aux adultes du village [informations recueillies en novembre 2014].

Figure 59: L'ensemble Gjerin *de L. F. Samar de Kondon [Photo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014].*

Julia Samar est née en 1938 et habite à Komsomolsk-na-Amure (Figure 60). Elle est à la retraite depuis plusieurs années et souffre d'une maladie des yeux qui l'empêche de broder. Elle a appris à broder avec sa mère mais n'a commencé à broder beaucoup qu'à la retraite. Elle raconte ne pas savoir comment elle se souvenait des techniques et motifs, que c'était intuitif. Il lui fallait

[59] Les *ensembles* nanaïs sont issus de la pratique des *ensembles* soviétiques (Frolova-Walker 1998; Blanchier 2015). On trouve des images des premiers *ensembles* oultches par exemple dès les années 1930

en tous cas broder en grande quantité, de manière compulsive [informations recueillies à Komsomolsk-na-Amure en avril 2015].

Figure 60: La brodeuse J. Samar [Photo A. Dalles, Komsomolsk-na-Amure, Avril 2015].

N. N. Samar tient aussi ses connaissances de sa mère, et a hérité d'elle un tapis mural (Figure 61). Elle a également appris avec J. Samar. Elle a commencé à broder à nouveau après sa retraite. Elle souligne également le caractère compulsif de sa broderie : reproduire le tapis mural de sa mère lui aurait pris treize mois, en brodant nuit et jour. Lors de notre rencontre, elle ne pouvait plus broder à cause d'une opération récente du cœur [informations recueillies à Komsomolsk-na-Amure en Avril 2015].

Figure 61: La brodeuse N. N. Samar [Photo A. Dalles, Komsomolsk-na-Amure, Avril 2015].

S. N. Onenko, qui travaillait en 2011 et 2013 au musée régional de Sikachi Alyan, est une brodeuse. Elle brode des objets et vêtements dans le cadre du musée. Elle enseigne aussi informellement à une jeune fille qui travaille au musée, Viktoria. Elle a appris à broder avec sa mère, qui a elle-même appris de sa mère, *masteritsa* reconnue dans les années 1930 [informations recueillies à Sikachi Alyan en novembre 2013].

L. N. Khodzher, née en 1970 et résidant à Verxnij Nergen, raconte également sa broderie :

> « J'ai appris à broder à l'école, avec Onenko Anna Denisovna [*masteritsa*]. J'étais tellement enthousiaste que je courais chez elle. Je brode avec beaucoup de plaisir. Malheureusement, je dois travailler pour vivre. Mais je trouve la possibilité de broder pour mon âme. La broderie réchauffe mon âme. Je ne crée pas

> les motifs et les ornements. Mais si pour quelque raison le motif ou l'ornement ne me plaît pas, je prends la liberté de faire des changements » (A. S. Kile 2004, 102).

Ces histoires de vie racontent comment on devient une brodeuse chez les Nanaïs. Au travers de ces histoires personnelles, l'apprentissage semble prendre une dimension d'héritage lorsqu'il est lié au contexte familial. La double source de ce savoir-faire, familial et auprès d'autres brodeuses, prend alors des formes plus ou moins spirituelles, compulsives et légitimes en fonction de son origine. Ainsi, les brodeuses ayant appris à broder auprès de leur famille (mère, tantes…) tendent à souligner le caractère spirituel de leur pratique : apparition des motifs en rêve, un besoin de broder qui empêche de dormir jusqu'à ce que l'objet soit créé. Le rêve est considéré chez les Nanaïs comme le lieu de rencontre des esprits claniques et des hommes. Toutes les personnes d'un même clan ont accès à un monde onirique commun. Les brodeuses ne mentionnent pas d'esprits dans la conception des motifs. Cependant, en considérant la source de leur talent et le rôle protecteur des motifs, ainsi que la place du rêve chez les Nanaïs, la broderie revêt un caractère symbolique, presque chamanique, indéniable dans les discours.

Les histoires de vie associées à des brodeuses semblent être des créations récentes. Dans les sources ethnographiques, on ne les trouve que depuis les années 1970, dans les données de Smoljak ou de Gaer. Avant cela, on trouve beaucoup d'informations sur les broderies et les techniques, mais très peu sur les brodeuses. Peut-être est-ce dû au fait que la majorité des ethnographes avant les années 1970 étaient des hommes, pour qui il était alors plus compliqué d'avoir accès à ces données. Cela dit, les histoires de vie sont désormais mises en avant dans le contexte muséal. Elles accompagnent les objets brodés exposés. Leur absence dans les données plus anciennes ainsi que dans les collections des musées avant les années 1970 tend à prouver qu'il s'agit de créations récentes. Alors que les chamanes disparaissent, leurs histoires de vie disparaissent avec eux. Construites sur des modèles identiques, on peut y reconnaître certains motifs présents dans les récits des brodeuses : héritage familial, visions oniriques, enfance entourée de maladie, besoin compulsif de broder… Sur le terrain, le lien entre le chamane et la brodeuse n'est pas fait : la brodeuse n'est pas considérée comme une chamane. Cependant, l'apparition des histoires de vie des brodeuses dans le contexte de la disparition des chamanes peut laisser entrevoir la reprise par les brodeuses à leur compte des motifs spirituels qui entourent les récits de vie des chamanes.

La légitimation d'un apprentissage familial passe donc par la valeur symbolique de la broderie. Dans ces discours, celle-ci est liée à une inscription de la famille dans des pratiques dites « traditionnelles » par les brodeuses : intervention de chamanes, naissances entourées de

mystère, mortalités infantiles, lignée chamanique maternelle ou paternelle. De ce fait, l'héritage et sa légitimation en devient presque indéniable de par son lien au monde spirituel. Dans ces interprétations personnelles de la pratique, la dimension spirituelle de la pratique de la brodeuse semble même renforcée par la place prépondérante de la maladie chez ces femmes, maladies qui les empêchent de broder. J. Samar souffrait d'une dégénérescence des yeux qui la rendait petit à petit aveugle ; N. N. Samar souffrait de maladies cardiaques ; Z. N. Bel'dy souffrait des yeux et de fatigue ; K. Bel'dy devenait trop fatiguée également. Au vu du caractère compulsif que revêt par moment leur pratique, ces brodeuses apparaissent dans leurs discours comme doublement souffrantes : malades physiquement et incapables de se soumettre au besoin de broder.

Le lien avec le monde des esprits se retrouve également dans certaines croyances entourant les femmes et les brodeuses. Plusieurs de mes informatrices ont souligné qu'en mettant beaucoup de boucles d'oreilles dans la tombe d'une femme, on pouvait espérer qu'elle devienne une bonne *masteritsa* dans sa prochaine vie, soulignant encore une fois le caractère héréditaire de ce talent[60]. De même, une bonne brodeuse dans cette vie s'assurait une vie riche dans l'au-delà. Une jeune mariée au trousseau garni de vêtements brodés s'assurait une vie agréable dans l'au-delà. Aujourd'hui, malgré la disparition des rites anciens de mariage et l'absence de trousseau (souvent), les brodeuses continuent de noter l'impact de leur pratique sur la qualité de leur vie posthume. Une brodeuse évenk me racontait même qu'une jeune fille qui pouvait enfiler le fil sur l'aiguille en une fois serait sans doute chamane.

En outre, les femmes ayant appris à broder plus tard auprès de *masteritsy* et à l'extérieur de la maison tendent à souligner et à revendiquer la légitimité de ces dernières qui vont mettre en avant leur héritage. La légitimité de cet héritage spirituel est indéniable pour les Nanaïs de par son inscription dans un mode de vie pensé comme « traditionnel » par les brodeuses. Elle se retrouve transférée par association aux jeunes brodeuses. La sanction de ces apprentissages par des diplômes délivrés par les écoles, les centres ou les universités permettent d'inscrire la pratique dans une double chaîne de transfert des connaissances : la voie pensée comme « ancienne », auprès d'anciens, et la voie pensée comme « nouvelle », dans un établissement scolaire.

[60] Je n'ai pas obtenu d'explications concernant le lien entre les boucles d'oreille et le talent de brodeuse. En étant physiquement ornée de bijoux qui transpercent sa peau, peut être que ces boucles et le corps de la brodeuse agissent-ils à l'image du tissu et de l'aiguille.

Dans son étude des couturières des campagnes françaises dans la première moitié du XX^{e} siècle, Y. Verdier note une adaptation similaire des nouvelles sources d'apprentissage de la couture. Les jeunes filles, qui apprenaient désormais à coudre et à broder à l'école, emportaient leurs devoirs de couture (des lettres à broder sur le canevas par exemple) aux prés, là où traditionnellement, elles apprenaient à tricoter avec leurs grands-parents tout en gardant les vaches. Lié très clairement à la valeur morale de la couture pour les jeunes filles telle qu'elle était pensée par l'école en France à l'époque, le nouvel apprentissage inscrit ainsi de nouveaux ouvrages et techniques dans un contexte ancien d'apprentissage (Verdier 1979, 177-79). L'opposition entre le caractère formel et informel des savoirs et des contextes de transmission, souvent liée à une hiérarchie entre les instances qui dispensent les enseignements (famille, école, université…) a également été soulignée par D. Chevallier dans un ouvrage consacré à l'anthropologie des techniques. La légitimité des pratiques et des savoir-faire est alors étroitement liée à cette hiérarchie changeante au fil du temps dans une même société et qui varie d'une société à une autre (Chevallier et Chiva 1991). L'apprentissage en lui-même s'étend alors au-delà de la simple technique et revêt un caractère qui fait sens dans une société donnée :

> « La transmission ne se limite donc pas, loin s'en faut, à un ensemble de connaissances efficaces comme les procédures strictement nécessaires à l'exécution d'une tâche donnée. […] l'apprentissage transmet tout ensemble savoirs efficaces, sens et identité » (Chevallier et Chiva 1991, 5-6).

La transmission des techniques de broderies nanaïes, qu'elle se fasse en famille ou à l'école, porte en elle les représentations liées aux techniques et à la pratique. C'est ainsi qu'une jeune brodeuse peut bénéficier par association de la légitimité reconnue d'une ancienne brodeuse, légitimité qui est désormais aussi sanctionnée par de nouvelles instances administratives (universités, écoles, musées, etc.) :

> « Transmettre un métier repose donc sur un ensemble de prescriptions sociales, et tout d'abord sur les modalités d'appropriation sociale des savoirs » (Chevallier et Chiva 1991, 6).

Pour de nombreux auteurs, la gestualité quotidienne constitue un marqueur d'identité culturelle et la transmission de ce marqueur est culturellement déterminée (Bril 1991, 61). Pour Lemonnier, les techniques, qu'elles soient fonctionnelles ou esthétiques, permettent de créer des objets symboliquement chargés et liés à des identités sociales d'une culture donnée, lisibles volontairement ou non (Lemonnier 1992). Ainsi, pour lui, pour comprendre l'objet et les

techniques qui l'entourent, il est nécessaire de s'intéresser à la fonctionnalité de celui-ci, au registre symbolique auquel il fait référence mais aussi à qui cet objet s'adresse (Lemonnier 1992). Dans cette perspective, la question de la légitimité des brodeuses nanaïes devient étroitement liée à la lisibilité de la pratique qui doit aujourd'hui être accessible aussi bien pour les Nanaïs que pour des groupes extérieurs, d'où l'importance d'une double transmission chez les plus jeunes brodeuses. Néanmoins, comme Lemonnier le souligne, ce dernier point ne doit pas pour autant effacer la dimension esthétique d'un objet (Lemonnier 1992), qui nous semble particulièrement prégnante dans le cadre des broderies nanaïes. Le « beau » est souvent utilisé pour légitimer l'utilisation de couleurs vives, de nouveaux matériaux etc.

Dans plusieurs contes, l'héroïne utilise son nécessaire de couture pour vaincre ses ennemis. Dans un conte nivkh, la femme, à la recherche de son mari, tue un serpent en lui cousant les yeux, et un lézard en lui lançant son dé à coudre (Naguishkine 1983, 44). Delaby et Beffa reprennent un conte nivkh transcrit par Krejnovič, dans lequel l'importance de l'épouse en tant que brodeuse est mise en avant (Beffa et Delaby 1998, 136-37) :

> « Un jour, la femme, changée en coucou, vola vers sa demeure, se percha à la cime d'un arbre et se mit à chanter : « Qui te brodera maintenant des manchettes ? Qui te coudra des habits bien comme il faut ? » Et le coucou remuait la queue tout en chantant.
>
> L'homme pensa alors : « Pourquoi donc ai-je tué ma femme, pourquoi l'ai-je perdue inutilement ? Oh, quel malheur ! » »

Delaby et Beffa analysent également les termes nivkhs, qui signifient aussi bien « broder » que « faire des enchantements », pour justifier que les broderies protégeront le porteur des esprits néfastes (Beffa et Delaby 1998, 137).

La place de la brodeuse dans la littérature orale est liée au monde spirituel et à des capacités hors-normes fournies par ce savoir-faire particulier. Ainsi, lorsque les brodeuses font appel à ce registre mythique pour décrire leur pratique, elles ne font que perpétuer les représentations entourant les brodeuses. Cependant, ces références sont désormais intégrées aux histoires de vie de ces femmes et elles deviennent les héroïnes de leur propre conte. La légitimité de la brodeuse est reconnue, elle reste une enchanteresse comme dans les contes anciens. Ceci est renforcé ensuite par la double chaîne de transmission. D'une part, l'héritage familial inscrit la pratique dans un mode de transmission et des techniques anciennes. D'autre part, les diplômes sanctionnent des savoir-faire selon les moyens modernes et russes (école, université, musée) de reconnaissance.

***

Les discours et données concernant les brodeuses soulignent le caractère spirituel, compulsif, et hérité du savoir-faire. La pratique de la broderie est liée à la pratique de protections domestiques dans les représentations collectives retrouvées dans les contes mais également dans l'interprétation des motifs. Elle est aussi désormais liée aux histoires personnelles des brodeuses, qui inscrivent la perception de leur talent dans un mode de vie nanaï pensé comme « traditionnel ». Leur pratique devient alors légitime et leur savoir-faire indéniable lorsque leur origine est liée au monde des esprits et à l'héritage familial.

4.3 La brodeuse vectrice de mémoire : souci de sauvegarde et recensement.

À la suite de la politique soviétique[61], les histoires de vie sont désormais étroitement liées à la culture muséale, qui transforme les brodeuses en artistes. Dans ce contexte, la notion de sauvegarde devient centrale et l'exposition des objets brodés les figent dans le temps comme marque d'identité nanaïe. Cela donne lieu à de nombreux évènements dans lesquels la brodeuse devient personnellement impliquée puisque la valeur de son ouvrage sera aussi déterminée par son histoire personnelle.

L'association avec un mode de vie dit « traditionnel » est au cœur des discours des brodeuses. Celles-ci revendiquent toutes un souci de sauvegarde d'une culture pensée comme perdue. Z. N. Bel'dy, brodeuse de Troistkoe, soulignait plusieurs fois la place de ses ouvrages dans la sauvegarde d'un art véritable, authentique, car elle connaissait bien les motifs. Ses robes sont dans de nombreux musées, ce qui contribue, pour elle, à la mise en mémoire de la culture. Ce dernier point est d'autant plus intéressant que ce sont justement les musées qui permettent aujourd'hui aux brodeuses d'être rémunérées pour leurs broderies. Plusieurs d'entre elles soulignaient l'importance de leur nom dans les travaux concernant les brodeuses, car, au-delà de l'objet, il y a le savoir-faire. La légitimité revendiquée et reconnue, ou non, est au centre

[61] Pendant les années soviétiques, définir l'art et l'artiste a fait l'objet de politiques strictes et changeantes pour refléter le pouvoir en place. L'art et l'artiste, sous toutes leurs formes, ont pu servir d'outils de propagande et contribuer à trouver un style distinctif de l'art soviétique (Pinchon-Bonin 2008; Trankvillitskaïa 2016; Damiens 2017; Frolova-Walker 1998; Blanchier 2015). La mise en scène des populations autochtones a aussi pu répondre à diverses volontés : celle de dénoncer le colonialisme impérial et la bourgeoisie, d'encenser le révolutionnaire, de faire le portrait d'une population disparaissante, notamment dans la filmographie (Damiens 2017) ou la littérature (Slezkine 1994, 292- 97) de cette époque. Cette mise en scène a aussi pu répondre à la volonté d'uniformiser les formes de visibilité des « nationalités », comme l'ont montré les études sur la danse et la musique pendant ces années (Frolova-Walker 1998; Blanchier 2015).

d'une sorte de compétition entre brodeuses. Toutes soulignaient en tous cas la présence de leurs confections dans les musées comme une autre forme de légitimation : le musée reconnaissant la valeur de mémoire des objets validait implicitement leur savoir-faire. Certaines brodeuses, comme S. N. Onenko ou Viktoria de Sikachi Alyan, dont le savoir-faire n'est pas à remettre en question, disaient n'être qu'amatrices car leurs productions ne se trouvaient pas dans des musées. La question de la rémunération n'est pas taboue. Au contraire, plus l'article a été vendu cher, plus les brodeuses le mentionnent.

Je parlerai dans cette partie de la façon dont la brodeuse est désormais considérée comme une artiste, et comment elle perçoit son rôle dans le contexte muséal. Nous pourrons ainsi nous interroger sur le lien entre la place nouvelle de la brodeuse et la notion de tradition.

Le lien entre sauvegarde et culture muséale semble prégnant dans l'essor des expositions et concours entourant les arts autochtones depuis les années 1990. Dans son recensement des *masteritsy* de la région, Kile note aussi les expositions auxquelles ces brodeuses ont participé, et pour la plupart, gagné des prix (A. S. Kile 2004, 53-73). On peut diviser en trois les catégories de ces expositions :

- Les arts autochtones, avec une dimension ethnographique : les objets et leur utilité y sont mis en valeur : « Exposition des cultures des peuples du nord » (Khabarovsk 1934), « Les meilleures œuvres des artistes périphériques » (Moscou 1943), « Exposition de toutes les Unions – concours des arts et de l'artisanat des artistes amateurs et maîtres des créations autochtones » (Moscou 1970), « Exposition des costumes autochtones » (dans le cadre d'un festival inter-peuple, Moscou 1988),

- Les arts locaux, associés à la région : « Créativité des peuples de l'Extrême-Orient » (Khabarovsk, 1941), « Arts appliqués décoratifs. Exposition des œuvres des maîtres amateurs d'Extrême-Orient » (Khabarovsk, 1970), « L'Extrême-Orient soviétique » (Ulan Udje 1969), « Les maîtres du Priamor'ye » (Moscou, 1973), « Les maîtres autochtones du Primorye » (St Pétersbourg, 1981)

- Les Arts dits Nanaïs : ils sont souvent liés à la technique plutôt qu'à l'objet, et ont fait leur apparition plus récemment: « La technique du patchwork dans les cultures des peuples du Bas Amour » (Komsomolsk-na-Amure et Khabarovsk, 2003), « Arts nanaïs » (Japon, 1996), « Art traditionnel et contemporain des populations autochtones du Priamor'ye, 1970-1990 » (Khabarovsk, 2000), « Les couleurs de la terre de Dersu » (Komsomolsk-na-Amure, 2004), « Les visages de l'espoir et de l'harmonie » (exposition inter-peuple, Khabarovsk, 1998), « La

deuxième biennale inter-peuple des arts visuels » (Vladivostok, 2000), « Le pays des Trois Soleils » (exposition personnelle, Troitskoïe 1995, Komsomolsk-na-Amure, 2000), « Les métiers de la terre de Dersu » (concours annuel depuis 2004, Khabarovsk), « Le fil vivant du temps » (annuel depuis 2008, Khabarovsk).

La dernière catégorie est plus récente, mais n'a en aucune façon remplacé les deux autres. Cependant, elle reflète l'intérêt public récent (depuis les années 1990) pour les techniques en plus des objets. Ces évènements contribuent à la légitimité des brodeuses à leurs yeux ainsi que pour les Nanaïs en général. Cependant, ce souci de reconnaissance contient également des éléments de compétition et c'est là que la maîtrise de la technique prend toute son importance.

Dans l'objectif d'inscrire la brodeuse dans l'art dit « traditionnel », la personne, sa lignée et son histoire personnelle deviennent constitutifs de l'objet. Ainsi, Kile a procédé à un recensement pensé comme exhaustif des brodeuses *masteritsa* reconnues chez les Nanaïs depuis les années 1920. Dans le tableau ci-dessous, les informations présentées sont complétées par mes données de terrain récoltées entre 2011 et 2015. Le savoir-faire particulier de chaque brodeuse ainsi que l'apprentissage familial ou extra-familial, tel qu'il transparaît dans les données de Kile et les miennes, sont notés afin de faire ressortir la place de ces particularités personnelles.

Noms	Années	Lieux	Transmission	Talents
Aktanka Majla Egorovna	1892 (1893)-1970 ?	Kondon → Najhin et Sikachi Alyan	Familiale	Broderies sur tissu et travail des écorces[62]. Parmi les premiers membres de l'Association des Artistes de L'Union Soviétique ; élue au conseil en 1944.
Aktanka Munje		Sikachi Alyan	Familiale	
Bel'dy Dadoka		Dzhari	Familiale	Découpage et appliques.
Bel'dy Jangoki	1859-1949	Tolgon → Najhin	Familiale	Broderies sur tissu.
Khodzher Dadu		Mari		

[62] Les brodeuses savent souvent également travaillé les écorces en plus des tissus. Le lien entre ces deux formes de savoir-faire est étroit car ils impliquent les mêmes motifs et le même registre symbolique. Les techniques sont différentes. Souvent, les hommes sont chargés de trouver de l'écorce et d'assouplir le matériau, et les femmes sont chargées de l'orner. Une femme peut néanmoins travailler l'écorce seule

Bel'dy Kodo Orokovna	1904 (?)- fin années 1990	Lidoga	Familiale	Tapis muraux.
Bel'dy Odo Grigor'evna	Déb. 1900 – fin 1980	Najhin	Familiale	Broderies et costumes traditionnels.
Bel'dy Ol'ga		Najhin	Familiale	Broderies traditionnelles. Parmi les premiers membres de l'Association des Artistes de L'Union Soviétique ; élue au conseil en 1944.
Bel'dy Tajma Kirillovna	1896 (?) – 1970 (?)	Muha	Familiale	Broderies et costumes traditionnels.
Kile Vera Vahovna	1901-1980	Najhin	Familiale	Fourrures, cuirs, peaux de poissons, textiles.
Onenko Kjeurjekje	Environ 1910 – environ 1970	Najhin	Familiale	Osier, écorces, nattes. Broderies.
Onenko Chaucheka	1892 (1894)-1939	Najhin	Familiale	
Passar Nadezhda Petrovna		Dada	Familiale	Ornementation.
Passar Natjaka	1900-1972	Sira et Najhin	Familiale	
Bel'dy Beni Matveevna	1909-1976	Haohali → Sinda et Muha	Familiale	Broderies et costumes traditionnels.
Bel'dy Zoja Aleksandrovna	1914 (?) – années 1980	Dada	Familiale	Costumes traditionnels et tapis muraux.
Bel'dy (Gejker) Majla Gavliakovna	1924-2002	Dada	Familiale	Broderies et tapis muraux traditionnels.

Beld'y Marija Anatol'evna	1923-	Achan	Familiale	Broderies et tapis muraux traditionnels.
Bel'dy Marija Petrovna	1924- fin années 1990	Dada → Daerga	Familiale	Broderies, tapis muraux et costumes traditionnels et contemporains.
Bel'dy Njurra Andreevna	1920-1990	Kurun → Dada	Familiale	Broderies et vêtements.
Bel'dy Onga Bagdovna	1913-1983	Dada	Familiale	Broderies, tapis muraux traditionnels et tissage en osier.
Beld'y Tojo Petrovna	1903 (1911 ?)-1998	Dada → Sinda	Familiale	Costumes et tapis muraux traditionnels, écorces.
Zaksor Marija Egorovna	1922-	Ommi	Familiale	Objets de costumes et tapis muraux traditionnels.
Kile Anna Antonovna	1907-1975	Achan	Familiale	Tapis muraux traditionnels.
Kile Bulka Ivanovna	1912-1990 (?)	Verhnij Nergen	Familiale	Broderies et tapis traditionnels.
Kile Valentina Sergeevna	1928-2001	Kondon → Achan	Familiale	Tapis muraux.
Kile Vera Dmitrievna		Achan	Familiale	Costumes traditionnels.
Kile Gjejukje Nikituchna	1899-1969	Najhin	Familiale	Chaussures traditionnelles, tapis muraux en textiles et fourrures.
Kile Ekaterina Sergeevna	1890- ?	Verhnij Nergen	Familiale	Chaussures traditionnelles.
Kile Ol'ga Egorovna	1920-	Verhnij Nergen	Familiale	Vêtements traditionnels.
Kile Chikuje Zolongovna	1890-1982	Gordama → Dada	Familiale	Broderies, costumes, tapis muraux traditionnels et écorces.

				Membres de l'Union des Artistes de l'Union soviétique en 1975.
Kile Chira S. (sic.)		Dzhuen	Familiale	Costumes et tapis muraux traditionnels.
Odzjal Bobi Dongsjanovna	1914-1970	Kurun → daerga	Familiale	Tapis muraux traditionnels. Ecorces de bouleau et de saule.
Onenko Anna Dennisovna	1922-1996	Verhnij Nergen	Familiale	Tapis muraux traditionnels. Membre de l'Union des Artistes de Russie.
Samar Anna Kuz'minichna	1910-1991	Sorgo → Kondon	Familiale	Ecorces. Ornementation traditionnelle. Membre de l'Union des Artistes d'URSS en 1975.
Samar Marija Ivanovna	1926-	Bichi	Familiale	Vêtements traditionnels.
Stepanova Agrafena Egorovna	1928-	Verhnij Nergen	Familiale	Tapis muraux traditionnels.
Tumali Aleksandra Egorovna	1914-1973	Verhnij Nergen	Familiale	Tapis muraux en tissu et fourrures traditionnels.
Udinkan Dar'ja Nikolaevna	1915-1981	Ulika	Familiale	Tapis muraux traditionnels.
Khodzher Vera Grigoreevna	1914 (1926) – 2003	Achan	Familiale	Vêtements traditionnels.
Khodzher Nonna Duhovskovna	1902-1977	Bichi et Achan	Familiale	Costumes traditionnels.
Baranova Digor Raissa Grigor'evna	**1941-**	**Kondon → Komso-molsk et Khaba-rovsk.**	**Familiale**	**Broderies, tapis muraux traditionnels. Ecorces.**

				Membres de l'Union des Artistes de Russie en 2000. **Directrice de l'ancien ensemble Givana.**
Bel'dy Larisa Ganzulivna	**1954**	**Dzhari (centre culturel)**	**Familiale**	**Costumes, tapis muraux et jeux traditionnels.** **Membre de l'Union des Artistes russes.**
Gejker Polina Kuz'minichna	1927	Kondon → Cimmer-manovna (Oultches-kogo rajon)	Familiale	Broderies et costumes traditionnels.
Digor Natasha Mamodzhonovka **(Clan de Baranova)**	**1973**	**Kondon**	**Diplômée de l'université pédagogique gouvernementale, faculté d'art et graphisme de Khabarovsk.** **Auprès de Samar Ljubov' Fedorovna.**	**Découpages papier. Broderies, design et peaux de poissons contemporains.** **Directrice de l'ensemble Kjeku.**
Zaksor Ljubov' Mal'tovna	1957	Verhnij Nergen	Familiale	Broderies et tapis muraux, textiles traditionnels.
Kile Elena Aleksandrovna	1949	Dada → Dzhari (centre culturel)	Diplômée de l'université pédagogique gouvernementale, faculté d'art et graphisme de Khabarovsk	Découpages papiers et écorces. Broderies traditionnelles. Membre de l'Union des Artistes russes depuis 1998.
Passar Ljudmila Ulamovna	1950	Najhin → Komsomolsk-na-Amure	Diplômée de l'université pédagogique gouvernementale, faculté d'art et	Panneaux muraux décoratifs et découpages papiers. Membre de l'Union des

			graphisme de St Pétersbourg.	Artistes russes depuis 1991.
Samar Anna Aleksandrovna	1918	Ommi → Komso-molsk-na-Amure	Familiale	Broderies, costumes et tapis muraux traditionnels. Découpage papier et écorce. Membre de l'Union des Artistes russes depuis 1989.
Samar Ljubov' Fjodorovna	**1954**	**Kondon**	**Familiale**	**Broderies et costumes traditionnels et modernes. Ecorces.** **Directrice de l'ensemble Gjerin. A aussi fait certains costumes de l'ensemble Kjeku.**
Samar Julija Dmitrievna	**1938**	**Bichi → Kom-somoslk na Amure**	**Familiale**	**Broderies et costumes traditionnels.** **Membre de l'Union des Artistes russes depuis 2000.**
Khodzher Tat'jana Konstantinovna	1914	Jemoron → Dzhari	Familiale	Costumes et tapis textiles traditionnels. Membre de l'Union des Artistes russes.
Kile Larisa Ganchalovna	1949	Verxnij Nergen	Familiale	Broderies traditionnelles. Invente ses propres motifs. Fait des objets pour touristes au musée de Troistkoe.

				Professeur à l'école.
Khodzher Ljubov' Nikolaevna	1970	Verhnij Nergen	Onenko Anna Denisovna	Broderies traditionnelles.
Khodzher Svetlana Semjonovna	1975	Verhnij Nergen	Kile Larisa Ganchalovna	Toutes les techniques sur textiles.
Kimonko Marija Gakanovna	1938	Dada	Familiale	Broderies traditionnelles. Enseigne l'art et l'ornementation au centre pour enfants. Retraitée.
Bel'dy Ljubov' Djekimbuvna	1947	Dada → Troist-koe	Familiale	Travail des peaux de mammifères et poissons. techniques traditionnelles (fils faits à partir de tendons). Directrice de l'ensemble Ilga Djarini.
Samar Zinajda Vladimirovna	1942	Nizhne Khalby	Familiale	Vêtements traditionnels. Enseigne la broderie et l'ornementation à l'école. Supervise le groupe « aiguille d'or » à l'école.
Khodzher Ljudmila Afanas'evna	1957	Nizhne Khalby	Familiale	Broderies et matériaux traditionnels. Perles. Supervise un groupe d'enfants pour la création d'objets destinés à la vente aux touristes.

Serova Natal'ja Sergeevna	1973	Nizhne Khalby	Diplômée de l'université pédagogique gouvernementale de Khabarovsk, faculté des arts et graphismes	Découpage sur bois, et peinture sur bois. Enseigne l'art et les créations artistiques à l'école primaire.
Kolotushkina Galina Mixajlovna	1946	Nizhne Khalby	Familiale	Dessine. Panneaux muraux matelassés. Vêtements traditionnels. Enseigne à l'école primaire.
Azhar Ligija Nikolaevna		Nizhne Khalby	Familiale	Travaille auprès des artistes. Costumes et broderies traditionnels. Professeur des écoles : culture et arts traditionnels.
Khodzher Polina Pavlovna		Achan	Familiale	Broderies traditionnelles. Représentante de l'Association des Petits Peuples du Nord.
Bel'dy Ol'ga Andreevna	1926	Kurun → Dada, Khabarovsk.	Familiale	Costumes traditionnels, objets à usage quotidien traditionnels, broderies traditionnelles.
Bel'dy Valentina		**Troistkoe**	**Diplômée de l'université pédagogique gouvernementale de Khabarovsk, faculté des arts et graphisme**	**Enseigne au centre pour enfants de Troistkoe.** **Spécialiste des peaux de poissons.**

				Œuvres contemporaines.
Onenko Svetlana Nikolaevna		**Sikachi Alyan**	**Familiale (sa grand-mère était Aktanka Majla Egorovna)**	**Directrice du musée de Sikachi Alyan.** **Broderies traditionnelles et contemporaines.** **Fait les costumes et souvenirs pour les touristes.**
Viktoria ?		**Sikachi Alyan**	**Onenko Svetlana Nikolaevna**	**Fait les souvenirs au musée de Sikachi Alyan.**
Bel'dy Klavdija Andreevna		**Najhin**	**Familiale : mère et deux tantes paternelles masteritsy**	**Broderies traditionnelles**
Bel'dy Zinajda Nikolaevna		**Troitskoïe**	**Familiale**	**Broderies et costumes traditionnels.** **(femme de Konstantin Maktovich Bel'dy)**
Brodeuse Nivkhe		**Nikolaevsk-na-Amure**	**Diplômée de l'université pédagogique gouvernementale de Khabarovsk, faculté des arts et graphisme**	**Peaux de poissons.**
Brodeuse Evenk		**Khabarovsk**	**Diplômée de l'université pédagogique gouvernementale de Khabarovsk, faculté des arts et graphisme**	**Cuir et fourrure. Perles.**
Prof université de Khabarovsk		**Khabarovsk**	**Familiale**	**Broderies traditionnelles.** **Peaux de poissons.**

Tableau 3 : tableau à partir du recensement des brodeuses masteritsa fait par A. A. Kile. (A. S. Kile 2004, 53-73) et de mes propres données, incluant des brodeuses non masteritsa (en gras, les brodeuses auprès desquelles j'ai travaillé).

L'implication personnelle des brodeuses dans la sauvegarde d'un savoir-faire traditionnel est exprimée de façon très explicite dans les discours. Ainsi, E. A. Kile, née en 1949 et résidant à Dzhari (village accolé à Najhin) confiait à Kile :

> « Je suis avide de tout : je veux tout savoir et faire. Beaucoup de gens savent que je suis artiste-graphique. C'est moi qui ai décoré entièrement le centre culturel du *Nanajskij rajon* au village de Dzhari. Les commentaires sur mon travail indiquent que je suis intervenue en tant qu'artiste dans cette forme d'art. Je fais des découpages artistiques d'écorce et de papier. J'ai aidé à améliorer les compétences et l'habileté dans cette forme d'art du fils d'André. J'ai commencé à broder relativement récemment. Les gens aiment mes broderies. Je suis sûre que quand on veut, on peut tout apprendre. C'est pourquoi, si nous voulons faire revivre, conserver et développer la culture nationale, y compris l'art ornemental et la broderie, il faut travailler avec les jeunes, les enfants. Nous pouvons les intéresser, les passionner, ils porteront le flambeau en améliorant et en développant ce qu'eux-mêmes ont appris de nous » (A. S. Kile 2004, 69).

J. Samar, de Komsomolsk-na-Amure, que j'ai également rencontrée, racontait aussi :

> « Maintenant, il y a beaucoup de femmes chez nous qui savent broder, qui cherchent à créer des objets traditionnels. C'est bien, c'est heureux. Mais je veux dire quelque chose là-dessus. Notre peuple, comme d'autres, a ses propres canons, liés à la symbolique traditionnelle dans la création artistique. Par exemple, tout le monde sait que sur le dos de la robe de mariée doit figurer une broderie d'un arbre. Et elle est brodée. Mais, probablement, tout le monde ne sait pas, que sur le bas, l'encolure et les manches de cette robe il doit y avoir obligatoirement un ornement que les Nanaïs appellent « *Hjerje bjegdini* » (pattes de grenouilles). En effet, pour notre peuple, la grenouille symbolise la féminité. En outre, sur les robes de mariée, on brode certaines coutures : un feston double, que peu connaissent aujourd'hui, un point sur tige, ou la double chaînette, une technique presque inconnue. Sur cette base, je pense que nous avons besoin de former les jeunes, et d'échanger avec l'expérience des maîtres. Cela aidera à sauver ce qui a été perdu, transmettre les connaissances, les compétences et les aptitudes de la jeune génération, éveiller chez eux l'intérêt dans la culture autochtone et de cette façon, conserver l'art de nos ancêtres » (A. S. Kile 2004, 73).

Cet intérêt a été exprimé par une brodeuse nivkhe[63] de Nikolaïevsk-na-Amure qui a appris le travail des peaux de poissons à Khabarovsk sous la direction de V. Bel'dy, une brodeuse nanaïe

[63] La distinction entre les brodeuses des différentes ethnies se fait au niveau des techniques et de certains motifs.

de Troitskoïe. Pour elle, les cultures de la région sont en voie de disparition, les techniques et significations de la broderie sont en train d'être oubliées et les chamanes ont disparu depuis longtemps. Son travail s'inscrit dans un souci de préservation [informations recueillies en juin 2014].

Pour Z. N. Bel'dy, de Troitskoïe, son travail contribue à la sauvegarde de la spiritualité entourant la broderie : la signification des motifs, les techniques dites nanaïes et l'usage ancien des vêtements. Pour elle, son nom doit nécessairement figurer avec ses ouvrages pour ces raisons. Pour V. Bel'dy, spécialiste du travail des peaux de poissons, qui travaille au centre culturel de Troitskoïe, l'art des vêtements en peaux de poissons est quasiment oublié et son œuvre contribue à la sauvegarde de ce savoir-faire. Elle a été invitée à ce titre en Chine chez les Hezhe dans les années 2000 [informations recueillies entre 2011 et 2015].

À travers ces données, la perception émique du rôle de la brodeuse devenue artiste est associée à la notion de sauvegarde. Celle-ci fait pendant à la sensation d'une perte de culture et renvoie à la notion de tradition. Pour de nombreux auteurs, cette notion est un concept moderne, généralement lié aux politiques en vigueur au moment de la mise en valeur de certaines pratiques (Hobsbawm 1983a; 1983b; Otto et Pedersen 2005; Ranger 2005; 1983; Hammer et Lewis 2007; Harvey 2007). Hobsbawm parle de « traditions inventées ». Dans l'imaginaire collectif, elles sont inscrites dans la continuité historique avec le passé (Hobsbawm 1983a, 2). Ces traditions sont alors pensées comme immuables, en opposition aux changements constants des sociétés dans l'histoire. Il souligne aussi que la mise en valeur de ces traditions, immuables et anciennes, permet la création de la cohésion et de l'identité sociale (Hobsbawm 1983b). La culture muséale chez les Nanaïs est le moyen principal par lequel les pratiques pensées comme traditionnelles sont mises en avant. Dans ce cadre, les objets brodés sont figés, fixés physiquement dans le lieu, mais aussi symboliquement dans un espace et un temps précis associés à l'histoire personnelle de la brodeuse. Ces discours font l'objet d'une triple reconnaissance, apportées par leur inscription dans un passé spirituel et une transmission ancienne, souvent sanctionné par les instances administratives. Cette légitimité est alors transférée aux objets, qui deviennent des témoins de la tradition.

Pour certains (Otto et Pedersen 2005), l'enjeu du concept de tradition est d'ailleurs aussi de mettre en valeur la transmission des pratiques. Ce principe permet à son tour de les ancrer dans le passé historique. Cela implique alors une exclusion mutuelle entre innovation et continuité, résultant dans la création d'une dichotomie entre authentique et recréation (Otto et Pedersen 2005). Chez les Nanaïs, il semble justement que la notion de transmission des techniques permet

l'utilisation et la fabrication de nouveaux objets avec de nouveaux moyens. S'ensuit alors un jeu sur la dualité entre traditionnel et moderne, entre ancien et nouveau. Entre continuité et rupture, cette dualité se reflète à plus grande échelle dans les enjeux de la société nanaïe aujourd'hui, comme j'ai pu le montrer dans l'analyse des transformations des funérailles nanaïes. Il semble alors que la place de la brodeuse aujourd'hui et la perception émique de son rôle traduit l'appropriation autochtone du concept de tradition. Cette interprétation illustre l'oscillation entre la continuité des représentations et les changements sociétaux récents.

En Chine, chez les Hezhe, cet aspect est d'autant plus prégnant qu'il est lié au tourisme et à la notion d'ethnicité. Les peaux de poissons et les contes folkloriques *Yimakan* apparaissent comme deux aspects d'une « minorité ethnique » dont on doit conserver, sauvegarder les savoirs anciens. Comme nous le verrons, les brodeuses hezhe utilisent des techniques très différentes dans le traitement des peaux de poissons. La parenté avec les Nanaïs est importante pour les Hezhe tandis que les Nanaïs considèrent que les Hezhe ont presque entièrement perdu leurs connaissances culturelles anciennes [informations recueillies sur le terrain]. La perception de la sauvegarde d'une culture considérée comme « authentique », « traditionnelle », d'un point de vue émique, rentre directement dans la question de la légitimité des brodeuses hezhe ou nanaïes. De part et d'autre de la frontière, l'inscription de ces pratiques dans les notions de tradition et de sauvegarde donne lieu à la création d'objets très différents. Apparaissent alors deux définitions distinctes de ces mêmes concepts, soulignant de ce fait la subjectivité de ces termes aux politiques culturelles.

***

Les broderies et la brodeuse tiennent aujourd'hui un rôle important dans la mise en valeur de la culture matérielle dans le cadre des musées et de ce qui les entoure (expositions, spectacles). Dans ce contexte, la brodeuse devient une artiste dont le savoir-faire est associé à son histoire personnelle. Celle-ci fait l'objet d'une reconnaissance validée par les autres brodeuses, par les Nanaïs et par les Autres, le public à qui s'adressent les mises en scène des objets. La légitimité individuelle des brodeuses est alors transférée à leurs ouvrages et ensemble, ils deviennent des témoins dans la sauvegarde d'une forme de « tradition ». La notion de tradition correspond à un ensemble de pratiques pensées comme immuables et inscrits dans un passé historique dans lequel la notion de transmission est centrale. La culture muséale permet alors de figer la pratique, qui oscille pourtant chez les Nanaïs entre connaissances anciennes héritées et recours à de nouvelles techniques. Cette analyse montre que dans le contexte muséal russe, la définition de la tradition est liée à la nouvelle place des brodeuses et à la perception émique de leur rôle.

4.4 La notion de sauvegarde chez les Hezhe : patrimoine mondial de l'Unesco et tourisme.

Les politiques culturelles chinoises par rapport aux minorités autochtones sont très anciennes[64] et s'inscrivent dans une certaine continuité : unifier dans la diversité (Névot 2015; Baptandier 2001; Trebinjac 2000). Certains éléments des populations autochtones de Chine ont été mis en valeur dans le cadre des politiques culturelles visant à donner une image unifiée de cette Chine plurielle. Ainsi, par exemple, la musique a fait l'objet d'un travail ethnographique dense dans les années 1950 dans une ligne politique claire, qui n'a pas hésité à transformer la nature des chants pour répondre aux messages politiques attendus :

> « Comme si connaitre la musique de l'Autre, puis s'y habituer grâce à des spectacles et à des radiodiffusions, favorisait l'émergence d'une connivence, d'un sentiment réduit de l'altérité[65] » (Trebinjac 1990, 115)

[64] Baptandier parle notamment de la tradition de recueil de données vieille de deux mille ans qu'elle qualifie de « pré-ethnologique » (Baptandier 2001, 10)

[65] S. Trebinjac a notamment montré comment les chants d'amour ouïgours et kazakhs sont devenus des chants de louange de la Chine (Trebinjac 1990, 116). Elle a aussi montré comment la musique faisait partie à part entière de

Les éléments culturels sont choisis et contribuent à ériger une identité culturelle visible des populations. C'est encore le cas aujourd'hui dans la sélection de certains éléments culturels, qui sont désormais aussi liés de près au développement du tourisme. Pour plusieurs auteurs, le tourisme contribue aux changements sociétaux des cultures autochtones dans le sens où le concept est réapproprié et devient « un ingrédient social dynamique des cultures locales » (Oakes 1997, 35). Le tourisme contribue même directement à la définition émique des identités culturelles pour les populations locales, au même titre que les interactions culturelles des siècles précédents (liées au commerce, aux campagnes militaires ou politiques, aux missions chrétiennes, etc) (Oakes 1997; 1993; L. Yang 2011; L. Yang et Wall 2009). Selon Oakes, en Chine, le tourisme dit « ethnique » est déterminé par l'Etat de deux façons : les populations doivent être intégrées de manière commerciale, économique et sociale en vue de développer le tourisme, et les politiques de préservation des cultures autochtones conduisent à la standardisation[66] de la visibilité des cultures (Oakes 1997, 36- 37).

Les objets mis en valeur, qu'ils soient matériels ou non, font l'objet de mises en scène à contrepartie financière. Ce phénomène est associé à la définition de cultures pensées comme « traditionnelles ». Alors que la parenté est revendiquée entre les Nanaïs et les Hezhe (les deux groupes ne sont séparés que depuis le milieu du XIX^{e} siècle avec la création de la frontière), les résultats de ces mises en scène sont drastiquement différents de part et d'autre de la frontière. Ils illustrent alors deux conceptions de ce qui est considéré comme « traditionnel ».

Dans le cadre de l'étude de la mise en avant d'un patrimoine pensé comme « traditionnel », deux éléments « visibles » constituent l'identité ethnique hezhe : les peaux de poissons et les *Yimakan*. Les premières ont été inscrites au patrimoine national et les secondes ont été inscrites à celui de l'Unesco. Les peaux de poissons semblent instaurer un attrait touristique autour duquel se développent des infrastructures et des commerces. Les contes épiques *Yimakan* apparaissent comme un mécanisme politique de sauvegarde de la culture dite « ethnique ». L'étude de ces données nous permet d'abord de mettre en perspective la question du traitement de « l'ethnicité ». Le traitement des peaux de poissons et des « contes folkloriques » hezhe s'inscrit aussi clairement dans un contexte de sauvegarde. La comparaison des données de part et d'autre de la frontière nous permet donc de mettre en avant deux appréhensions bien

la catégorisation des minorités ethniques, aux côtés de la langue ou de la religion, sous le gouvernement maoïste (Trebinjac 1990, 115; 2000, 13- 14)

[66] Du point de vue du touriste, et plus particulièrement pour le touriste occidental, cette standardisation inclut notamment la fixation des populations dans le passé : les « acteurs locaux » portent des vêtements issus de leur passé, qui deviennent leurs vêtements de travail, et l'adaptabilité centenaire de ces cultures est effacée au profit un récit passéiste et pessimiste (L. Yang 2011, 563; J. Yang, Ryan, et Zhang 2013, 47).

différentes de phénomènes similaires, la valorisation d'éléments considérés comme « traditionnels ».

La problématique que je propose d'aborder s'articule autour de deux modes de « recréations culturelles » qui ont des portées très différentes. Alors que les politiques vis-à-vis des minorités locales sont issues des mêmes principes de part et d'autre de la frontière (voir page 10), la mise en avant des cultures locales prend des orientations politiques très différentes en Russie et en Chine. J'ai montré dans la partie précédente qu'en Russie, dans le cadre des broderies, la tradition correspondait à des connaissances dites anciennes, héritées, légitimées par un discours de vie personnelle des brodeuses et un savoir-faire technique. Je montrerai ici que chez les Hezhe, la tradition est au contraire liée au concept d'ethnicité, garanti par la matière, la peau de poisson. Je montrerai ainsi comment la création de culture matérielle peut être influencée par les politiques culturelles en vigueur et résulter dans des objets drastiquement différents. En outre, la comparaison des mises en valeur des *Yimakan* et des peaux de poissons nous permet de mettre en regard les « recréations culturelles ». L'analyse des *Yimakan* montre les limites des stratégies de leurs mises en valeur. Aborder la question de l'absence de données sur le terrain permet alors de s'interroger sur les échecs des tentatives de « récréations ».

Chez les Hezhe, le souci de sauvegarde est manifesté au travers des broderies et des contes épiques. Les broderies concernent exclusivement le travail des peaux de poissons. Elles sont devenues la « marque de fabrique » des Hezhe dans le cadre d'un tourisme des « minorités ethniques » assez développé en Chine, particulièrement dans le sud du pays. Jusque dans les années 1930, les Hezhe étaient connus avec d'autres ethnies sous l'appellation de « Tartares en peaux de poisson » (*yupi dazi*). Bien que ne portant plus de vêtements en peaux de poissons depuis longtemps, ils en font un commerce important lié au tourisme. Parallèlement, depuis 2011, les *Yimakan*, « les récits oraux Hezhen » (Unesco, s. d.), sont inscrits au Patrimoine Culturel Immatériel (*in need of urgent safeguarding*) de l'Unesco. Les Hezhe bénéficient donc d'aides matérielles (infrastructures, budget, enseignements) (Unesco 2011b) afin de mener à bien les projets liés à l'inscription de pratiques culturelles au patrimoine de l'Unesco. Ces politiques ont pour but de rendre les contes épiques hezhe de plus en plus visibles et de les pousser à la revitalisation (Unesco 2011a).

Les *Yimakan*, tels qu'ils sont présentés sur le terrain, sont des contes oraux hezhe. Ils racontent les aventures du héros Mergen, et parlent aussi des esprits chamaniques, de combats intertribaux, etc. Ils sont en vers et sont composés de deux parties : une chantée et une contée, en langue hezhe. Chaque village ethnique, au nombre de trois, possède un conteur capable de

réciter les *Yimakan*, un « passeur de tradition ». Auparavant appelé « conteur amateur », ce statut est créé par les autorités. En 2011, lors de la convention pour la mise au patrimoine culturel immatériel, les documents fournis à l'Unesco indiquaient que les *Yimakan* étaient vieux de plusieurs siècles (Unesco 2011a; s. d.; 2011b). Leur inscription au patrimoine culturel immatériel mondial de l'Unesco a permis l'obtention de budgets pour l'apprentissage de ces contes et la construction d'infrastructures. Ceci a également conduit à une plus grande visibilité de cette pratique, qui prend la forme de spectacles de troupes en costumes. Le conteur y porte des bois sur la tête, motif récurrent dans la mise en spectacle des populations toungouses du nord de la Chine (Evenks et Oroqen) (Dumont 2014).

Mergen est un héros que l'on retrouve également chez les Nanaïs ainsi que dans toute la région de l'Amour, jusqu'à la Mongolie (Avrorin 1986; Lopatin 1916; Graham et Kim 2016, 165; Benjamin 2006; Veit 2007, 247-48; Naguishkine 1983). Pour Bulgakova, il signifie « héros » en nanaï (Bulgakova 2015; 2002). Pour Hamayon, qui analyse les épopées mettant en scène Mergen chez les Bouriates, il signifie « tireur habile, qui vise juste ; qui devine juste, sage » (Hamayon 1990, 190). La signification est la même pour le Mergen des épopées mongoles (Even 1992, 435). Le terme *Yimakan*, transcription chinoise du terme hezhe, existe aussi chez les Nanaïs et d'autres populations avoisinantes sous le terme de *ningman* (Bulgakova 2015; 2002; Onenko 1989) ou *ningma* (Avrorin 1986), ou *nimakan* en udeghé, qui signifie « contes » (Onenko 1989), « contes épiques » (Bulgakova 2002). Il aurait pour racine ningma, « chamaniser » (Avrorin 1986, 14; Bulgakova 2002). En Mongolie, certains spécialistes religieux sont appelés *Mergen Khün* (Delaplace 2006, 49).

Chez les Nanaïs, les contes Ningman sont généralement associés aux pratiques et aux connaissances chamaniques. Ces récits commencent avec un héros abandonné et seul dans son campement. Les esprits surveillent le garçon et lui apparaissent un jour pour lui dire d'accomplir son devoir de vengeance. Le héros combat et gagne contre son ennemi. C'est un oiseau qui lui donne l'âme « chamanique » de son ennemi. Le héros s'en prend alors à l'âme de son adversaire pour le vaincre: il lui tire un bras et le bras de l'ennemi tombe, etc. Ces récits étaient dits la nuit, aux esprits, comme des séances chamaniques. « Raconter un conte » et « chamaniser » sont issus de la même racine: *ninmanbori* et *ninmanciori*. Bulgakova avance que ces récits sont en fait un moyen de transmission codé de la tradition chamanique et de l'histoire des chamanes. Seul l'initié peut faire le rapprochement et c'est ainsi que se fait la transmission de connaissances dites « ésotériques » (Bulgakova 2002; 2015).

Cependant, selon nos informateurs Hezhe, le terme pour désigner les contes épiques, « *Yimakan* », daterait des années 1950. Il aurait été fourni à un ethnographe dans un village hezhe par un conteur. Les textes utilisés pour le réapprentissage sont des extraits de contes fournis à un autre ethnographe dans les années 1990. Sur place, nous avons été confrontées à des difficultés importantes pour rencontrer des personnes actives dans la mise en place des *Yimakan* : professeurs, anciens, élèves, « passeurs de culture » semblaient invisibles. Nous avons appris par la suite que depuis 2011, beaucoup de journalistes et de chercheurs chinois ont visité les Hezhe à propos des *Yimakan*. Les anciens et autres personnes concernées restaient cachés afin d'être préservés de cet intérêt médiatique. Parallèlement, les professeurs de *Yimakan* que nous avons rencontrés nous ont dit ne pas parler hezhe et avoir dû apprendre les textes à partir des documents de l'Unesco. Les jeunes Hezhe ne montrant aucun intérêt pour cet apprentissage, une rémunération pour les étudiants (30 yuans) leur est versée pour assister aux cours. Les élèves sont Hezhe et Chinois. Sur le terrain, nous semblions donc être confrontées à une recréation culturelle récente, d'un point de vue émique, trouvant difficilement sa place dans la société hezhe et reposant sur un matériel restreint.

Pour Bodolec, qui travaille sur les pratiques culturelles du nord de la Chine, l'Unesco joue un rôle particulier dans ce pays. Le nombre d'éléments inscrits sur les deux registres patrimoniaux de l'organisation (Patrimoine Mondial et Patrimoine Culturel Immatériel) dépasse celui des autres pays (Bodolec 2014). Selon l'auteure, l'inscription sur ces listes participe au développement du *soft power* chinois dans le monde :

> « Les éléments inscrits et la possibilité de s'y référer de façon répétée grâce aux dossiers et aux vidéos visibles sur Internet permettent d'incarner un message destiné à la fois à la communauté internationale mais aussi à son propre peuple » (Bodolec 2014, 20).

Ainsi, l'expression chinoise de « patrimoine culturel immatériel » est venue remplacer la terminologie multiple liée aux minorités : « tradition », « populaire », « us et coutumes », « folklore ». Ce phénomène est directement lié à la visibilité de la culture, elle-même le résultat de la Convention pour la Sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel de 2003. Elle prend la forme de musée, recensement, inventaires, festivals, structures administratives, …

La Chine apparaît alors comme un pouvoir indubitablement investi dans la sauvegarde et la mise en avant de son patrimoine immatériel pluriel et comme « un état multinational uni »

(Névot 2015, 280). Bodolec parle du Centre dit de «catégorie 2»[67], sous l'égide de l'Unesco nommé *The International Training Center for Intangible Cultural Heritage in the Asia-Pacific Region*. Il est jumelé à deux autres centres, au Japon et en Corée. Tous les trois sont consacrés respectivement à la formation, à la recherche et à la documentation. Avec ce centre, la Chine devient formatrice pour d'autres pays dans la mise en œuvre de la Convention de 2003. Entre 2005 et 2009, selon la ratification de cette Convention, la Chine devait recenser les pratiques culturelles de son territoire. Elles atteignaient le nombre de 870 000 en 2011. Un manuel et un système de liste est depuis transmis aux niveaux régionaux (districts) et les dossiers passent par plusieurs niveaux de sélection avant d'arriver au Conseil d'État aux Affaires pour validation (Bodolec 2014).

Sur les premières listes présentées au niveau régional, Bodolec semble penser que les dossiers ont été constitués sur la base de données inventaires datant des années 1950 et 1980 (Bodolec 2014, 26), comme ce qui nous a été confié sur le terrain. Parmi les 38 éléments chinois inscrits aux patrimoines de l'Unesco, une majorité de dossiers concernaient des pratiques matérielles des « minorités ethniques » de Chine. Toujours selon Bodolec, cette prévalence indique la volonté de présenter une Chine plurielle mais unie à l'étendue géographique immense. Ces dossiers « ethniques » font miroir aux éléments dits « chinois (han) ». Ceux-ci concernent presque exclusivement les traditions chinoises savantes, et soulignent par conséquent « la forte dimension d'excellence de la culture chinoise » (Bodolec 2014, 27).

Ailleurs dans le monde, l'implication de l'Unesco dans la sauvegarde d'arts dits « traditionnels » a également été analysée selon ses conséquences politiques. Ainsi, au Laos, la mise en avant par l'Unesco du tissage au moyen de prix et de récompenses s'est faite conjointement avec la volonté de la reine Sirikit de développer les savoir-faire locaux (Vallard 2011). Pour Vallard, il s'agit alors d'une « politique de la culture », qui contribue à définir ce qui est « traditionnel » et ce qui ne l'est pas et à la promotion commerciale de certains produits dits « artisanaux » (Vallard 2011, 235-36). Le même genre de question se pose au Tibet, où les discours de sauvegarde de la « culture » prônés par le gouvernement chinois font miroir à ceux de « génocide culturel » dénoncés par le Dalaï-Lama (Saxer 2012, 67). Le moral se mêle alors au politique et à l'économique dans l'appréhension du phénomène de « culture », ce qui pousse l'auteur à parler d' « économie morale de l'identité culturelle » (Saxer 2012). Les politiques

[67] « Les centres de catégorie 2 placés sous l'égide de l'Unesco sont établis et financés par les États membres afin de contribuer à la réalisation des objectifs de l'Unesco par le biais d'activités mondiales, régionales, sous régionales ou interrégionales. Juridiquement, ils ne font pas partie de l'Organisation, mais lui sont associés par des accords officiels entre l'Unesco et l'*État* membre qui héberge le centre » (Bodolec 2014, 20).

culturelles stimulées par l'Unesco sont alors étroitement liées à la définition de la « tradition », qui crée alors une dualité entre ce qui est « traditionnel » et le reste.

L'inscription au patrimoine immatériel des *Yimakan* semble donc faire partie d'une politique au niveau national visant à souligner l'implication de la Chine dans le traitement de son patrimoine culturel pluriel, matériel ou immatériel, au moyen d'instances internationales telle que l'Unesco. Les dossiers présentés aux comités doivent théoriquement justifier de l'implication des communautés locales dans la volonté de sauvegarde. Mais on comprend que l'enjeu politique derrière la valorisation des contes folkloriques hezhe puisse dépasser les personnes directement concernées, comme tendent à le souligner nos données de terrain. C'est d'ailleurs une critique qui a valu le retrait des listes de considération de plusieurs dossiers présentés par la Chine à l'Unesco (Bodolec 2014). Tandis que nous avons pu observer quelques stratégies de mise à profit de la situation chez les Hezhe, avec le gain financier qui entourait certaines démonstrations, force est de constater que le dossier *Yimakan* est resté pour nous assez obscur : morceaux de contes appris par cœur dans une langue inconnue par les professeurs, pour des étudiants payés pour assister aux cours et avec pour conséquence la mise à l'abri des personnes âgées, …. Cette pratique dite « immatérielle » semble être mise difficilement en place chez les Hezhe.

Par contre, les peaux de poissons suivent un procédé politique similaire au niveau national. Elles semblent constituer des pratiques plus efficaces de « recréations culturelles ». Depuis 2006, la Chine célèbre le « jour de l'héritage culturel » en juin. Cet évènement se fait en lien avec les politiques de sauvegarde de patrimoines culturels recensés à un niveau national (Blumenfield et Silverman 2013; Bodolec 2014). Le travail des peaux en général et des peaux de poissons pour les Hezhe a été inscrit au « patrimoine culturel immatériel chinois » en 2006. En plus des stratégies internationales de *soft power* culturel, l'aspect économique est également constitutif de ces considérations au niveau régional. La préservation de certains savoir-faire est encouragée dans le cadre du développement économique local pour lequel le tourisme joue un rôle essentiel pour le gouvernement (Blumenfield et Silverman 2013, 9).

Cette reconnaissance de patrimoines s'inscrit dans l'idée de préserver certaines pratiques des changements culturels (Harrell 2013, 286). Mais, paradoxalement, cela induit le besoin de s'adapter aux contextes de la culture pour l'Autre, dans le cadre du tourisme. C'est particulièrement prégnant chez les Hezhe, notamment avec la création de décorations murales. Ainsi, les objets fabriqués dans le cadre de la sauvegarde de savoir-faire considérés comme

« traditionnels » utilisent-ils des techniques et des supports nouveaux, créés pour les besoins de ce cadre.

Le lien entre patrimonialisation et commerce n'est pas le propre de la Chine : il a également affecté la pratique du tissage au Laos, notamment suite à la récompense du savoir-faire de certains artisans par l'Unesco (Vallard 2011, 252). Au Japon, le tourisme ethnique a également contribué à la création d'un festival dans les années 1950, dans lequel la sauvegarde écologique d'une algue est devenue l'objet de pratiques rituelles anciennement observées pendant les fêtes de l'ours aïnoues (Irimoto 2004).

Les objets les plus anciens que nous avons pu observer datent des années 1990. Certains de nos informateurs nous ont même dit délibérément garder leurs objets plus anciens, hérités de leurs familles, à l'écart des musées. Nous avons retrouvé cette attitude dans la protection des Anciens, « passeurs de tradition », en réponse directe aux conséquences de l'inscription des *Yimakan* au Patrimoine Immatériel Mondial de l'Unesco. Les costumes en peaux de poissons achetés récemment par les musées à des brodeuses de peaux de poissons sont des costumes à usage quotidien (pour la pêche), constitués d'un pantalon et d'une chemise, ou d'une jupe plissée et d'une chemise. Ils sont parfois, mais rarement, ornés de volutes très simples en appliqué.

Dans chacun des villages recensés comme ethniques, des magasins dits hezhe sont tenus par des Hezhe ou des Chinois. Ils vendent toutes sortes d'objets en peaux de poissons, principalement des porte-bonheurs muraux de style chinois, ornés du poisson de l'abondance et de nœuds chinois en fils rouges, ainsi que des tableaux muraux, représentants des motifs chinois (dragons, chevaux, cavaliers, fleurs, …) ou des scènes de vie Hezhe (scènes de pêche, intérieur d'habitat ancien, …). Le motif du poisson, représenté par son caractère chinois « *yu* 鱼 » ou par une figuration de poisson, est très répandu en chine pour porter chance. Les peaux de poissons aux écailles apparentes associées au motif littéral ou non du poisson (en forme de poisson ou en forme de caractère « yu ») semblent se prêter particulièrement bien à la pratique des porte-bonheurs chinois muraux (Figure 62). Les peaux de poissons proviennent de saumons et sont travaillées avec des techniques différentes des nanaïes. En Annexe 16 figurent les tableaux muraux et porte-bonheur hezhe en peaux de poissons recensés lors de mon terrain en 2016.

Figure 62: Porte-bonheurs muraux en forme de poisson [Photo A. Dalles, Jiejinkou, Chine, Octobre 2015].

Plusieurs des brodeuses rencontrées faisaient également partie d'ensembles de *Yimakan*. Les objets vendus sont assez unifiés, confectionnés selon les mêmes techniques et avec des motifs similaires. Lors de notre terrain, A. Dumont et moi-même avons rencontré six brodeuses spécialistes des peaux de poissons. Seules deux d'entre elles revendiquaient avoir appris à manier les peaux de poissons dans leur enfance et savaient faire des vêtements. Les autres faisaient exclusivement des décorations murales. Une d'entre elles, une Chinoise mariée à un Hezhe, nous a raconté avoir appris il y a une dizaine d'années (aux alentours de 2005) au cours d'un programme d'un an payé par le gouvernement, à Sipai, village « ethnique » hezhe. Sachant que les techniques sont les mêmes et les productions aussi, il est probable que les femmes rencontrées aient toutes participé à ce programme. D'après ces femmes, l'utilisation des peaux de poissons pour des décorations murales date des années 1990. Le mari d'une des brodeuses de Jiejinkou, Sun Baomim, l'écrivain « officiel » hezhe, revendique d'ailleurs l'invention des tableaux muraux en peaux de poissons. Une brodeuse de Tongjiang, originaire de Jiejinkou, raconte que l'idée vient effectivement de trois hommes dans les années 1990. Elle dit aussi qu'elle fabrique ce type d'objets car les Chinois apprécient particulièrement la décoration murale.

L'aspect financier constitue donc un attrait particulier. La brodeuse de Tongjiang raconte gagner environ 10 000 yuan par mois avec son magasin. Ce côté nous est apparu particulièrement prégnant lorsque la brodeuse de Jiejinkou a fait venir une femme chinoise, qui a également appris à travailler les peaux de poissons, qui nous a demandé 300 yuans pour pouvoir voir ses ouvrages. Une autre femme, considérée comme une « passeuse de tradition », enseignante de *Yimakan* et brodeuse de peaux de poissons, nous a également demandé 400 yuans pour nous montrer ces deux aspects de son travail.

L'obtention de peaux de poissons pour ces ouvrages constitue également un réseau particulier. Au premier abord, les brodeuses racontent qu'elles utilisent la peau du poisson dont elles se nourrissent. Cependant, il s'agit surtout de saumon et parfois de carpe. Après une enquête plus approfondie, une brodeuse de Tongjiang nous a confié qu'en raison de la pollution dans l'Amour en Chine, une entreprise chinoise achète des poissons à une entreprise russe. La chair

et les peaux sont vendues séparément. Elle se fournit en peaux auprès de cette entreprise. Elle traite ensuite les peaux elle-même et les vend prêtes à être utilisées dans les décorations murales pour 25 yuans pièce. Une brodeuse de Raohe nous a confié se fournir à Tongjiang en peaux prêtes à être utilisées pour les décorations (traitées, séchées et parfois colorées) (Figure 63).

Figure 63: Carton de peaux de poissons prêtes à être utilisées dans la confection de décorations murales [Photo A. Dalles, Raohe, Chine, Octobre 2015].

L'utilisation de peaux de poissons semble chez les Hezhe justifier à elle seule l'appellation de fabrication hezhe traditionnelle. La confection de plats à base de poissons préparés à la manière chinoise permet d'ailleurs d'en faire des restaurants hezhe (Figure 64). Les plats traditionnels nanaïs sont à base de poissons crus, fumés ou séchés, incompatibles avec la cuisine chinoise où tout doit être cuit ; les Nanaïs consomment aussi beaucoup d'œufs de poissons crus (caviar rouge et noir). Là encore, le poisson comme matière constitue l'élément dit traditionnel par excellence.

a.

b.

c. d.

e.

Figure 64: a et b: Plats "traditionnels" hezhe, à base de poisson, frit [Photo A. Dalles, a. dans un restaurant hezhe à Jiejinkou et b. au centre hezhe de Sipai, Octobre 2015]. C : Plats « traditionnels » nanaïs à base de poisson cru légèrement fumé ; d : caviar rouge (œufs de saumon) ; e : plat « traditionnel » nanaï à base de poisson cru [Photo A. Dalles, Najhin, Novembre 2013].

Ces modes de représentations donnent d'abord à penser sur les différentes définitions du concept « d'ethnicité » en Chine, notamment dans le traitement politique des techniques liées au travail des peaux. Pour Mackerras, qui s'intéresse aux politiques consacrées aux « minorités ethniques » en Chine, la question de l'identité « ethnique » dans ce pays varie d'un groupe à l'autre. Elle est liée aux politiques d'autonomie qui accordaient certains privilèges aux groupes minoritaires, notamment en ce qui concernait la famille (les « minorités ethniques » n'étaient par exemple pas soumises à la politique de l'enfant unique) (Mackerras 2003, 40). Tandis que l'étiquette de « minorité ethnique » reste bien entendu questionnable[68], pour Mackerras, ces politiques ont contribué au développement du sentiment d'identité ethnique liée à certains avantages. Chez les Hezhe, plusieurs de nos informateurs nous ont confié qu'il n'y aurait en

[68] Mackerras mentionne notamment le cas des Hui qui, de groupe religieux se sont trouvés assimilés à une « ethnie », ou encore le cas des Mosuo, considérés à tort (d'un point de vue émique) comme une branche des Naxi, groupe ethnique avoisinant (Mackerras 2003, 40).

réalité que 2500 « véritables » Hezhe sur les 5354 recensés ; cela serait dû aux Chinois se disant Hezhe afin de bénéficier des avantages économiques et sociaux accordés aux Hezhe.

Ensuite, l'implication de l'Unesco et des autres instances culturelles (nationales ou internationales) entraine un processus d'institutionnalisation et contribue à une patrimonialisation subjective (Bortolotto 2012, 139). On confère alors aux acteurs sollicités pour contribuer à la mise au patrimoine un devoir mémoriel dans lequel la notion de transmission devient centrale (Bortolotto 2012, 139-40). L'implication de l'Unesco tend à promouvoir une vision spécifique de « l'artisanat », oscillant entre des concepts variés, comme la tradition et l'héritage. Comme le souligne Vallard, dans cette mise en avant, une sélection s'opère entre les objets dits « artisanaux » :

> « L'art est alors considéré comme l'expression vivante, à travers les connaissances et les techniques, d'une intimité complexe qui lie les humains et les matières modelées, une intimité qui est inscrite dans une 'tradition' présumée » (Vallard 2011, 235-36).

Dans son travail sur les Yi du sud-ouest de la Chine, Névot souligne l'homogénéisation des différentes nationalités chinoises par le biais des politiques ethniques du gouvernement. Pour elle, la mise en avant de certains éléments culturels (les pratiques chamaniques dans le cas des Yi) fait l'objet d'une transformation par les autorités afin d'harmoniser les cultures et leur lien avec le pouvoir central (Névot 2015; 2011; 2001). Pour les chamanes, le contrôle de l'État sur leurs pratiques leur permet à leur tour de négocier une certaine forme de pouvoir local, traduisant ainsi l'appropriation autochtone des politiques en vigueur (Névot 2015; 2011). Chez les Hezhe, on assiste également à l'homogénéisation de ce que les Hezhe mettent en avant dans le cadre touristique et l'impact des politiques ethniques se fait directement sentir sur la création de culture matérielle.

L'analyse des techniques et des modes d'échanges chez les Hezhe, menée conjointement avec Aurore Dumont, montre des stratégies très récentes de réappropriation d'une identité pensée comme ethnique. En les comparant aux données nanaïes, deux façons de considérer un caractère « traditionnel » peuvent alors être confrontées. D'un côté, la valeur « ancienne » de l'apprentissage (en Russie) et de l'autre, la valeur « ethnique » de la matière (en Chine) confèrent à chacun des groupes une forme d'identité pensée comme traditionnelle. Elles résultent dans des objets et des techniques très différents. Les éléments ensuite considérés comme hezhe ou nanaïs soulignent la place de chacun des deux groupes au sein d'une culture dominante, culturellement et numériquement, dont les politiques culturelles influencent la

production de culture matérielle. Les liens entre Nanaïs et Hezhe, liés à la sphère officielle de ces politiques, impliquent néanmoins le sens d'une histoire commune.

***

En Chine, deux éléments culturels hezhe sont mis en valeur depuis quelques années et constituent l'aspect « visible » de cette culture. L'analyse de ces éléments permet de souligner deux stratégies de « recréation culturelle » récentes aux résultats opposés. Bien qu'inscrits au patrimoine immatériel de l'Unesco avec tout ce que cela implique, la sauvegarde des contes épiques *Yimakan* semble difficilement se mettre en place. Au contraire, le travail des peaux de poissons génère un commerce développé autour d'objets nouveaux. L'analyse de ces « recréations culturelles » met en lumière l'influence des politiques culturelles sur la création de culture matérielle. On voit alors que la définition de la « tradition » change en fonction de ces politiques mais que cette question se pose de la même façon qu'en Russie. De part et d'autre, la « tradition » repose sur une dualité entre ce qui est « ethnique » et ce qui ne l'est pas. La mise en place de ces politiques fait ensuite apparaitre une appropriation autochtone des concepts de sauvegarde et tradition. Celle-ci semble se faire en trois étapes : conférer une identité ethnique au groupe et aux objets, mettre en valeur une professionnelle qui devient porteuse de connaissance et inscrire l'activité dans un patrimoine pensé comme traditionnel. À son tour, cette appropriation met en place de nouveaux réseaux, entre professeurs et élèves, ou encore de nature commerciale.

4.5 Technicité : marqueur d'une identité personnelle et autochtone.

Les techniques sont associées à des savoir-faire particuliers. Elles se placent directement dans la mise en avant d'une culture pensée comme « ethnique ». Mais elles contribuent également, d'une façon moins visible, à la légitimation de la brodeuse et à sa reconnaissance par les autres (ses pairs, les Nanaïs ou les Autres- Russes ou étrangers). Ainsi, l'objet fini se joint aux processus de fabrication, contenant les matières, les techniques et les artisans, pour permettre une analyse approfondie des broderies nanaïes. Les techniques et le produit fini sont mutuellement dépendants. Les changements de contextes d'utilisation des objets induisent des changements techniques. L'adaptabilité de la technique permet la persistance de la pratique et

la transmission des représentations qui lui sont liées. Les innovations techniques sont aussi soumises aux changements sociaux. Elles traduisent l'appropriation autochtone des interactions culturelles et les broderies nanaïes deviennent les témoins de ces échanges. Dans l'analyse de l'appropriation autochtone des mises en valeur des broderies, l'étude des techniques illustre l'inscription de cette pratique dans des mécanismes anciens de production de culture matérielle. Celle-ci est liée aux représentations, à leur transmission et au rôle de la technicienne. Ainsi, même si les objets créés apparaissent aujourd'hui souvent détournés de leur aspect et utilisation premiers, cette étude montre qu'au contraire, ils trouvent leur place dans la pratique ancienne de la broderie nanaïe.

Comme l'entend le concept de « chaînes opératoires » avancé par Leroi-Gourhan, les broderies doivent être appréhendées bien avant la réalisation du produit. Lemonnier définit ce concept ainsi :

> « Désignant à la fois la succession de gestes et d'opérations matérielles effectuées par un acteur (ou par la machine qui prolonge sa pensée autant que celle de ceux qui l'ont conçue) et la représentation simplifiée que s'en fait un observateur » (Lemonnier 2004, 2).

Balfet le résume ainsi :

> « D'un enchaînement des faits techniques, dont les opérations sont articulées comme des maillons au long d'un processus tendant à un certain résultat, de telle manière que l'observateur doit pouvoir rapporter un acte technique même isolé à la série dans laquelle il prend sens, techniquement et socialement » (Balfet 1991, 12).

Ainsi, les broderies nanaïes portent en elles la place de la brodeuse, ses visions préalables de leur ouvrage, la transmission des savoir-faire et désormais la volonté de sauvegarde. Comme le souligne Lemonnier :

> « Se pencher sur les dimensions les plus matérielles des objets, comprendre leur fabrication ou leur fonctionnement permet surtout de mettre au jour des pans entiers de systèmes de pensée ou de logiques sociales qu'on ne saurait repérer et comprendre autrement » (Lemonnier 2004, 10-11).

Je présenterai d'abord les techniques utilisées pour les différents types de broderies nanaïes. Cette présentation fera ressortir les spécificités nanaïes et la façon dont celles-ci sont utilisées dans la reconnaissance de son savoir-faire. Je parlerai ensuite des innovations techniques apparues avec les nouveaux supports et matériaux. L'adaptabilité de la pratique apparait alors

comme un point central de sa persistance. Finalement, je montrerai comment l'oscillation entre la transmission de techniques et leurs innovations contribuent ensemble à la persistance de la pratique, des représentations et à l'appropriation des interactions culturelles.

- *Techniques utilisées pour les broderies nanaïes.*

Pour Leroi-Gourhan, le travail des peaux ou du tissu, qu'il appelle « solides souples », a pour particularité que les techniques servent avant tout à les assembler. L'outillage comme la matière elle-même ne détermine pas la forme que l'objet fini prendra (Leroi-Gourhan 1971, 234-35).

Pour Kile (A. S. Kile 2004) ainsi que pour mes informatrices, chaque brodeuse a sa propre signature qui permet de la reconnaître au travers de ses objets. Il peut s'agir d'un signe visible comme la taille des volutes de R. B. Digor au niveau de la poitrine sur les robes de type quotidien, qui dépasse la taille habituelle des volutes à cet endroit-là. Deux rangs de volutes grandissent côte à côte, et la bordure de la partie supérieure, habituellement en ligne droite, suit ici les arrondis des volutes (Figure 65). Bien plus souvent, il s'agit de techniques dans la confection même des broderies. Cette marque est invisible à l'œil nu, même pour les brodeuses, et il faut alors savoir qui est la brodeuse pour savoir que la technique est différente. Pour savoir cela, il faut que la brodeuse ait fait remarquer sa technique particulière à d'autres. La technique revendiquée comme personnelle entre alors toujours dans la légitimation de la pratique, qui passe cette fois-ci par la reconnaissance des autres brodeuses de la valeur de la technique en question. La validation des techniques passe par deux aspects : d'abord, l'utilisation de savoir-faire anciens, notamment dans la fabrication des motifs (points de broderie, pochoirs et dessins) puis par la capacité d'adaptation aux nouveaux contextes (tissus, ustensiles et résultats modernes).

a. b.

Figure 65: Robe brodée par R. B. Digor (a.) comparée à une robe au musée des Beaux-Arts de Khabarovsk (b.) [Photo A. Dalles, Khabarovsk, Novembre 2013 (a.) et Novembre 2014 (b.)].

D'après mes informatrices, il existe plusieurs techniques considérées comme exclusivement nanaïes. L'utilisation de pochoir est l'une d'entre elles. Cette technique est aussi appelée « broderie de pièces rapportées » par Leroi-Gourhan en faisant référence, entre autres, aux broderies sur les robes en peaux de poissons nanaïes (Leroi-Gourhan 1971, 267). Chaque brodeuse possède son propre stock de pochoirs, habituellement hérités de sa mère ou grand-mère. Ce stock est donc constitué de motifs considérés comme « familiaux », même s'ils relèvent tous du même registre de formes, et chaque brodeuse apporte sa contribution à ce stock. Auparavant, ces pochoirs étaient faits en écorces ou en peaux de poissons (Figure 66). Aujourd'hui, ils sont découpés dans des pages de livres ou de magasines. Le musée des Beaux-Arts de Khabarovsk en conserve une très grande quantité de toutes sortes et de toutes matières [fonds consultés en novembre 2013].

Figure 66: Pochoir en peaux de poissons de la fin du XIXe siècle [Photo A. Dalles, Troitskoïe, Novembre 2013].

La technique des pochoirs s'applique aussi bien aux robes en peaux de poissons qu'en tissu, ces dernières étant bien plus nombreuses aujourd'hui. Sur les peaux de salmonidés, la brodeuse dessinait à l'aide du pochoir le motif, qu'elle contournait ensuite au ciseau et colorait de pigment bleu. Les pigments étaient obtenus à l'aide de minéraux naturels, de caviar rouge, de pétales de fleurs, de baies ou encore d'écorce, selon la couleur souhaitées. Ce motif était ensuite appliqué sur le tissu principal en peaux de poissons, cousu par une ligne de point arrière (ou avant) autour du motif, et collé à l'aide d'une colle fabriquée à base de poisson (Figure 67).

a. b.

Figure 67: Appliqués en peaux de poissons [Photo A. Dalles, Troitskoïe, Novembre 2013 (a.) et Sikachi Alyan, Août 2011 (b.)].

Sur les tissus, les brodeuses utilisent du tissu noir, assimilé au pigment bleu sur les robes en peaux de poissons dans les discours, de la colle à base de poisson pour fixer les motifs, et le même stock de pochoirs. Le matériau, le tissu, plus souple et malléable, permet d'affiner les motifs. Ainsi, sur le tissu, les motifs au pochoir sont plus nombreux et variés. Ils sont contourés de fils multicolores, brodés majoritairement au point de double chaînette (Figure 68). Ce point est considéré comme une spécificité nanaïe : version complexe du point de chaînette simple, il est présent dans toutes les broderies des *masteritsy* et les jeunes filles apprennent très tôt à le maîtriser. Pour moi, les pochoirs sur tissu sont une adaptation de la technique des pochoirs sur peaux de poissons au matériau tissu, agrémenté de l'apport d'un point considéré comme spécifiquement nanaï.

Figure 68: Broderie au pochoir en cours de confection par K. Bel'dy [Photo A. Dalles, Najhin, Juin 2014].

Les pochoirs sont découpés dans du tissu noir puis brodés sur un tissu de couleur uni. Pour cela, la brodeuse amidonne le tissu pour fixer le pochoir. K. A. Beld'y utilise plutôt de la farine humide pour rigidifier le tissu, comme sa mère le faisait ; si elle manque de temps, elle utilise du papier (Figure 69). Le pochoir est fixé par de la colle, anciennement la colle à base de poisson, mais aujourd'hui plutôt avec de la colle industrielle tout usage chinoise ou russe. Les pochoirs sont généralement utilisés pour les bordures.

a. b.

Figure 69: Rigidification du tissu à l'aide de papier (a.) et à l'aide de farine (b.) [Photo A. Dalles, Najhin, Juin 2014].

Une autre technique considérée comme spécifiquement nanaïe est la broderie sur tige. Principalement utilisée pour les robes de mariées en tissu, elle est également présente pour les broderies de motifs figurés, tels que l'arbre des vies, ou les oiseaux. La tige était auparavant

faite en écorce de bouleau. Maintenant, elle est découpée, toujours à l'aide de pochoirs, dans des papiers rigides cartonnés. Le fil est habituellement passé autour de la tige et dans le tissu en dessous, comme un passé-plat, suffisamment souplement pour ne pas plier la tige (Figure 70). Certaines de ces broderies les plus complexes ajoutent un point de feston à cette étape (Figure 71). Il existe également le point de broderie sur tige double (Figure 72).

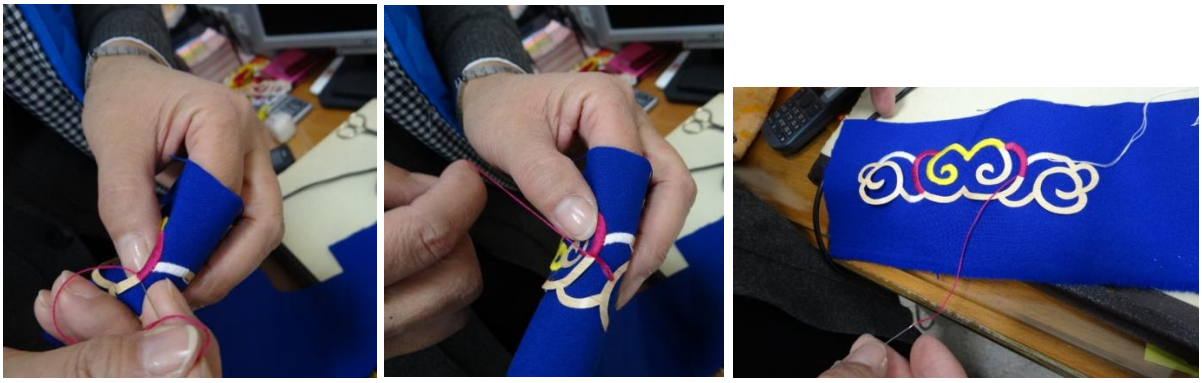


Figure 70: Étapes de la broderie sur tige par S. N. Onenko [Photo A. Dalles, Sikachi Alyan, Novembre 2013].

Figure 71: Broderie sur tige agrémentée d'un point de feston par L.F.Samar [Photo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014].

Figure 72: Broderies sur tige double par Z. N. Beld'y [Photo A. Dalles, Troistkoe, Juin 2014].

Les différents points de broderie mentionnés ici sont réunis dans un tableau récapitulatif ci-dessous.

Nom de la technique	*Définitions*	*Utilisation*	*Outils*	*Evolution*
Pochoir ou « broderie de pièces rapportées »	*Pièces découpées à partir de pochoirs puis brodées sur du tissu ou des peaux de poissons*	*Sur les robes en peaux de poissons ; sur les bordures des robes en tissu*	*Pointe brûlée pour dessiner le motif ; pochoirs ; couteau à ouvrage pour découper ;*	*Robes en peaux de poissons → robes en tissu ; Pochoirs en peaux de poissons →*

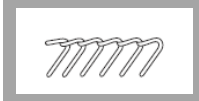
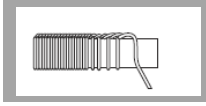
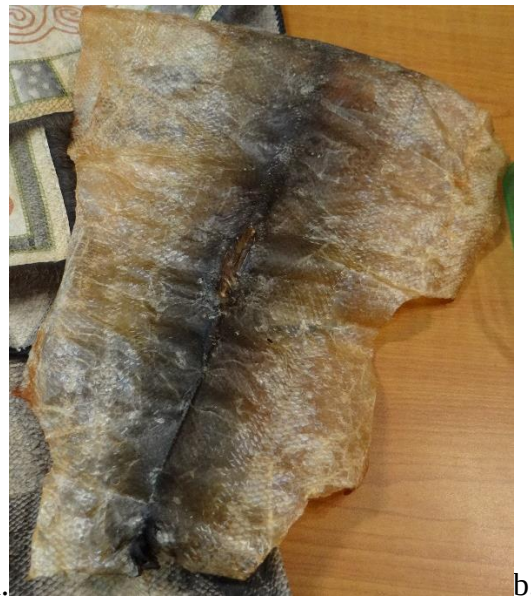
			planche à ouvrage ; *Colle et petite lame pour appuyer le motif sur le tissu.*	*pochoirs en papier, carton ;* *Colle en poisson → colle industrielle*
Point de chaînette (ru. *tamburnyj*) 	*Point de broderie constitué d'une boucle formée par le fil.*	*Sur les tissus pour dessiner les motifs.*	*Fil de coton et aiguilles*	
Point de double chaînette (ru. *Dvutamburnij*) 	*Point de chaînette élaboré.*	*Sur les tissus pour dessiner les motifs.* *Pour fixer les motifs au pochoir sur le tissu.*	*Fil de coton et aiguilles.*	
Point de feston (ru. *petel'nyj*) 	*Point de broderie qui permet de marquer une ligne ou une démarcation.*	*Pour fixer les motifs au pochoir sur le tissu.* *Pour dessiner les motifs.* *Pour certaines broderies sur tige.*	*Fil de coton et aiguilles*	
Broderie sur tige (ru. *no nastilu*) Ou « passé plat » 	*Point de broderie effectué sur une petite tige.*	*Pour dessiner un motif.*	*Tige solide, fil en coton et aiguilles.* *Planches et outils à découper.*	*Tige en écorce → en papier épais ou carton.*

Tableau 4 : tableau récapitulatif des points de broderie mentionnés dans cette partie à partir de mes données de terrain. Noms russes et illustrations tirées de Kile (N. B. Kile 1983) et Ivanov (Ivanov 1963).

Le travail des peaux de poissons chez les Nanaïs varie nettement de celui chez les Hezhe. Chez les Nanaïs, les peaux d'un grand nombre de types de poissons sont utilisées. L'Amour regorge d'espèces de poissons variées et les peaux de chacune d'entre elles sont connues pour leurs

avantages respectifs. Mais la pêche des salmonidés est un évènement central dans les villages nanaïs et cette espèce de poisson est consommée plus que les autres. Ainsi, sans surprise, la peau des salmonidés est la plus utilisée dans la confection des vêtements en peaux de poissons. D'autres peaux sont néanmoins choisies pour leurs avantages : les peaux de carpes sont préférées pour la confection des robes de fête pour leur couleur blanche, les peaux de brochets ou de silures pour les chaussures ou les moufles pour leur solidité, …

Ces peaux sont grattées puis mises à sécher à plat, d'abord contre un mur pour un séchage uniforme, puis contre une fenêtre pour la rendre translucide. Une peau séchée presque translucide, très rigide, est ensuite obtenue. En séchant, la peau perd beaucoup de son odeur ; mais on peut utiliser des mélanges d'écorce ou encore des pierres ponces pour enlever les odeurs et l'huile du poisson. La couleur des peaux varie bien entendu d'une espèce à l'autre. Mais elle peut aussi être travaillée à l'aide d'argile ou de pierres ponces, pour blanchir la peau. Cette peau est ensuite froissée et tordue à la main. Auparavant, elle pouvait être travaillée dans deux ustensiles en bois (Figure 73). Une fois travaillée, la peau devient extrêmement souple mais reste solide. Pour les Nanaïs, plus la peau est travaillée, plus les écailles disparaissent ; une peau dont on ne distingue presque plus les écailles est donc un signe d'un plus grand travail de la peau (Figure 74) [données recueillies sur le terrain auprès des brodeuses nanaïes rencontrées]. Le travail des peaux de poissons a fait l'objet d'une exposition et d'un livre sur les techniques par Glebova en 2010 (Glebova 2010).

a.  b.

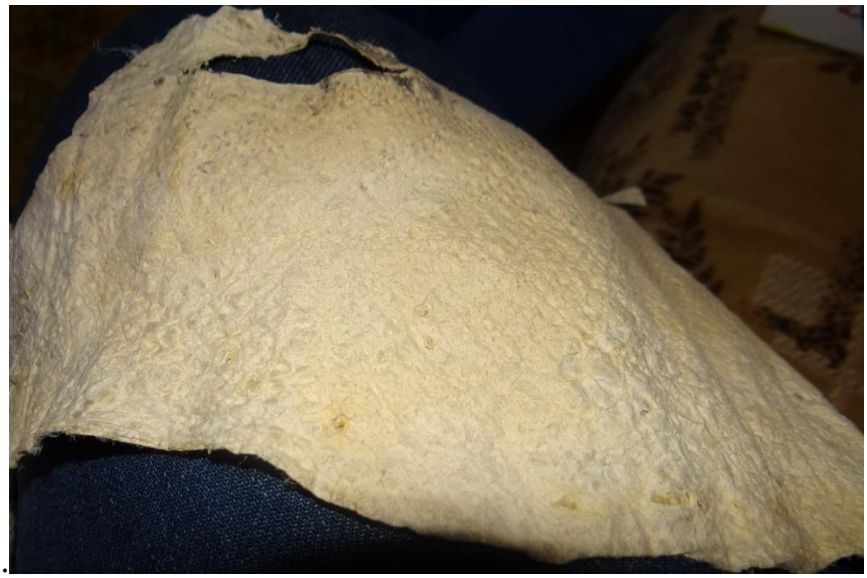
c. 

Figure 73: Différentes étapes du travail de la peau: a. peau séchée; b. & c. peaux assouplies de carpes [Photo A. Dalles, Nikolaevsk-na-Amure, Juin 2014 (a.) et Komsomolsk-na-Amure, Avril 2015 (b. et c.)].

Figure 74: Deux outils anciennement utilisés dans le travail des peaux de poissons [Photo A. Dalles, Khabarovsk (a.) et Troistkoe (b.), Novembre 2013].

Chez les Hezhe, les peaux ne sont pas travaillées de la même façon. Pour la confection des vêtements, les peaux sont séchées contre les murs mais pas au soleil car cela peut blanchir la peau, voire la rendre translucide, et risquer d'effacer les écailles. Ensuite, la peau est enduite d'une poudre jaune de maïs puis mise dans un sac en plastique. Selon les informatrices, cette poudre a pour effet tantôt d'enlever l'huile du poisson tantôt d'assouplir la peau. Ensuite, la peau est travaillée dans un outil en bois du type de ceux vus chez les Nanaïs (Figure 75).

Figure 75: Partie d'un panneau explicatif sur le travail des peaux de poissons pour fabriquer des vêtements [Photo A. Dalles, Raohe, Chine, Octobre 2015].

Pour dessiner les motifs sur le tissu, les brodeuses utilisaient auparavant le petit couteau à ouvrage. Pour cela, la pointe du couteau était chauffée dans le feu, et la suie qui s'y créait servait de crayon. Aujourd'hui, les brodeuses utilisent des stylos ou crayons à papier ordinaire. Cependant, les *masteritsy* conservent souvent précieusement les ustensiles dits « traditionnels », y compris ceux très usés dont elles se servaient auparavant (Figure 76).

Figure 76: Couteau à ouvrage de K. Beld'y. La pointe a été brûlée à de nombreuses reprises [Photo A. Dalles, Najhin, Juin 2014].

Ces ustensiles dits « traditionnels » ne sont plus utilisés. Ils étaient auparavant sculptés et ornés de motifs par les hommes de l'entourage de la femme et lui étaient offerts pour diverses raisons, notamment pour son mariage. Aujourd'hui, les sculpteurs nanaïs offrent souvent des planches de couture et des couteaux à ouvrage sculptés aux brodeuses. Ainsi, R. B. Digor possède un couteau à ouvrage sculpté d'écailles. Elle ne s'en sert pas, lui préférant des cutters ordinaires mais le garde précieusement comme un de ses ustensiles (Figure 77). K. Beld'y possède également une planche à couture sculptée mais elle utilise plutôt une planche en bois ordinaire, « plus pratique » [K. Beld'y]. Ainsi, les ustensiles de broderie sont conservés non seulement pour leur praticité et/ou fonctionnalité mais aussi en tant qu'objets de valeur.

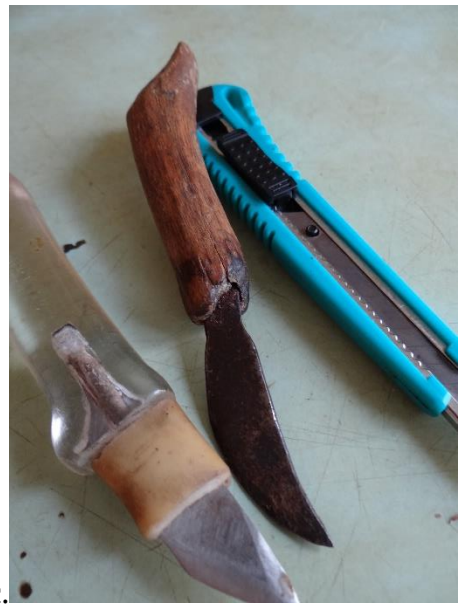
a. b. c. 

Figure 77: Ustensiles de R. B. Digor : a. couteau de couture sculpté offert ; b. pointe à découper ; c. couteaux à couture dont Raissa se sert (des traces de brûlures sont observables sur le couteau en bois) [Photo A. Dalles, Khabarovsk, Juin 2014].

Le respect de certaines techniques considérées comme nanaïes constitue le premier aspect de la validation de la maîtrise de la brodeuse. Certaines de ces techniques semblent déjà issues de l'adaptation à un nouveau matériau, comme le montre l'usage des pochoirs et appliqués sur tissu qui peut être assimilé à la technique des broderies appliquées sur les peaux de poissons. Le deuxième aspect de la technicité des brodeuses semble justement reposer sur l'adaptabilité des techniques aux nouveaux supports et matériaux.

- *Innovations techniques avec de nouveaux supports et matériaux.*

L'utilisation de tissus synthétiques est assez fréquente dans la fabrication de robes à usage quotidien. Les tissus en soie chinois restent privilégiés. Pour se fournir en soie, les brodeuses vont parfois jusqu'à Tongjiang. Z. N. Bel'dy de Troitskoïe a ainsi acheté du tissu en soie de Tongjiang pour confectionner la couverture nuptiale ornée d'un dragon, très précieux à ses yeux [informations recueillies auprès de Z. N. Bel'dy en juin 2014]. À côté de la soie, les tissus en satin ou synthétiques satinés sont aussi favoris pour leur ressemblance à la soie. Les couleurs disponibles dans les tissus synthétiques de tous genres sont aussi recherchées. Les robes de type quotidien les plus anciennes que j'ai pu observer, datant du début du XX^{e} siècle, sont généralement en velours noir ou rouge ; sinon, elles sont de couleurs variées, exclusivement en

soie. Ces mêmes robes aujourd'hui sont de toutes les couleurs, et il semble justement que plus les couleurs sont vives, plus le goût de la brodeuse est souligné. Cela se reflète également dans l'utilisation de fils moulinés en coton que les brodeuses possèdent en grandes quantités (Figure 78). Avec ces fils, les brodeuses ornent les motifs noirs au pochoir de couleurs vives au point de double chaînette, ce qui crée, de loin, un effet de dégradé de couleur (Figure 79).

Figure 78: Stock de fils en coton de N. N. Samar [Photo A. Dalles, Komsomolsk-na-Amure, Avril 2015].

Invisibles, certaines techniques contribuent à améliorer la finesse des broderies. Ainsi, pour amidonner le matériau avant de le broder, N. N. Samar utilise un tissu thermocollant double face qu'elle fixe d'abord au dos du tissu noir avec son fer à repasser. Ensuite, une fois le pochoir découpé, elle fixe ce dernier au tissu blanc à l'aide du fer. Elle brode les contours du pochoir au point de double chaînette et découpe ensuite les morceaux de tissu noir qui dépassent. Elle considère que c'est sa technique personnelle, et justifie l'usage de tissu moderne thermocollant par la possibilité qu'il lui offre de faire un point de double chaînette extrêmement fin (Figure 80) [informations recueillies en avril 2015 à Komsomolsk-na-Amure].

Figure 79: G. L. Bel'dy de Najhin et une brodeuse de Verxnij Nergen: les broderies au pochoir sur leurs robes sont agrémentées de fils multicolores [Photo A. Dalles, Troistkoe, Juin 2014]

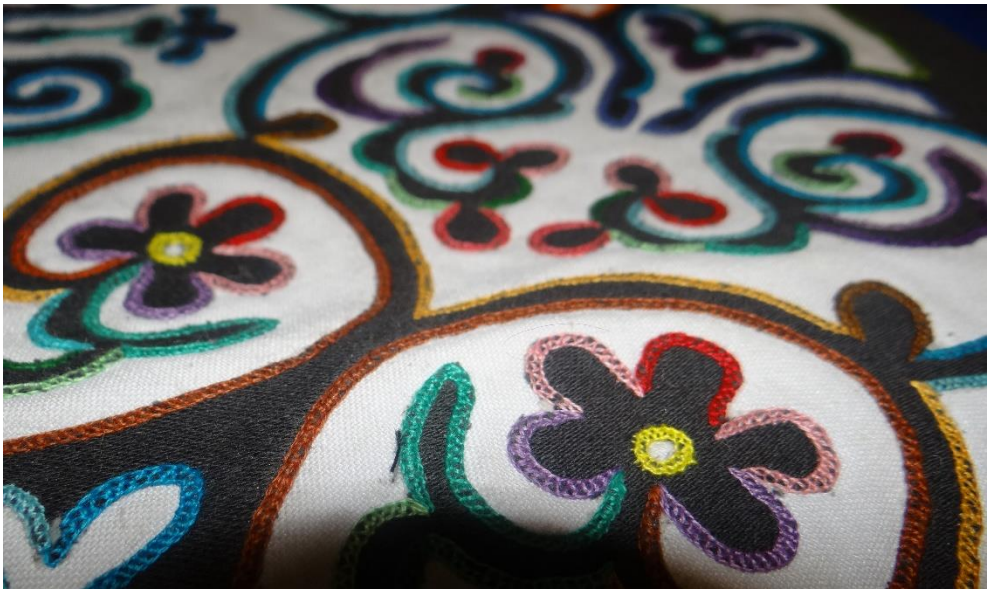


Figure 80: Détail d'un tapis mural: point de chaînette sur des motifs au pochoir brodés par N. N. Samar [Photo A. Dalles, Komsomolsk-na-Amure, Avril 2015].

Le recours à de nouveaux matériaux peut également permettre de créer des objets contemporains à partir de tissus imitant une matière utilisée auparavant. C'est le cas des tissus synthétiques imitant la soie ou le satin qui permettent de reproduire l'effet de la soie à moindre frais. C'est également le cas de tissus synthétiques imitant l'écorce. À Sikachi Alyan, des pochettes de portables sont ainsi fabriquées en tissu imitant l'écorce, rappelant les boîtes en écorces, mais dans un matériau souple sur lequel il est possible de broder au point de tige, deux techniques auparavant mutuellement exclusives. Viktoria, jeune fille qui travaille au musée du village, fabrique en une journée une pochette de portable ornée du tigre des Aktanka (clan nanaï) [informations recueillies à Sikachi Alyan en novembre 2013] (Figure 82). Toujours à Sikachi Alyan, S. N. Onenko et Viktoria utilisent du papier rigide aux motifs de bois pour faire les broderies sur tige, poussant encore plus loin l'utilisation de matériau imitant une matière naturelle (Figure 81).

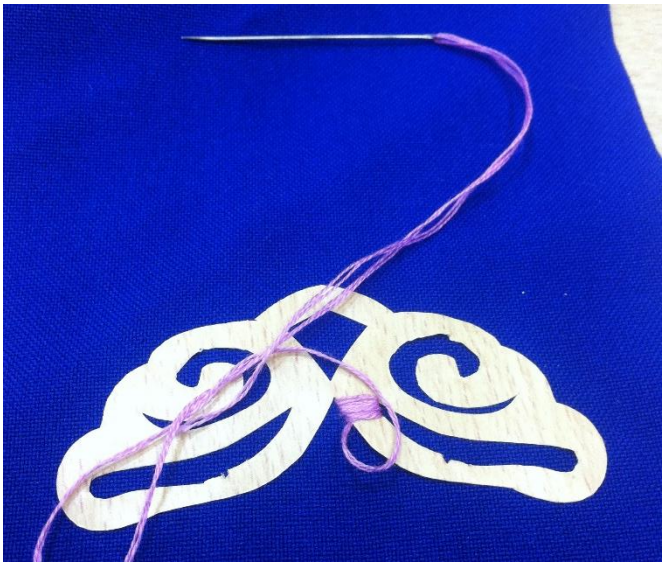


Figure 81: Tige en papier imitation écorce de bouleau [Photo A. Dalles, Sikachi Alyan, Novembre 2013].

Figure 82: pochette de portable réalisée par Viktoria, tissus synthétique imitation écorce, broderie sur tige, fils en coton [Photo A. Dalles, Sikachi Alyan, Novembre 2013

Pour s'adapter au support, les techniques peuvent être entièrement modifiées. C'est le cas chez les Hezhe pour les décorations murales, où seule la matière reste comme élément considéré comme hezhe. Après avoir été séchées contre un mur, les peaux de saumon ne sont pas travaillées afin de ne pas être assouplies. Il faut également que les écailles soient les plus visibles possible ; c'est pour cela que les peaux ne sont pas accrochées au soleil (Figure 83). Le principe est à peu près le même chez toutes les brodeuses de peaux de poissons hezhe pour la confection de tableaux muraux. Les motifs sont dessinés en morceaux séparés sur du papier qui sert ensuite de pochoir pour les peaux. Chaque partie est découpée séparément. Les parties sont ensuite assemblées les unes sur les autres afin de créer des tableaux muraux en relief (Figure 84).

Figure 83: Peaux séchées et teintes pour la confection des tableaux muraux: jeu sur les écailles à l'aide de la teinture [Photo A. Dalles, Raohe, Octobre 2015].

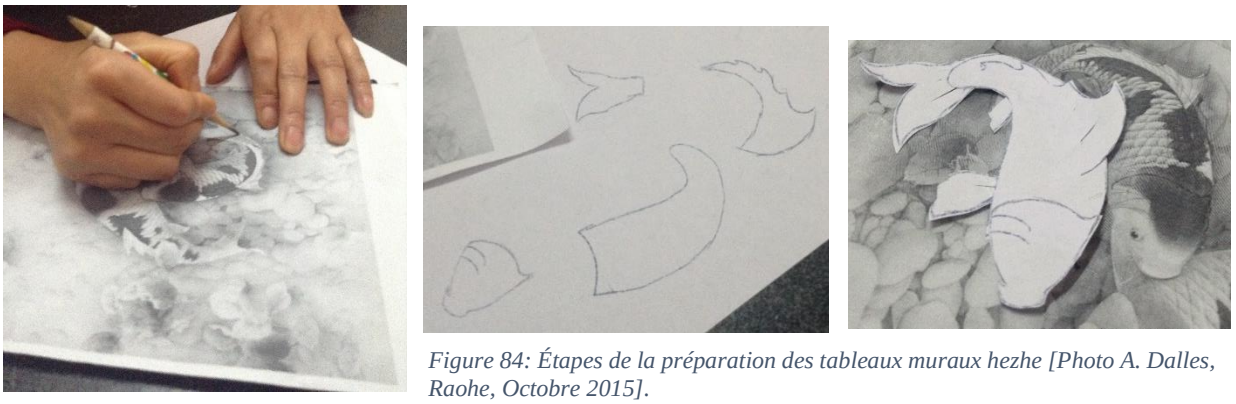


Figure 84: Étapes de la préparation des tableaux muraux hezhe [Photo A. Dalles, Raohe, Octobre 2015].

Outre la technique de base qui semble être la même pour toutes, chaque brodeuse hezhe apporte sa touche personnelle à ses tableaux muraux. À Jiejinkou, les tableaux d'une des brodeuses n'avaient que peu de relief et avaient des dessins au niveau des visages pour les yeux et la bouche (Figure 85 a.). Dans un restaurant, nous avons pu voir des motifs dessinés uniquement par les découpages (Figure 85 b.). À Raohe, une des brodeuses, une chinoise mariée à un hezhe, travaillait le volume en découpant chaque partie minutieusement ; elle les superposait ensuite pour créer du volume. Ses motifs étaient ornés de petites franges découpées dans la peau (Figure 85 c.). À Tongjiang, la brodeuse confectionnait également ses motifs partie par partie et rembourrait chaque partie de ouate pour créer du volume. Pour cela, elle découpait la partie visible dans de la peau de poissons et la partie inférieure, invisible, dans du carton. Elle cousait

les deux parties ensemble au point de feston, les rembourrait et fixait les parties ensemble à l'aide de colle (Figure 85 d.).

a

b

c

d

Figure 85: Décorations murales en peaux de poissons: a. Jiejenkou dans un magasin de souvenirs en peaux de poisson; b. à Jiejenkou dans un restaurant hezhe; c. à Raohe dans un magasin de souvenirs en peaux de poissons; d. à Tongjiang dans un magasin de souvenirs en peaux de poissons [Photo A. Dalles, Octobre 2015].

L'observation des broderies nanaïes et du travail des peaux de poissons met en évidence les innovations techniques qui

permettent à la pratique de s'adapter. Ces transformations ont souvent pour but, et sont justifiées ainsi, de faciliter et d'affiner le travail de la brodeuse. Cette capacité d'adaptation constitue le second aspect par lequel la technicité de la brodeuse sera validée.

- *Entre transmission et innovation : reconnaissance des brodeuses*

L'utilisation d'un savoir-faire traditionnel et l'adaptation à de nouveaux matériaux sont les deux éléments clés dans la reconnaissance des brodeuses. Une certaine compétition existe de ce fait entre elles et porte sur les techniques et/ou les objets fabriqués. Par extension, et parce que souvent les deux activités sont liées, cette compétition s'étend aux *ensembles* de danse. Ainsi, certaines brodeuses, qui ne connaissent pas forcément les techniques pour travailler les peaux de poissons, disent que des brodeuses de peaux de poissons ne sont pas de véritables brodeuses nanaïes car leurs ouvrages sont trop contemporains. Il peut s'agir de vêtements dits « anciens » (un plastron par exemple) avec des motifs nouveaux (une ligne de coquillage par exemple) ; il peut aussi s'agir d'un nouvel objet (des pochettes à accrocher au mur par exemple). D'autres brodeuses tentent de montrer la valeur de leurs techniques modernes, comme N. N. Samar et sa façon d'amidonner le tissu à l'aide de tissu thermocollant, mais ne parviennent pas toujours à la faire reconnaître. Les brodeuses nanaïes s'accordent également toutes à dire que les brodeuses hezhe ne connaissent plus du tout les techniques anciennes. Cette compétition, qui reste amicale, est au centre des concours qui prennent place très souvent dans la région de l'Amour et plus largement en Russie et qui concernent principalement les savoir-faire considérés comme « ethniques » (voir page 280).

Ces évènements contribuent à la reconnaissance des brodeuses : à ces occasions, elles remportent des trophées et diplômes qui sont ensuite accrochés chez elles. Ces concours ne concernent pas forcément que la broderie. Des *ensembles* de danse peuvent également faire l'objet d'un classement et la compétition se retrouve également au cœur de cette activité. Ainsi, les *ensembles* de Najhin et de Kondon revendiquent tous deux la création du spectacle des « Trois Soleils ».

La reconnaissance des brodeuses par leurs pairs, par les Nanaïs et par les Autres, repose donc sur leur maîtrise de techniques considérées comme anciennes, liées à un apprentissage familial et à des outils hérités, mais également aux capacités d'application à de nouveaux contextes. Ces adaptations passent aussi bien par la création d'objets utilisables aujourd'hui (comme des housses de coussin, de téléphones, des pochettes murales…) ou l'agrémentation des vêtements dits « traditionnels » qui ne sont plus portés dans les mêmes contextes (comme l'enrichissement

des robes auparavant portées quotidiennement et aujourd'hui utilisées pour les fêtes et festivals avec des tissus colorés et des broderies très détaillées).

Ces techniques permettent alors d'inscrire la pratique de la broderie dans les stratégies d'adaptations : la brodeuse montre sa maîtrise des techniques sans cesse changeantes dans des contextes également changeants. Ainsi, on retrouve sur les ouvrages les plus anciens les traces de ces changements, et plus particulièrement des contacts qui pouvaient avoir lieu dans la région. Ces traces sont visibles dans les matériaux : les Nanaïs se fournissaient par exemple en perles (de verre) auprès des Japonais, qui peuvent être trouvées sur des coiffes de mariées anciennes dans les musées (Figure 86 a.). Les perles faisaient également partie du commerce avec les Russes dès la fin du XVII^{e} siècle (Slezkine 1994; Kočešov 1983). Ils se procuraient des soieries auprès des Chinois (Figure 86 b.) (Ivanov 1954; Atkinson 2001; Gaer 1991b; A. S. Kile 2004) [Informations également recueillies sur le terrain]. Les fils moulinés en coton sont également issus du commerce avec les Russes. Les traces de ces interactions peuvent se voir dans le type d'ouvrages créés : parmi les objets conservés dans les musées de la deuxième moitié du XIX^{e} siècle, des collerettes de type mandchou font partie des habits de mariage (Ivanov 1954) (Figure 87). Ces traces sont finalement peut-être les plus prégnantes dans l'apparition de nouvelles techniques. Dès le début du XX^{e} siècle, on retrouve sur les robes de type quotidien des techniques de broderie et de couture russe : du point de croix, des bordures au crochet, et des biais ou rubans (Figure 88).

a. b.

Figure 86: a : Coiffe de mariée nanaïe de la fin du 20^{e} siècle: broderies nanaïes et perles japonaises ; b. collerette de mariage dont les bords sont en soie, fin XIXe [Photo A. Dalles, Troistkoe (a.) et Khabarovsk (b.), Novembre 2013].

Figure 87: Collerette de mariage de type mandchou aux broderies nanaïes datant de la fin du XIXe siècle [Photo A. Dalles, Khabarovsk, Novembre 2013].

a

b

c

d

e

f

g

h

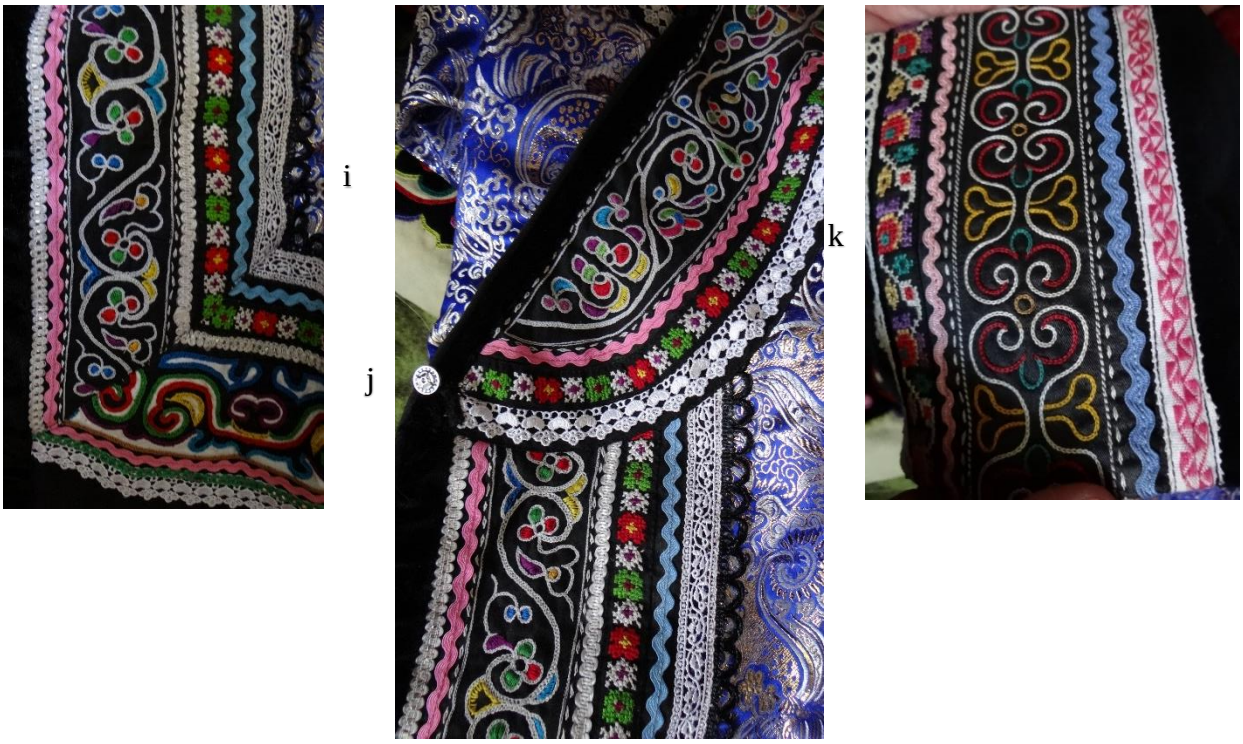


Figure 88: Robes de type quotidien datant de la première moitié du XIXe siècle : musée du centre pour enfants de Najhin (a.) (Broderies nanaïes, rubans et bordures au crochet), musée de l'école de Najhin (b.) (Robe en peaux de poissons, bordures au crochet et rubans), musée de Sikachi Alyan (c.), conservées par K. A. Bel'dy (d-k) (rubans, points de croix et bordures au crochet) [Photo A. Dalles, Najhin et Sikachi Alyan, Novembre 2013 (a-c) et Najhin, Juin 2014 (d-k)].

L'ouvrage brodé devient le témoin des interactions culturelles et démontre l'adaptabilité de la pratique du début à la fin du processus, inscrite dans le fait même de broder. Il devient également le témoin d'un enrichissement du registre symbolique auquel le lecteur va se référer pour « lire » l'objet (Lemonnier 1992, 84). La nouvelle technique russe du point de croix utilisée dans l'ouvrage est alors lisible par les Nanaïs mais également par les nouveaux groupes, les Russes, qui y reconnaîtront une technique appartenant à leur « système de signification » (Lemonnier 1992, 86), et chargée symboliquement et culturellement pour les deux groupes. Les broderies prennent alors toute leur place dans les échanges de tous types, comme c'est encore le cas aujourd'hui. Ainsi, le rôle des ouvrages brodés dans la mise en valeur d'une tradition autochtone traduit la continuité de l'utilisation de cette pratique dans des contextes d'échanges qui se créent au gré des interactions.

Finalement, aux côtés de la notion de sauvegarde de savoir-faire anciens, paradoxalement, l'utilisation de nouvelles techniques pour travailler les tissus ou la peau ne semble pas incohérente. Leroi-Gourhan a mis en évidence l'universalité des outillages dans le travail des « solides souples » ; ainsi, des racloirs de toutes sortes pour travailler la peau se retrouvent de partout dans le monde (Leroi-Gourhan 1971). De plus, bien que variable, il souligne la « perméabilité du milieu technique » qui subit « constamment l'effet de toutes les possibilités

techniques » (Leroi-Gourhan 1973, 343). Pour lui, la continuité des techniques est forcément liée à leur avancée. La broderie se retrouvant chez les Russes comme chez les Chinois, la proximité de certaines techniques entre les populations permet d'en adopter certaines pour des raisons pratiques, fonctionnelles ou simplement esthétiques. Utiliser un tissu tissé thermocollant pour faciliter le découpage des motifs au pochoir et produire un ouvrage considéré comme nanaï se sont pas mutuellement exclusifs. Utiliser des fils moulinés en coton au lieu des veines dorsales de certains animaux permet même de développer une caractéristique pensée comme exclusivement nanaïe, soit l'utilisation de couleurs vives. Pour créer ces couleurs, possibles auparavant seulement par l'usage de soieries chinoises, les motifs noirs dessinés au pochoir sont désormais contourés par des fils multicolores à l'aide d'un point de broderie complexe. C'est ce que Leroi-Gourhan nomme « l'emprunt » : « Il enrichit ce milieu [technique] sans donner l'impression d'une transformation » (Leroi-Gourhan 1973, 363).

Ce dernier note d'ailleurs la rapidité avec laquelle l'adoption partielle d'un nouvel élément peut se faire dans un groupe en prenant l'exemple des robes toungouses que nous pouvons aisément associer aux robes nanaïes :

> « Telle robe 'chinoise' implantée chez les Toungouzes a subi toutes les conséquences possibles de la transplantation : sa matière, ses proportions et son décor en ont fait très vite, sinon instantanément un objet toungouze, mais sa forme n'a rien éveillé, ou au contraire a été préférée par la génération qui l'a connue pour la première fois ; la génération suivante s'est trouvée dans un milieu intérieur qui n'avait déjà plus de prise sur l'objet assimilé et la forme empruntée s'est conservée intacte » (Leroi-Gourhan 1973, 362).

D'après mes observations, cette conservation partielle de certaines techniques extérieures, « empruntées », pour reprendre le terme de Leroi-Gourhan, qui prend place en l'espace d'une génération est évidente. C'est le cas des robes de type quotidien qui sont aujourd'hui devenues des vêtements de fête uniquement, fabriquées avec des matériaux variés mais toujours de couleurs vives. Pour aller plus loin, Leroi-Gourhan affirme même que tous les groupes sont en constant échange et le principe même du milieu technique montre la non-fixité des pratiques techniques, qui oscillent entre invention et « emprunt » (Leroi-Gourhan 1973, 392).

Ailleurs dans le monde, l'analyse des productions textiles du Yucatan (Mexique) a permis de mettre en avant la transmission des représentations mayas anciennes malgré les changements de techniques imposés par la venue des Espagnols (Dupiech Cavaleri 2014). Ainsi, la modification des techniques apparait même comme un moyen de continuer la transmission de représentations iconographiques.

Dans l'oscillation entre héritage et changement, les techniques montrent les capacités d'adaptation de la pratique, mais aussi la non-fixité qui lui est inhérente. Cette dualité explique la persistance de la broderie et des représentations qui lui sont associées. Elle illustre aussi l'appropriation autochtone des interactions culturelles.

***

Dans la broderie nanaïe, l'utilisation de techniques anciennes et nouvelles ne sont pas mutuellement exclusives. Au contraire, l'héritage de connaissances anciennes permet d'inscrire la brodeuse dans un patrimoine considéré comme traditionnel tandis que l'innovation technique montre justement sa maitrise de ce savoir-faire. La broderie reflète alors une pratique non fixe, évoluant au gré des changements sociaux et inscrite au cœur des échanges de tous types.

Conclusion

L'analyse de la gestion des âmes s'est organisée autour de deux parties : les adaptations contemporaines des funérailles nanaïes et leurs limites. L'étude des changements rituels a montré que les transformations des funérailles ont pour enjeu d'amadouer le défunt, lui assurer une vie posthume agréable et fixer son âme au cimetière. La comparaison diachronique des rites funéraires a mis en avant la continuité des représentations entourant les âmes et la mort. Les adaptations locales traduisent également des mécanismes d'appropriation autochtone d'éléments rituels extérieurs.

Les limites de ces adaptations peuvent être vues dans la perception émique d'un danger latent dû à la présence des âmes errantes et des esprits chamaniques, livrés à eux-mêmes depuis la disparition des chamanes. Les discours qui entourent ce phénomène font état d'une sensation de « perte » de culture. Mais ces discours ne s'accompagnent pas de la disparition des esprits et des âmes. Au contraire, la présence de ces derniers devient l'expression de cette « perte ». Ces discours paradoxaux reflètent l'interprétation autochtone des ruptures apportées par l'histoire récente de la région, mais aussi la continuité des représentations liées aux âmes.

La pratique de la broderie a également beaucoup changé. La fabrication et l'utilisation des objets brodés sont désormais liés à l'aspect « visible » de la culture nanaïe dans un contexte de sauvegarde des savoir-faire autochtones. Ces transformations ont pour résultat la création de nouveaux objets, de nouveaux réseaux de transmission et de diffusion et de nouvelles activités commerciales et culturelles.

L'analyse de l'iconographie brodée montre que c'est une pratique féminine et domestique de protection contre les esprits. Ainsi, elle est liée de près au cycle de vie des femmes. Elle entoure la gestion des âmes des enfants (à naître, nés ou défunts), la protection des membres de la famille mais également le mariage et la mort des femmes. L'étude de ces motifs montre d'abord la cohérence entre la culture orale, rituelle et matérielle. Elle montre aussi l'élaboration d'un registre symbolique varié, qui s'est créé au gré des interactions culturelles. L'utilisation de cette iconographie se situe désormais en dehors des contextes pré-soviétiques. Mais la persistance des motifs traduit à son tour la continuité des représentations qui entourent la pratique féminine et domestique de protection contre les esprits.

Cette pratique est liée de près à la place des femmes dans la culture nanaïe. L'analyse des rites de mariage avant les années 1930 montre que le rôle protecteur des broderies dépendait beaucoup de la brodeuse. Mais depuis ces années-là, la brodeuse est mise en valeur à un niveau

personnel et individuel, ce qui a conduit à la transformation de son statut. Les histoires personnelles des brodeuses mettent désormais en scène un héritage familial et spirituel, souvent validé par des diplômes et des récompenses. Ces histoires de vie sont alors associées à des objets pour justifier le savoir-faire des brodeuses. Une triple reconnaissance prend alors place, entre les brodeuses, par les Nanaïs et par les Autres, les Russes ou les étrangers.

Cette reconnaissance se fait désormais dans le cadre de la mise en valeur des cultures locales. La place nouvelle de la brodeuse traduit alors l'appropriation autochtone de ce contexte, qui donne lieu à de nouvelles formes de reconnaissance, de nouveaux réseaux de transmission et de diffusion et de nouvelles activités commerciales et culturelles.

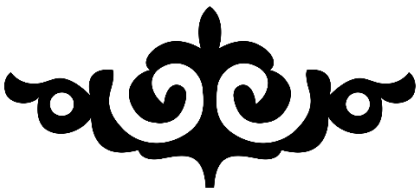
L'analyse de ce contexte montre l'influence des politiques culturelles sur la production de culture matérielle. Ainsi, la comparaison de ce phénomène de part et d'autre de la frontière reflète la difficulté à définir les termes utilisés dans ce contexte : « tradition », « ethnicité ». Leur définition résulte dans une dualité perçue entre ce qui est « authentique » et ce qui ne l'est pas. Elle influence aussi la production matérielle, résultant dans des objets très variés.

Finalement, l'analyse des techniques montre que celles-ci sont dépendantes de deux phénomènes. D'abord, la reproduction de savoir-faire anciens est permise par la transmission par les générations précédentes. Ensuite, l'innovation technique permet la reconnaissance des brodeuses et la perfectibilité des ouvrages. L'adaptabilité de la pratique permet alors l'appropriation autochtone des processus culturels en jeu, illustrée en trois aspects : 1. elle confère une identité ethnique liée de près au symbolisme chamanique ; 2. elle met en valeur la brodeuse qui devient artiste, vectrice de mémoire ; 3. elle inscrit finalement son travail dans un patrimoine héréditaire et spirituel permettant la reconnaissance sociale de la pratique.

Comme l'a montré l'analyse de la gestion contemporaine des âmes, la pratique de la broderie semble se situer dans une même dynamique duelle entre continuité et rupture. Cette étude illustre la continuité des représentations entourant la pratique de protection contre les esprits. Elle montre aussi l'appropriation autochtone des contextes modernes, centrés autour des concepts de tradition, sauvegarde et ethnicité, aux définitions changeantes.

La gestion des âmes et la place des broderies démontrent des enjeux qui s'inscrivent dans des contextes de changements perçus comme imposés par les cultures extérieures. D'un point de vue émique, la disparition des chamanes, les transformations des funérailles, l'utilisation nouvelle des broderies ou les innovations techniques sont imposées aux Nanaïs par la culture dominante. Cela donne souvent lieu à des discours sur la « perte » de culture et à la définition

de ce qui est « traditionnellement » nanaï. Cependant, j'ai montré que les Nanaïs sont loin de subir passivement ces situations et ces phénomènes traduisent au contraire une appropriation autochtone des changements sociétaux tout en permettant la continuité des représentations. L'analyse des conversions aux christianismes dans la région témoigne de la mise en place d'une dynamique similaire. Les contextes de missions chrétiennes traduisent quant à eux la perception du choix de la rupture pour se convertir à un nouveau mouvement. Après de longues années de politiques athéistes, les Nanaïs comme les Russes se trouvent désormais face à ce choix, qu'ils décident de se convertir ou non.



Partie III La conversion : le choix de la rupture ou du compromis religieux.

Dans la première partie, l'analyse des adaptations rituelles contemporaines a d'abord montré la persistance des représentations entourant les âmes. Elle a ensuite mis en évidence les appropriations autochtones des rites exogènes permettant de continuer à gérer les âmes. Ces changements de pratique donnent lieu à des discours locaux où le sentiment de « perte » de culture est prégnant : ces rites ne sont pas considérés comme « nanaïs » mais sont perçus comme des traitements d'appoint qui permettent, au mieux, d'éviter la colère des âmes errantes. L'interprétation des conséquences néfastes de cette « perte » prend la forme de la vengeance des esprits et des âmes errants. Cette perception illustre les limites des adaptations rituelles contemporaines mais aussi la perception de la disparition des chamanes.

La place des âmes aujourd'hui illustre également la persistance des représentations chamaniques mais aussi le sentiment de rupture avec une culture pensée comme traditionnelle. La gestion des âmes est alors caractérisée par une certaine ambivalence, entre continuité et rupture, qui illustre une perception autochtone de la société nanaïe contemporaine.

Dans la deuxième partie, l'analyse des broderies a montré que cet aspect visible de la culture nanaïe fonctionnait également dans la même dualité, entre continuité et rupture. L'utilisation de motifs tirés d'un répertoire ancien et hérité traduit la persistance des représentations entourant la pratique de protection contre les esprits. La place des objets brodés et de la brodeuse d'aujourd'hui illustre l'appropriation autochtone des contextes modernes de reconnaissance des cultures locales, donnant lieu à la redéfinition de concepts tels que « tradition », « ethnicité » ou encore « sauvegarde ». Fondés sur la transmission de savoir-faire considérés comme anciens, des pratiques sont identifiées comme « traditionnelles » ou « ethniques », tandis que d'autres ne le sont pas, ce qui donne lieu à la promotion, création ou recréation de culture matérielle et mythologique.

Comme les adaptations des rites funéraires se font de manières locales, la pratique de la broderie, tout aussi ponctuelle, bien que nettement plus visible, propose une version locale de l'idée d'« être nanaï » aujourd'hui. Une autre de ces réponses locales est la conversion, qui, cette fois-ci, oscille entre la rupture et la continuité, pour placer l'individu dans un contexte se voulant multiculturel.

Dans cette partie, je montrerai que la conversion aux christianismes s'inscrit également dans une dynamique duelle entre continuité et rupture. Deux choix semblent émerger de mon étude des différents mouvements chrétiens dans la région. Celui de la continuité historique et culturelle, proposé par l'église orthodoxe et celui de la rupture systémique apporté par les mouvements évangéliques.

Depuis les années 1990, et comme ailleurs en Russie, de nombreuses missions de protestants évangéliques ont lieu dans la région de l'Amour. Depuis la fin des années 2000, l'église orthodoxe s'est engagée dans une démarche similaire. Le contexte multiculturel[69] de la région va de pair avec la nouvelle possibilité, d'un point de vue émique, offerte aux convertis de rompre avec leur culture d'origine (le « Nanaï » devient « chrétien »), ou au contraire de la maintenir en bénéficiant de la protection supplémentaire du dieu chrétien (conversion dans l'église orthodoxe).

Dans l'analyse des stratégies d'implantations et de missions des mouvements évangéliques, deux types d'églises sont à distinguer : les églises mixtes, surtout urbaines, et les églises dites « nanaïes ». Ces églises fonctionnent autour de la création de nouveaux groupes de socialisation, qui dépassent les appartenances ethniques ou sociales, impliquant la perception d'une rupture systémique avec la culture d'origine. Dans les villages, les églises évangéliques essuient de nombreux échecs, notamment à Najhin et Sikachi Alyan. La réussite parallèle des missions orthodoxes dans ces villages illustre une autre dynamique, où le retour à une croyance perçue comme pré-soviétique mais russe (chrétienne orthodoxe) est souhaitable, comme tradition religieuse historique alternative (puisqu'il n'y a plus de chamane).

Les églises analysées lors de mes terrains n'ont pas fait l'objet d'autres études. Je présenterai donc ici rapidement ces églises. Trois types d'églises peuvent être observées dans l'Amour : 1. présentes depuis les années 1920, certaines églises pentecôtistes et baptistes ont des pratiques dites « traditionnelles » (port du foulard, chants russes populaires) ; 2. arrivées dans les années 1990, les églises évangéliques charismatiques et pentecôtistes sont dynamiques, variées et utilisent les technologies modernes (internet, musiques américaine, chaîne de télévision chrétienne) ; 3. enfin, l'église orthodoxe est liée de près à la culture russe et à son histoire.

Les différentes églises de mon enquête sont illustrées par des étoiles et les noms des lieux sont indiqués en rouge sur la carte de la Figure 89. Il ne s'agit pas d'une carte exhaustive de toutes

[69] Les Nanaïs représentent moins de 1% de la population locale. La région est majoritairement peuplée de Russes, mais aussi de Chinois, Coréens, Bulgares, Ukrainiens, Biélorusses, et plusieurs autres minorités ethniques.

les églises de la région, mais bien de celles qui ont fait l'objet de mon étude. J'ai choisi de focaliser mes enquêtes sur ces églises car elles effectuaient un travail de mission important, notamment dans les villages nanaïs. Par opposition, j'ai choisi de ne pas poursuivre un travail auprès de deux églises baptistes, qui ne travaillaient pas auprès des Nanaïs.

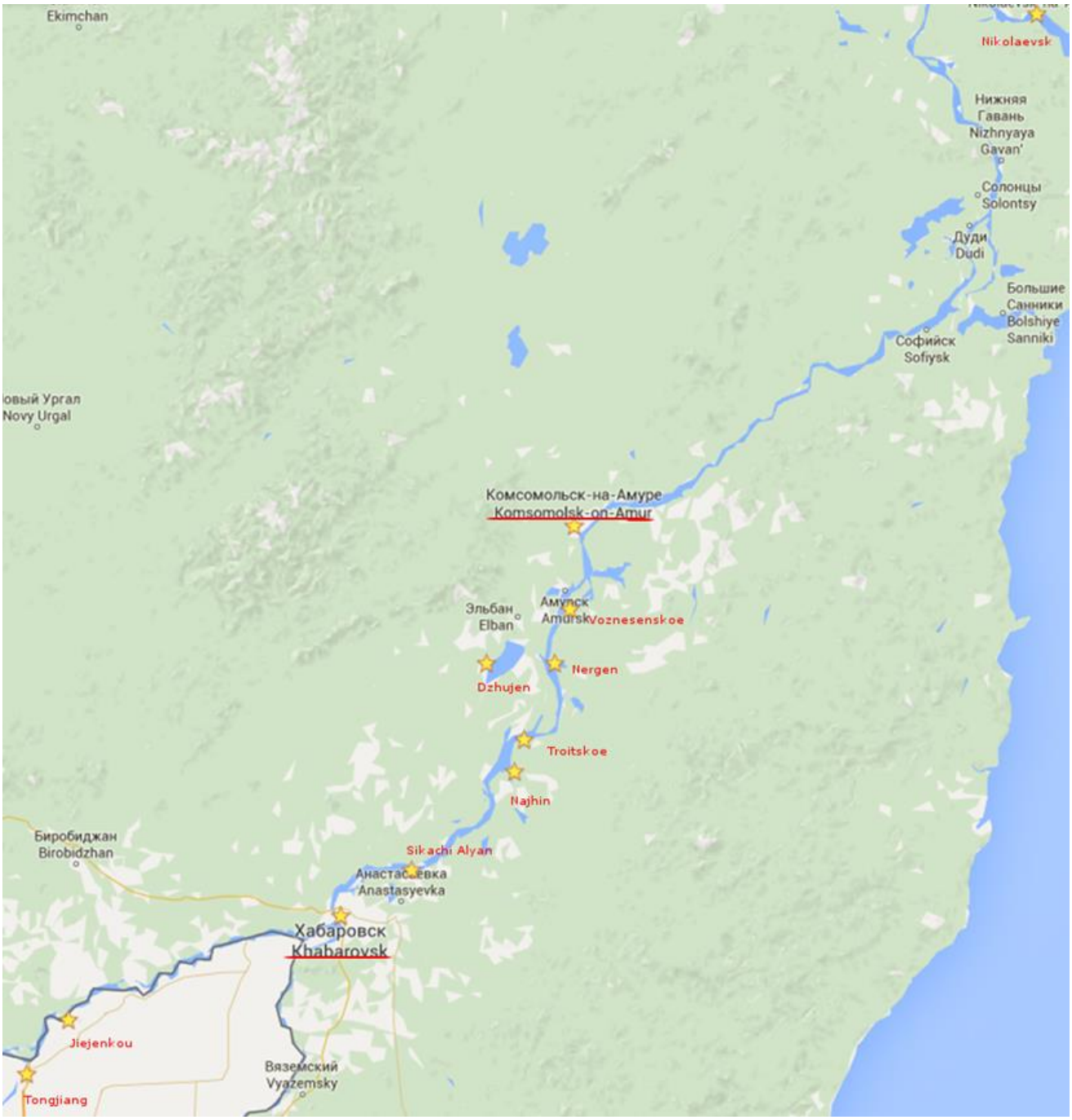


Figure 89: Carte de l'implantation des églises évangéliques et orthodoxes étudiées (source: GoogleMaps 2015)

Les églises auprès desquelles j'ai travaillé sont[70] :

- L'église de *Jésus Christ*, Khabarovsk, Russie. Cette église charismatique a été fondée en 1995 par le pasteur Yuri. Il a été converti en 1994 par l'église Suédoise de *la Vie Moderne*. L'église de *Jésus Christ* fait partie de l'Association Russe des Chrétiens de la Foi Évangélique, qui regroupe la majorité des mouvements charismatiques. Selon mes observations lors de différents meetings, l'Église était composée d'environ 200 membres en 2011, et 300 en 2015. Les activités principales de l'église se déroulent dans une Maison de la Culture à Khabarovsk.
- L'église du *Dieu Vivant*, Komsomolsk-na-Amure, Russie. Cette église est dirigée par la pasteure Svetlana Mikhailovna, une femme biélorusse adventiste, qui a fondé cette église en 1994. Elle fait aussi partie de l'Association Russe des Chrétiens de Foi Évangélique. Selon la pasteure Svetlana Mikhailovna, ils sont 700 membres aujourd'hui, 2 pasteurs et 9 « leadeurs ». D'après ce que j'ai pu observer, ils sont au moins 300. Leur local principal se trouve à la limite de la ville, dans une maison neuve, dans un quartier encore fait de maisons traditionnelles en bois.
- L'église de la *Maison de la Vie*, Nikolaevsk-na-Amure, Russie. L'église de Nikolaevsk est pentecôtiste, et fait partie du mouvement *Maison de la Vie* (ru. *dom zhizni*) fondé en 1993 à Vladivostok par un jeune pentecôtiste des mouvements de Fedotov[71] (Lunkin 2004). Le mouvement *Maison de la Vie* a fêté ses 20 ans en 2013, et regroupe officiellement 70 églises dans le monde, dont 18 en Extrême-Orient, Sibérie et à Saint Pétersbourg (Lunkin 2004; « House of Life Church in Vladivostok celebrated the 20th anniversary » 2013).
- L'église de *l'Appel de la Trompette*, Khabarovsk, anciennement l'église de *la Victoire de la Foi*, Nergen, Russie. En 1998, la pasteure Elena Hychkina a fondé l'église de

[70] En 2015, j'ai également pu observer les églises de *l'Eau Vivante*, à Jiejenkou et à Tongjiang, en République Populaire de Chine. La situation des chrétiens évangéliques est très différente en Chine par rapport à la Russie. Deux unions officielles régissent l'enregistrement des mouvements protestants en Chine : le Mouvement des Trois Autonomies et le Conseil Chrétien de Chine. Comme en Russie, le christianisme pentecôtiste en Chine est aussi marqué par la manifestation du Saint Esprit avec des guérisons, des exorcismes et des miracles (Inouye 2015; 2017). On estime le nombre de chrétiens chinois à environ 23 millions, majoritairement protestants, ou à 35 millions de protestants si l'on compte les chrétiens non enregistrés (Pan 2011). Cette étude montre que la présence de deux traditions chrétiennes (évangéliques et orthodoxes) dans la région offre deux perceptions différentes de la conversion. Le contexte chinois ne permet pas d'utiliser les données recueillies en 2015 dans cette étude. Je n'ai pas non plus pu mettre en évidence de liens entre les églises de part et d'autre de la frontière. En janvier 2016, un pasteur des missions internationales de *Living Water* se trouvait justement dans la région de Khabarovsk. Mais sa présence entourait les nombreux échanges entre l'église de *Jésus Christ* à Khrabarovsk et celle de Singapour.

[71] Dans les années 1970, après avoir passé 18 ans en prison, Ivan Fedotov est devenu l'évêque des pentecôtistes non enregistrés (voir page 366), auxquels sont affiliées les églises pentecôtistes qui refusent de s'enregistrer officiellement auprès de l'État (Lunkin 2004).

Nergen et de Voznesenskoe, villages nanaïs, nommée *Victoire de la Foi* (ru. *pobeda very*) avec sa fille Olesya Hodzher. Elles sont nanaïes toutes les deux. La pasteure Hychkina a été convertie à Khabarovsk, a suivi des cours sur les missions à Khabarovsk. Elle a ensuite fondé l'église de l'*Appel de la Trompette* par le biais de l'église du *Dieu Vivant* à Komsomolsk. L'église est située à Khabarovsk, non loin de l'église de *Jésus Christ*, dans un quartier périphérique. Ils étaient six membres en 2015, et deux pasteurs. Ils sont seize croyants à Nergen, sans pasteur ; une femme de Voznesenskoe s'en occupe.

- L'église de Troistkoe, Troistkoe (*Nanajskij rajon*), Russie. Originellement fondée par des missionnaires coréens, depuis 2011, l'église a été reprise par la pasteure Tat'jana Leonidovna Astasenko, une femme russe mariée à un homme nanaï, sous la direction de l'église du *Dieu Vivant* de Komsomolsk. Elle possède son propre bâtiment, une maison en bois sans eau courante dans le village.
- L'église orthodoxe, Najhin et Sikachi Alyan (*Nanajskij rajon*), Russie. Le père Nikanor Lepešev est aujourd'hui le responsable de la commission pour la Mission auprès des Populations Autochtones de la région (ru. *Komissi po rabote s korennymi malochislennymi narodami severa Khabarovskoj eparhi*), instaurée en 2011, à son initiative, et dont il est le seul membre. Il officie donc parmi les populations minoritaires dans tout le *kraj* de Khabarovsk. Les populations minoritaires visées par cette commission regroupent les différents groupes du bassin de l'Amour, mais aussi d'autres groupes minoritaires tels que les Ukrainiens (48622 personnes dans le *kraj* de Khrabarovsk). S'occupant aussi de cours au séminaire de Khabarovsk, et responsable d'une autre commission, le père Nikanor effectue principalement ses missions les week-ends.

Le caractère institutionnel de ces églises m'a amenée à faire des choix méthodologiques. D'abord, la création de nouveaux groupes de socialisation dans les églises évangéliques m'a conduite à recueillir et à étudier les discours non seulement d'informateurs nanaïs, mais aussi russes, nivkhs, iakoutes, coréens, ukrainiens, biélorusses, américains, australiens. Ensuite, le contrôle exercé par les différentes structures ainsi que l'orientation de mon analyse sur le discours m'a poussée à privilégier les entretiens informels. Ceci a permis de mettre en évidence la différence entre ce qui veut être montré et ce que j'ai pu observer.

La place de la conversion dans les mouvements évangéliques est prédominante, que ce soit dans les stratégies de mission, ou le discours du converti (point de vue émique). Cette conversion est

basée sur la perception de rompre avec les croyances et le mode de vie d'origine (Pelkmans 2009). Par opposition, la conversion à l'église orthodoxe n'implique pas la même rupture. Cette stratégie semble justement faire la force des missions du père Nikanor dans les villages.

L'étude des changements engendrés par la conversion peut amener à s'interroger sur les motivations de celle-ci. En effet, le nombre important de baptêmes organisés à Najhin lors des missions du père Nikanor ne reflète pas le nombre de fidèles présents aux services. Selon lui, ces conversions relèvent plutôt de la volonté d'acquérir la protection supplémentaire du dieu chrétien. Un certain compromis est accompli avec le père Nikanor lorsqu'il accepte par exemple de gérer le problème d'un cimetière dévasté par les animaux sauvages sur les demandes d'un chamane « non ouvert » (non initié). Ce compromis n'implique pas la rupture recherchée par les évangélistes et semble être mieux accepté dans les villages.

La perspective historique proposée dans le chapitre 5 met en évidence le contexte particulier des missions qui fait se rencontrer deux points de vue (missionnaire et autochtone). Cette situation est celle d'un échange mutuel qui entraine des perceptions différentes créées au gré de l'histoire des chrétiens et des populations locales. Ces perceptions influencent les messages contemporains véhiculés par les églises lors de leur mission.

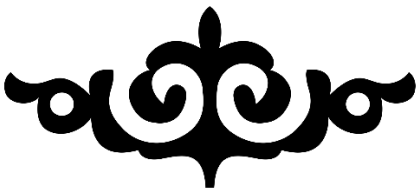
Cette perspective montre la continuité des représentations qui entourent la région et les missions auprès des populations autochtones. Pour les missionnaires, la perception (par les missionnaires) d'une « aventure pionnière » se construit autour d'un paysage « sauvage » qui reflète le caractère « non civilisé » des populations locales. La perception autochtone semble varier en fonction des politiques en vigueur mais elle illustre l'appropriation mutuelle des représentations symboliques. D'un côté, des esprits nanaïs et des saints chrétiens pêcheurs sont utilisés par les missionnaires pour véhiculer le message chrétien. D'un autre côté, le dragon nanaï commence à porter les traits du dieu chrétien dans le mythe fondateur nanaï des « Trois Soleils ».

Malgré le panorama religieux éclectique contemporain, cette analyse montre que les implantations religieuses s'inscrivent dans la continuité historique des dynamiques politiques et religieuses depuis 1850. La réception locale des missions illustre alors la perception autochtone de cette histoire.

Cette perspective historique montre finalement deux façons d'appréhender la conversion. Tandis que la conversion aux mouvements évangéliques accentue la perception d'une rupture systémique, celle à l'église orthodoxe s'inscrit au contraire dans une continuité voulue. Le choix

conscient de la conversion oscille donc entre des volontés de continuité ou de rupture avec la culture d'origine, qu'elle soit russe ou nanaïe.

Dans le chapitre 6, je montrerai d'abord de quelle façon se construit la perception d'une rupture systémique au sein des mouvements évangéliques. Je montrerai ensuite que la question de la conversion chez les Nanaïs se situe entre la perception d'une continuité historique et celle d'une rupture systémique. Selon les contextes, ces visions déterminent les succès ou les échecs des implantations missionnaires. La mise en discours de la rupture systémique apportée par la conversion aux églises évangéliques pourra alors être remise en question de façon à montrer que la *perception* de la rupture est plus importante que la rupture elle-même. Au contraire, la culture d'origine, plutôt que d'être rejetée, devient le symbole de l'adversité contre laquelle le nouveau croyant doit se battre. Les discours locaux sur cette adversité illustrent et renforcent la persistance des représentations chamaniques. Pour les Nanaïs, la question de la conversion s'accompagne de celle du rejet ou non des pratiques chamaniques. Ainsi, dans la continuité des études présentées dans les deux premières parties, la présente analyse montrera que le choix de la conversion se fait tantôt en conséquence de la sensation d'une « perte » de la culture traditionnelle, tantôt en lien avec la volonté de préserver une culture pensée comme « traditionnelle » répondant à de nombreuses adaptations contemporaines.



Chapitre 5. Entre continuité historique et rupture systémique : présences missionnaires de 1850 à nos jours.

L'église orthodoxe est présente dans la région depuis la seconde moitié du XIX[e] siècle tandis que les églises évangéliques le sont depuis les années 1920. Ces deux formes de christianisme sont implantées dans la région depuis longtemps mais, selon mes informateurs, seule l'église orthodoxe est perçue comme historique. Au contraire, les églises évangéliques sont associées à la chute du régime soviétique, à la liberté religieuse et surtout aux États-Unis. Toutes deux souffrent ou bénéficient, selon le contexte, de leurs relations avec les pouvoirs politiques, de leur rapport à l'argent et de leurs pratiques religieuses. Selon mes données de terrain, la situation des églises chrétiennes dans l'Amour est plutôt compliquée : les églises évangéliques sont divisées en un grand nombre de dénominations et l'église orthodoxe n'a qu'un missionnaire pour les populations autochtones.

Le travail de mission implique nécessairement la rencontre de deux points de vue, celui du missionnaire et celui à qui s'adresse la mission. Les politiques religieuses et les contacts interculturels influencent la perception tant missionnaire qu'autochtone des missions. La conversion semble sous-entendre que l'on quitte un système pour en intégrer un autre. Mais la perception de cette rupture systémique représente justement ce qui différencie la vision de l'église orthodoxe de celle des églises évangéliques. Deux façons de percevoir la mission et la conversion peuvent être identifiées. L'église orthodoxe tend à construire une légitimité basée sur la continuité historique. Se forge alors la perception d'une histoire russo-nanaïe commune. Au contraire, les églises évangéliques fonctionnent autour de la création de nouveaux groupes de socialisation, dépassant les appartenances ethniques ou sociales.

Avant que la région ne devienne russe, les populations de l'Amour sont restées relativement isolées. En effet, bien que sous contrôle mandchou, avant 1850, la région n'a pas été colonisée[72] et le commerce et le prélèvement du tribut constituaient la plupart des contacts. L'analyse des rites funéraires et de l'iconographie a montré l'impact des contacts avec les Chinois et les Mandchous sur la culture nanaïe. Les contacts avec les Russes ou avec le christianisme n'ont vraiment commencé qu'à partir des années 1850. Mais avant cela, quelques missions catholiques depuis la Chine ont été effectuées parmi les populations autochtones de la région. Dans une première partie, l'étude de ces récits montrera la perception missionnaire du travail

[72] La colonisation russe du XVII[e] siècle a été stoppée par l'avancée de la Chine dans cette région, notamment avec le Traité de Nerchinsk en 1689 (Kim 2015; 2012).

auprès de ces populations. La vision missionnaire des « bons » ou « mauvais sauvages » s'étend également aux territoires visités. Les stratégies missionnaires adoptées par les prêtres sont déterminées par ces perceptions et oscillent entre le compromis et la rupture culturels. De telles perceptions sont encore constitutives aujourd'hui du travail de mission dans la région. Leur persistance illustre la continuité de la vision du travail missionnaire dans cette région.

Après 1850, l'église orthodoxe a accompagné la colonisation de la région. Des églises furent construites en même temps que des écoles. Après 1918, la région de l'Amour est devenue une terre d'exil pour certains chrétiens évangéliques. Les politiques antireligieuses parfois très violentes ont marqué l'histoire des églises orthodoxes et évangéliques mais aussi le chamanisme. Sur le terrain, la perception d'une implantation ancienne des églises orthodoxes sert aujourd'hui à construire la légitimité des missions orthodoxes dans les villages. Dans les discours locaux, le sentiment de répressions partagées contribue également à la perception d'une histoire commune russo-nanaïe. Pour les évangéliques, les persécutions restent au cœur du message des églises arrivées avant 1990. On peut alors identifier deux types d'églises évangéliques dans l'Amour, celles présentes pendant les années soviétiques et celles arrivées depuis 1990. Dans une deuxième partie, l'analyse de l'impact des années soviétiques montrera le poids de la perception de l'histoire contemporaine dans l'implantation des églises dans la région.

Après les années 1990, la liberté de culte initiale a été suivie par des politiques religieuses restrictives. Ces politiques reflètent le lien entre églises et identité nationale : l'église orthodoxe est considérée comme l'église russe tandis que les églises évangéliques sont associées à l'Occident. Les choix missionnaires des églises chrétiennes sont déterminés par ces politiques, mais aussi par les situations matérielles. Ainsi, les églises orthodoxes comme évangéliques utilisent les activités caritatives pour leur travail de mission. Elles essayent également de former des pasteurs locaux pour prendre en main les congrégations créées dans les villages. Un panorama religieux éclectique peut alors être perçu, dont les stratégies de missions oscillent entre la continuité culturelle et la rupture systémique. Cette troisième partie montrera que si l'église orthodoxe s'inscrit dans la perception d'une présence ancienne légitime, les églises évangéliques tendent au contraire à promouvoir la création de nouveaux groupes de socialisation.

Les églises évangéliques urbaines fonctionnent autour de ces nouveaux groupes, dépassant les clivages ethniques ou sociaux. Des thèmes fédérateurs sont alors choisis afin de créer des sous-groupes de socialisation à l'intérieur des églises. Dans une quatrième partie, l'analyse des

réunions et des services évangéliques montrera qu'ils fonctionnent autour de comportements attendus, prescrits par des témoignages construits selon une structure narrative normative. Cette étude permet également l'identification d'une structure rituelle qui contribue à l'intégration des sous-groupes de socialisation dans l'église. Par la création d'un nouveau sentiment d'appartenance, ces mouvements modifient les comportements sociaux et rituels attendus. Ce fonctionnement est ensuite légitimé socialement dans la perception de l'expérience du converti et spirituellement dans la présence du Saint Esprit. La perception d'une rupture est alors implicite à la création d'une congrégation multiculturelle, fédérée autour de thèmes déterminant des conduites à tenir.

Dans ce chapitre, je propose de retracer les différentes étapes des missions et des politiques religieuses dans la région (et ailleurs en Russie) afin de donner un aperçu des contacts entre les autochtones et les missionnaires. Ne souhaitant pas présenter les Nanaïs de façon passéiste, figés dans un chamanisme immuable et oublié, l'objet de cette présentation est de montrer que le contact avec les traditions chrétiennes s'est étendu sur une longue période et que les tendances politiques ont pu toucher le christianisme et le chamanisme de façon comparable. Une histoire commune russo-nanaïe transparait dans les discours locaux et peut servir de légitimation à l'adhésion à certains mouvements chrétiens. Les choix missionnaires illustrent la perception émique des contextes dans lesquels les églises cherchent à s'implanter. Cette étude montre alors que les missions et les conversions se situent à la rencontre de deux points de vue différents : celui du missionnaire et celui de la population locale. Ce chapitre s'intéresse principalement au point de vue missionnaire pour montrer que selon celui-ci, la conversion peut impliquer tantôt la perception d'une continuité culturelle, tantôt celle d'une rupture systémique. Le chapitre suivant analysera la perception de la rupture et de la continuité dans l'expérience de conversion, tant du point de vue missionnaire qu'autochtone. L'église orthodoxe bénéficie de la légitimité perçue d'une histoire commune russo-nanaïe. Pour les églises évangéliques, la place prépondérante de la mission montre que ces mouvements ne peuvent fonctionner sans la perception d'une « adversité », souvent symbolisée par la culture d'origine du croyant. Le chapitre 6 montrera alors que la rupture sous-entendue dans la conversion n'est pas systématique.

La conversion aux églises chrétiennes (orthodoxe ou évangéliques) est une question qui se pose aujourd'hui aux Nanaïs de façon ouverte et ces choix (souvent des allers-retours entre plusieurs pratiques) reflètent l'interprétation de l'histoire contemporaine russe et nanaïe. Celle-ci est centrée autour de thèmes précis à savoir le souvenir des répressions, la sensation d'une « perte »

de la culture pensée comme « traditionnelle », la sécularisation de la société, l'ouverture au monde et les dangers qui l'accompagnent. Le choix d'adhérer à une église cristallise finalement la question de la gestion de la perception de la continuité et de la rupture, centrale à cette thèse.

5.1 Présence missionnaire avant 1860 : le cas des missionnaires catholiques en contrées « sauvages ».

Le chamanisme nanaï tel qu'il est présenté dans les sources pré soviétiques a été transformé par l'impact des politiques d'immigration russe dans la région dès la seconde moitié du XIX^{e} siècle. Avec les Russes sont arrivés les prêtres orthodoxes qui ont contribué à ces transformations. La présence russe est historiquement plus courte (environ 160 ans) que celle des Chinois mais a modifié le mode de vie nanaï de façon beaucoup plus radicale. Les missions chrétiennes ont majoritairement commencé durant la seconde moitié du XIX^{e} siècle et ont accompagné la russification[73] de la région. Auparavant, des missionnaires français catholiques avaient été envoyés en mission en Mandchourie, qui comprenait à l'époque le Nord-Est de la Chine et la région de l'Amour (voir page 10 pour un rappel de l'histoire politique de la région). Les récits de leurs voyages et de la mort mystérieuse du premier missionnaire fournissent des informations importantes sur la perception missionnaire des populations autochtones.

L'exemple des missionnaires catholiques qui se sont avancés dans la région de l'Amour jusque chez les Nivkhs au XIX^{e} siècle illustre l'enjeu de l'étude des missions chrétiennes dans cette région. Il s'agit de la rencontre de deux points de vue, celui du missionnaire et celui des autochtones, qui vont refléter la perception de ces interactions culturelles. Dans cette partie, je montrerai le point de vue du missionnaire, que j'ai pu observer aujourd'hui encore lors des missions parmi les Nanaïs. Ainsi, la perception d'un voyage en « contrées sauvages » accompagne le travail missionnaire. De son côté, le point de vue autochtone s'inscrit d'abord dans une perspective d'échange interculturel plus large que le fait religieux. Ainsi, à l'arrivée du prêtre catholique, les Nivkhs réagissent-ils comme ils le font avec les Chinois et Mandchous avec qui ils ont le plus de contact : ils s'attendent à un échange commercial. On peut alors voir que les missions s'inscrivent dans un échange mutuel, à la rencontre de deux points de vue formés par les histoires respectives des deux protagonistes. Les récits des missionnaires catholiques en Mandchourie en 1850 permettent également de montrer que les missions se font

[73] Après 1860, la colonisation de la région par les Russes modifia drastiquement le paysage démographique de la région. En l'espace de dix ans, suite à la promotion de politiques sur le peuplement de la Sibérie, la population fut multipliée par dix (Znamenski 1999; de Meaux 2010). L'installation des nouveaux colons, pour la plupart paysans, entraîna un développement de l'agriculture et de l'élevage, tandis que la création de ports contribuait au développement de l'industrie et du commerce (de Meaux 2010, 46) (voir page 355).

dans la vision d'une « aventure pionnière » auprès des « bons » et des « mauvais sauvages ». Des stratégies missionnaires sont alors mises en place, oscillant entre l'utilisation d'éléments culturels autochtones et la mise en concurrence des systèmes des croyances[74]. Les similitudes retrouvées aujourd'hui illustrent la continuité des perceptions entourant les missions dans cette région et auprès des populations autochtones d'un point de vue missionnaire.

À la fin du XVI^{e} siècle, les campagnes menées par les cosaques ont conduit à l'ouverture de l'Asie du nord pour le commerce de fourrures. À partir de cette période, des Russes, surtout des marchands et trappeurs, se sont installés en Sibérie. Au XVIII^{e} siècle, sous le règne de Pierre Le Grand, les croisades de missionnaires allaient de pair avec la poursuite de la « civilisation » : les enfants étaient baptisés et ils apprenaient à écrire. La conversion accompagnait la russification (Slezkine 1994; Toulouze 2009). Cependant, la région de l'Amour est restée relativement isolée des effets de la colonisation de la Sibérie car elle était dans l'Empire Mandchou jusqu'à 1858 avec le Traité de Pékin, quand la région est devenue russe (Slezkine 1994).

De manière générale, le travail des missionnaires en Sibérie est lié à la colonisation russe de ces régions. Le monastère le plus éloigné du pouvoir central russe fut fondé en Alaska en 1794. Avant le XIX^{e} siècle, hormis dans les régions occidentales de la Sibérie, le travail des missionnaires en Sibérie restait pour la plupart des entreprises individuelles, sans l'intervention de l'État (Znamenski 1999, 48). L'église orthodoxe est présente dans la région de l'Amour depuis l'arrivée des Russes, dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle (Slezkine 1994). Elle est liée historiquement à l'exode massif de Russes et à la militarisation de la région.

Les stratégies adoptées pour convertir les populations autochtones ont beaucoup changé en fonction des représentations entourant les missions à différentes époques. Selon celles-ci, les conversions ont pu être violentes et forcées, accompagnées de la destruction des objets religieux autochtones. Elles ont pu être paternalistes et systématiquement associées à l'apprentissage de la lecture et de l'écriture. Elles ont pu être adaptatives en passant par l'étude des populations visées. En tout cas, selon les époques, ces missions ont aussi été influencées par la perception du spécialiste religieux autochtone. Pour R. Hamayon, le chamane a d'abord représenté un rival pour le prêtre orthodoxe, à l'image de l'archiprêtre Avvakum. Exilé en Sibérie au XVII^{e} siècle,

[74] L'expérience des missionnaires catholiques en Mandchourie cités ici n'est pas anecdotique : dans son travail sur Paul Vial, un prêtre envoyé par les Missions Étrangères de Paris dans le Sud-Ouest de la Chine, A. Névot montre que le même type de processus entre en jeu : tandis que le missionnaire s'attache aux populations autochtones dans un certain idéal romantique, il adapte ses stratégies de mission aux coutumes locales (Névot 2010; 2018)

il reconnaît les pouvoirs du chamane, pratiquant une religion dite diabolique faisant appel à des démons (Hamayon 2015, 14-15; Delaby 1998a). Cette vision qui met en concurrence deux systèmes de pensée se retrouve dans les récits des missionnaires catholiques envoyés dans la région de l'Amour. Avec Pierre le Grand, la perception du chamane devient celle d'une curiosité et des explorateurs sont envoyés recenser les pratiques et ramener des objets rituels. Cette vision est bientôt remplacée par celle d'un charlatan, que l'on combat ou que l'on moque. En miroir, la vision romantique du « noble magicien » au XVIII^{e} et XIX^{e} siècles reflète les notions avancées à cette époque en Europe et liées de près à la colonisation des contrées lointaines (Amériques, Océanie, Afrique, …) (Duvernay-Bolens 1998; Gillet 1982; Poliakov 1971; Rouanet 2001). Le « noble sauvage » fait alors toujours écho au « mauvais sauvage ». On retrouve cette dichotomie dans les récits des trois missionnaires catholiques des années 1840-50, qui louent les qualités pacifiques, enfantines, des *Peaux de poissons* tout en condamnant fermement la sauvagerie presque animale des Gilyaks (Nivkhs).

Avant 1860, la région de l'Amour a été le lieu de missions de chrétiens catholiques. La Mandchourie avait été séparée du diocèse de Pékin en 1696 par le Pape Innocent XII, et placée sous tutelle portugaise. En 1838, le Pape Grégoire XVI établit la mission pour la Mandchourie et la Mongolie et la confia à la Mission Étrangère de Paris. Rome décida ensuite de séparer les deux missions, et instaura la mission de Mandchourie en 1840.

L'histoire mystérieuse et tragique du père de la Brunière illustre les difficultés rencontrées par les missionnaires chrétiens ainsi que la perception de leur travail dans ces régions. Les récits qui mentionnent cette aventure sont au nombre de cinq. Le père de la Brunière a écrit régulièrement à Paris, avant de disparaître. Plus tard, les pères Venault et Franclet, partis à sa recherche, produiront chacun plusieurs lettres. Weber, un catholique polonais, a enquêté sur cette disparition et a publié un article dans le journal *Amur* en 1860. Finalement, Atkinson, explorateur anglais parti remonter l'Amour dans les années 1850, donne aussi sa version des faits. Ces récits ont l'avantage d'illustrer la situation de la région de l'Amour à un moment particulièrement transitoire.

Dans les lettres de Venault et de la Brunière et le livre d'Atkinson, la présence mandchoue/chinoise est clairement avérée assez haut dans l'Amour, quasiment jusqu'à son embouchure avant que la région ne devienne russe. Cette présence est liée de près au commerce et à l'occupation militaire (les deux restant assez proches avec le paiement du tribut). La présence commerciale et militaire avancée des Chinois dans la région a laissé sa trace dans les

représentations nanaïes. Dans les contes, le mauvais dignitaire chinois est un motif récurrent. D'autre part, les *amban* sont des esprits chamaniques néfastes : *amban* était justement le nom d'une fonction attribuée aux dignitaires mandchous (Dahpon 2008; Mayers 1897). Aucun des récits rapportés ici ne mentionne d'autre mission dans la région : il est donc très vraisemblable que les populations autochtones de l'Amour n'aient été en contact prolongé avec le christianisme qu'à partir de la seconde moitié du XIX^{e} siècle, contrairement à ce qui a eu lieu ailleurs en Sibérie. À ce propos, L. Kim argumente qu'en 1689, à l'époque du Traité de Nerchinsk, en Chine, l'église orthodoxe était présente seulement à Pékin. Avant cela, peu de données existent sur le prosélytisme orthodoxe dans la région (Kim 2012, 181-93).

Maxime-Paul Brulley de la Brunière, prêtre catholique français membre des Missions Étrangères de Paris, commença sa mission dans le nord de la Mandchourie en 1845. Il arriva dans la région de l'Amour, vécut avec les populations locales un certain temps puis fut porté disparu. Trois autres expéditions furent envoyées à sa suite en 1849, 1861 et 1864 pour le retrouver. Un des membres de ces expéditions, le prêtre français Charles Joseph Venault établit une mission catholique au nord de l'Oussouri, sur les terres des « Tatares aux peaux de poissons » (Li 2015, 102).

D'après les différents récits, le père de la Brunière aurait connu une fin tragique chez les Nivkhs. Après avoir remonté la rivière Amour, il arriva dans un village nivkh où de fortes tensions causées par son arrivée le poussèrent à quitter le village rapidement. Il se réfugia plus loin sur la rivière, où de jeunes Nivkhs le retrouvèrent plus tard et où il fut tué. Nikanor Lepešev, missionnaire orthodoxe chez les Nanaïs, a mis en ligne sur son *blog* un article sur de la Brunière, publié originellement au XIX^{e} siècle. Il y raconte que le missionnaire s'est rendu jusqu'à l'embouchure de l'Amour, où il a été assassiné sauvagement sur une rive : « En attaquant le missionnaire français, ils [les Nivkhs] lui ont arraché les yeux, délogé les dents et ont laissé son corps sur la plage » (Lepešev 2015).

La version originale de cet article publiée dans le journal *Amur* (numéro 18, 1860, p.789-796), signé G. V a une origine controversée. Selon Lepešev, il aurait été publié par un deuxième missionnaire, le père Venault, parti à la recherche de la Brunière. Le père Franclet, un autre missionnaire français des Missions Étrangères de Paris, est parti en 1861à la recherche du prêtre disparu. Selon une de ses lettres datée de 1861 de Nikolaevsk-na-Amure, la publication de cet article serait due à un catholique polonais, M. Weber, rencontré dans cette ville (Franclet 1862, 34:472). Je propose une traduction de l'article entier en annexe 17. Les courriers des pères de

la Brunière, Franclet et Venault sont disponibles dans les recueils des lettres des évêques et missionnaires regroupées dans les Annales de la Propagation de la Foi (Franclet 1862; De la Brunière 1848; Berneux 1852).

- *Perception autochtone du missionnaire*

Dans l'article de Weber, la perception autochtone du missionnaire semble osciller entre le danger lié à la présence d'un « étranger », un « Russe » et la volonté de faire du commerce. À son arrivée chez les Nivkhs, lorsque ces derniers s'informent de la raison de la présence de la Brunière dans leur village, celui-ci leur explique dans un mélange de langues toungouses (il ne parlait pas le nivkh et très peu le nani) qu'il est l'envoyé de Dieu. Devant leur incompréhension, les Nivkhs lui proposent presqu'immédiatement d'acheter des fourrures :

> « Cette phrase [qui expliquait la présence de la Brunière en tant que prêtre], ainsi que tout ce qu'avait dit le voyageur jusqu'à présent, n'a pas satisfait la curiosité des Gilyaks, qui ne savaient toujours pas à qui ils avaient affaire. Enfin le maître de la cabane montra à son client deux zibelines et lui demanda s'il voulait les acheter. Le voyageur secoua négativement la tête […] » (Lepešev 2015)

S'ensuit une discussion animée entre les Nivkhs sur la présence du missionnaire. Certains la voient comme un danger, le père de la Brunière étant peut-être un « Russe » dangereux, tandis que d'autres argumentent qu'il est là pour le commerce. Le père de la Brunière choisit ensuite d'acheter quelques souliers en peaux de poissons. Cependant, il semble les acheter trop cher et rend les chaussures une fois achetées. Une telle attitude n'étant pas conforme à un échange commercial habituel contribue à renforcer le sentiment de méfiance qui entoure le missionnaire :

> « Il nous a payé quatre tasses d'argent pour une paire de *muruljuki* [chaussures], examinait les chaussures, puis les rendait à celui qui vendait! Une telle personne n'est jamais venue dans nos pays: aucun de nos anciens n'a entendu parler de gens comme cela!
>
> - Il y a quelque chose de pas bien! dirent les Gilyaks de Mago [village nivkh], Comme vous voulez, mais cet étranger tant vanté n'est pas venu pour le bien! On n'a jamais entendu de cas, où une personne paye de l'argent ou gagne beaucoup d'argent pour rien? Ici réside quelque chose de mal: vous avez laissé partir cet homme en vain, il aurait dû être tué!... » (Lepešev 2015)

Quand les Nivkhs retrouvent le prêtre, réfugié dans une crique, ils tentent encore de faire du commerce avec lui avant de le tuer :

> « Nous voulons négocier avec toi, déclara l'un d'entre eux dans la barque et il s'assit sans cérémonie à côté du missionnaire. Voici des *murjulki* très bonnes, prends-les et donne-moi la hache, qui se trouve à côté de toi ». Le missionnaire secoua négativement la tête. Le Gilyak déclara catégoriquement que, s'il n'obtenait pas de hache de gré, il la prendrait de force » (Lepešev 2015)

Le quiproquo qui semble entourer la venue du missionnaire est directement à l'origine de sa mort. En effet, les Nivkhs attendent une attitude commerciale particulière de leur invité, à laquelle il ne répond pas. Lorsque les Nivkhs argumentent en faveur de la mort du missionnaire, ils prennent l'exemple d'un massacre ancien commis par les cosaques (Lepešev 2015). Dans les lettres de Franclet, celui-ci assiste au pillage d'un village par les autorités chinoises (Franclet 1862). Le doute sur la bienveillance du missionnaire illustre particulièrement bien les contacts que les Nivkhs entretenaient avec les étrangers, Chinois, Mandchous, Russes ou même Japonais sur l'île de Sakhaline. Ceux-ci correspondent alors soit au marchand, soit aux autorités avec qui les rapports semblent être violents. La rencontre de deux points de vue, celui du missionnaire et celui des autochtones, a ici une fin tragique, mais illustre la nature du contact missionnaire, qui se joue toujours sur ces deux tableaux. Le point de vue du prêtre sera alors déterminant, notamment dans le choix de la stratégie à adopter pour mener à la conversion. Il est notable que dans ce contexte, le père de la Brunière s'aventure seul dans la région de l'Amour en ne maitrisant que les rudiments des langues toungouses, dont le nivkh ne fait pas partie[75].

- *Le « bon » ou le « mauvais Sauvage »*

Ce même récit met en exergue plusieurs éléments sur les représentations entourant les Nivkhs. Avides d'argent et superstitieux, les jeunes Nivkhs font preuve d'ignorance aussi bien dans leur incapacité à reconnaître un homme religieux que face aux objets scientifiques qu'ils volent à leur victime. Face à eux, le père de la Brunière apparaît entouré d'un mysticisme certain, à tel point que les Nivkhs le prennent pour un grand chamane :

> « Outre les nombreuses médailles, croix et pièces d'argent, ils trouvèrent sur le mort des choses différentes, causant leur étonnement et leur curiosité au plus haut degré. Selon Pozvejn [informateur nivkh de Weber], le missionnaire possédait : un sextant, un thermomètre et une horloge. Ces derniers attirèrent leur attention. En remarquant le mouvement intérieur de la montre, ils pensèrent que le missionnaire tué était un chamane très fort, qui avait réussi à enfermer dans la boîte métallique une sorte d'esprit, ils jetèrent

[75] Le nivkh fait partie des langues paléoasiatiques.

> avec terreur la montre à terre, puis, avec précaution, la poussèrent dans l'eau à l'aide d'une rame. Le sextant et le thermomètre subirent le même sort » (Lepešev 2015).

Pour Weber, la cause première de la mort du missionnaire semble être l'avarice des jeunes Nivkhs. La vision du « mauvais sauvage » est ici clairement perceptible.

Lors de son voyage le long de l'Amour dans les années 1840, Atkinson entend parler de deux missionnaires catholiques, de la Brunière et Venault et interprète cette rencontre différemment. En 1846, ces deux hommes auraient été chez les Nanaïs afin de les convertir. Ils seraient ensuite partis vers le nord après avoir échoué dans leur mission auprès des Nanaïs. En réalité, comme nous le savons grâce aux lettres de ces missionnaires répertoriées dans les *Annales de la propagation de la foi*, Venault s'est rendu dans l'Amour à la suite de la mort du père de la Brunière dans l'espoir de résoudre le mystère entourant sa disparition. Mais, si on élude cette confusion de la part d'Atkinson, son récit met la mort du missionnaire à la lumière d'un autre conflit, cette fois-ci entre des chamanes et des prêtres (Atkinson 2001, 488).

Tout en louant le caractère pacifique des Nanaïs et des Oultches, Atkinson précise que les missionnaires ne rencontrèrent aucun succès et furent même obligés de continuer leur chemin vers le nord :

> « De la Brunière et son compagnon entrèrent sur la terre des Gilyaks [Nivkhs], chez qui le chamanisme est encore plus enraciné que chez n'importe quelle autre race d'Asie. En gros, ce sont des fanatiques de l'espèce la plus profonde, et ils pratiquent constamment leur sorcellerie. Là est le siège de l'arche-chamane, dont les prêtres illusionnent le peuple avec leur prétendus enchantements et jonglerie, et exercent sur leurs esprits une influence sans borne. Cependant, les missionnaires ne furent pas découragés ; ils commencèrent leurs travaux avec énergie, et exposèrent les tricheries impies des hauts prêtres de Satan, ce qui éveilla des sentiments si mauvais chez ces derniers qu'ils ne reposèrent pas tant qu'ils n'eurent pas poussé leurs dupes à tuer les étrangers. Les Gilyaks admettent que ce meurtre diabolique fut perpétré dans leur tribut, sous l'instigation du chamane » (Atkinson 2001, 489).

Dans ce récit clairement biaisé, l'opinion d'Atkinson ne fait pas de doute ; il le confirme quelques pages plus loin à propos de villages Nivkhs, situés non loin de Nikolaevsk :

> « Ici sont de nombreux villages Gelyak [sic.], habités par un peuple que l'on dit être le moins civilisé de l'Amour » (Atkinson 2001, 495).

La perception des populations autochtones de Sibérie comme non civilisées, ignorantes et sujettes aux plus bas instincts n'est pas le propre d'Atkinson. Elle a fait l'objet de plusieurs études qui ont mis en avant le caractère tantôt diabolisant tantôt nostalgique des pratiques chamaniques (Delaby 1998a; Hamayon 2015; Znamenski 1999; Slezkine 1994). Dans le récit d'Atkinson, la dichotomie entre le « bon » et le « mauvais sauvage » semble se jouer entre les Nanaïs ou les Oultches, pacifistes, dont les maisons sont richement ornées de fleurs, et les Nivkhs, sujets les moins civilisés.

Si on revient aux sources, la lettre envoyée par de la Brunière en avril 1846 retrace son périple jusqu'à l'Oussouri. Parti en avril 1845, il était accompagné de deux « néophytes, absolument neufs en fait de voyage, les seuls guides que je pusse alors trouver » (De la Brunière 1848, 20:194). Plus loin, de la Brunière expose sa vision du « paganisme » :

> « Je préférai, pour cette fois, descendre chez un riche payen [sic.], ami de nos néophytes, espérant que sa généreuse hospitalité m'offrirait l'occasion de lui annoncer Jésus-Christ. Grande fut ma surprise de voir que cet homme avait déjà la foi dans le cœur, et méprisait sincèrement les vaines superstitions du paganisme » (De la Brunière 1848, 20:195).

Après avoir décrit une séance chamanique à laquelle il assista, de la Brunière donne son avis sur ces pratiques, soulignant à nouveau leur caractère sauvage :

> « Ces folies feront rire ; mais qui pourrait exprimer ce qu'il y a de navrant pour le cœur du Missionnaire, à voir des hommes créés, comme nous, à l'image de Dieu, concentrer dans ce cercle d'absurdités toutes leurs espérances du temps et de l'avenir. Oh ! S'il lui était donné de faire luire un éclair soudain de lumière au milieu de ces ténèbres ! Dieu ne le veut pas encore. Ces pauvres *Iüpi-ta-tze*[76], simples et craintifs, sont dominés par ces jongleurs vagabonds [les chamanes]. On les a prévenus contre ma personne et mes doctrines étrangères, et s'ils refusent de me recevoir, c'est moins par mauvaise volonté que par terreur » (De la Brunière 1848, 20:2017).

Plus tard, tandis que le père Venault voyage sur l'Amour en direction de la mer, à la recherche du père de la Brunière, il est confronté à l'hostilité des natifs, qui tantôt le menacent de le tuer comme de la Brunière, tantôt le poussent à rejoindre la mer rapidement. Lorsqu'il s'approche enfin du village où de la Brunière a supposément été tué, il manque de subir le même sort. Après avoir interrogé un des prétendus assassins, il raconte une version assez similaire à celle

[76] Ce terme fait référence aux populations aux Peaux de Poissons dans l'Amour, utilisé dans les sources chinoises (voir par exemple *Hezhe zu jianshi 赫哲族简史 (Histoire concise des Hezhe)* 1984).

rapportée dans le journal *Amur*. Seule la situation de la Brunière au moment de sa mort change : le prêtre était en train de se préparer à souper quand il fut tué, et non en train de prier. Venault fournit des détails sur le traitement infligé à de la Brunière :

> « C'est un bruit généralement répandu chez les Chinois et les Tartares, qu'après la mort de leur victime les *Ki-li-mi* [les Nivkhs] lui brisèrent encore les dents, lui arrachèrent les yeux et exercèrent sur ce cadavre de révoltantes mutilations. Jetés sur le rivage, ses restes furent, après quelques jours, emportés par le fleuve » (Berneux 1852, 24:127).

Après cet aveu, une amende fut imposée à l'assassin et un acte de paix fut signé entre trois chefs de villages et le père Venault. Peu après, Venault échappa de près à la venue de militaires chinois dans le village : il se réfugia dans les bois tandis que son hôte et ses guides nivkhs se faisaient spolier par les autorités. À la fin à sa lettre, Venault semble tirer la même conclusion qu'Atkinson :

> « Quant aux Longs Poils [nom souvent donné aux Aïnous dans les sources anciennes] et aux *Ki-limi* [les Nivkhs], ils surpassent toutes les autres peuplades en férocité : spolier, assassiner, surtout lorsqu'ils sont ivres, ce qui est leur état habituel, est chose de chaque jour » (Berneux 1852, 24:132).

Dans une lettre datée de 1861 à Nikolaevsk-na-Amure, le père Franclet, chargé des missions en Mandchourie, rencontre près de la Mongolie le père Venault, alors chargé des missions en Mongolie. Alors que la région de l'Amour est devenue russe, lors de son voyage, Franclet fait état de la surveillance intense menée par les autorités chinoises sur les missionnaires. Arrivés dans une ville où se tenait une foire réunissant tous les habitants de la région, y compris des populations autochtones du nord, le prêtre et ses acolytes se retrouvent entourés d'une quinzaine de soldats pendant tout leur séjour. Tandis que le groupe de missionnaires se voit retenu dans une pagode par les militaires, le père Franclet exprime un avis similaire à celui fourni par ses contemporains sur les pratiques chamaniques et sur les croyances chinoises : « Quelle pitié m'inspira cette fastidieuse revue [des déesses à qui était destiné le temple] » (Franclet 1862, 34:457).

Plus tard, en arrivant chez les populations autochtones de l'Amour, que Franclet nomme les *Yupis* ou *Peaux de poissons*, ce dernier nomme la Vierge au Poisson comme patronne des populations de pêcheurs. Tant que les populations locales restent amicales, l'opinion du missionnaire s'oriente vers une vision infantilisante et noble. Par exemple, attaqué par les

moustiques, véritable fléau à en croire le missionnaire, ce sont les habitants des villages où il s'arrête qui lui viennent en aide :

> « Heureusement que nos petits Peaux-de-poissons, plus complaisants que les meilleurs gamins du monde, ayant sans doute l'épiderme plus dur que la nôtre, se faisaient un plaisir de nous venir en aide » (Franclet 1862, 34:461).

Après avoir passé la nouvelle frontière russe, Franclet dépeint un environnement bien différent de celui fait par Venault ou de la Brunière. La perception de « sauvages » semble alors s'étendre non seulement aux populations autochtones mais aussi aux Chinois. Du côté russe, il est accueilli par de nombreux Russes, portants tous des croix chrétiennes autour du cou. Là, sa rencontre avec le général Koussé, en charge de la région, illustre encore la volonté de civilisation des contrées sauvages :

> « Il avait encore sa canne de cep de vigne, qu'il aime à montrer comme une production sauvage des bords de l'Oussouri, et comme une preuve irréfutable que ces terres incultes peuvent, à force de bras, devenir très fertiles » (Franclet 1862, 34:464).

Arrivé à Nikolaevsk-na-Amure, Franclet raconte avoir rencontré des personnes de toutes confessions : des catholiques, polonais pour la plupart, souvent exilés, des protestants, sûrement les Saxons et Germains qui avaient établi des magasins, et des orthodoxes, en grande majorité ; une église est d'ailleurs déjà construite en ville en 1860.

Franclet, qui rencontre Weber, auteur de l'article paru dans le journal *Amur* à la suite de son enquête sur la mort de la Brunière, raconte à nouveau cet épisode en ajoutant quelques détails qui accentuent la férocité des Nivkhs :

> « La victime [de la Brunière] tomba à terre et reçut dans le ventre et dans la poitrine de nombreux coups de couteaux, de la part de tous les autres Ghiliakes, qui, comme les tigres féroces de leurs forêts, se ruèrent impitoyablement sur leur proie » (Franclet 1862, 34:476).

Comme pour renforcer le caractère avide et néfaste des autorités chinoises, Franclet raconte également que le « Mandarin de *San-Sing* [ville étape chinoise sur l'Amour] » avait reçu des Nivkhs certains effets du père de la Brunière :

> « Entre les mains rapaces du mandarin de San-Sing, précisément celui qui voulait mettre des entraves à notre voyage, et qui s'est bien gardé de se vanter d'avoir été l'héritier, plutôt que le vengeur d'un missionnaire catholique » (Franclet 1862, 34:477).

Par opposition, les Russes auraient dressé une croix sur le lieu du massacre en mémoire du père de la Brunière, croix qui aurait disparu à la suite des inondations.

La perception des populations autochtones comme des « sauvages », tantôt « bons » tantôt « mauvais » était centrale aux missions chrétiennes dès le XVII^{e} siècle. Elle est souvent associée aux découvertes et explorations de l'époque. Elle semble également s'étendre aux territoires concernés par les missions (Duvernay-Bolens 1998; Gillet 1982; Poliakov 1971; Rouanet 2001). Cette vision était aussi portée par les missionnaires orthodoxes en Sibérie, comme l'interprète le père Irinarkh de la mission d'Obdorsk en 1903. Dans son discours, à défaut d'être « bons » ou « mauvais », les populations locales apparaissent comme des « sauvages » « peu évolués », dans un environnement « primitif » :

> « Œuvrant au milieu d'autochtones à l'esprit peu évolué, obtus et rétifs à la réflexion, le missionnaire se décourage en permanence de l'absence visible de résultats de son action et doit en outre affronter l'inconfort physique de ses conditions de vie. Il voyage dans les conditions les plus primitives, doit supporter, en hiver, le froid mordant et, en été, les terribles tempêtes sur l'eau, les moustiques et les moucherons, ce fléau du Grand Nord ; il lui faut s'accommoder aussi bien de l'effroyable saleté des yourtes et des *tchoums* que des parasites de ses ouailles malpropres » (Chemanovski, Toulouze, et Le Roux 2015, 74-75)

Ainsi, le missionnaire véhicule souvent la perception de s'aventurer en « contrée sauvage » où le paysage reflète les comportements non civilisés des populations locales. Dans sa lettre d'avril 1846, le missionnaire catholique de la Brunière ne manquait pas déjà de souligner ces éléments :

> « Le pays, jusqu'alors assez peuplé, fait place tout-à-coup à un immense désert, qui ne se termine qu'à la mer orientale. Un seul chemin le traverse […]. Cependant, le tigre ne paraissait point. Mais un autre genre d'animaux [sic.], non moins féroce à mon avis, nous attendait au passage. Je n'ai point de paroles pour exprimer la multitude de moustiques, de maringouins, de guêpes, et de taons qui tombaient sur nous à chaque pas. Armés d'une queue de cheval, emmanchée sur une tige de fer, nous nous épuisions à frapper, et cette faible défense ne servait qu'à rendre l'ennemi plus acharné dans ses attaques. Pour moi, j'étais réduit à un extrême accablement, sans force ni pour avancer […]. Deux misérables chevaux, qui portaient le bagage, et de temps en temps nos personnes, se couchaient haletants au milieu des herbes, tout ensanglantés, refusant de manger et de boire […] » (De la Brunière 1848, 20:196-97).

Tout en continuant de qualifier les insectes de « monstrueux », capables de « cruauté », infligeant de la « douleur », de la Brunière admet à demi-mot que ses compagnons et lui-même n'étaient ni équipés ni informés correctement sur le pays qu'ils visitaient. Ce dernier point est particulièrement illustré lorsqu'ils décidèrent de traverser des bourbiers plutôt que de suivre la route pour aller plus vite et se retrouvèrent coincés dans la boue jusqu'aux aisselles. Tandis que le prêtre se résignait à faire « à Dieu le sacrifice de [sa] vie » (De la Brunière 1848, 20:198), ils furent secourus par des habitants non loin.

De la Brunière cache également à plusieurs reprises aux soldats et militaires chinois les raisons de sa présence dans la région. Ainsi, une adversité supplémentaire se retrouve dans les autorités. Puis, continuant son voyage vers le nord-est, fuyant les militaires chinois trop curieux, et à la recherche d'âmes à convertir, le père de la Brunière fait face à la soif, à la faim, au froid, aux incendies et au désert démographique :

> « Vous dirai-je, Messieurs, de quel étonnement je fus saisi, et combien mon cœur se serra douloureusement à la vue de cette terre où les yeux inquiets, cherchant des hommes, ne trouvaient partout qu'une morne solitude et un silence de mort ? Et dans quelques individus qu'il m'a été donné d'y voir, à peine ai-je rencontré des hommes » (De la Brunière 1848, 20:209).

Dans une lettre datant de 1851, envoyée de Mandchourie, M. Berneux, missionnaire dans cette région, raconte les conflits entre les chrétiens, installés en Mandchourie, et les autorités chinoises en 1849 et 1850. Tandis que les missionnaires étaient attaqués par des « païens » et portés au tribunal local, M. Berneux fuyait à Shanghai pour ne revenir que plus tard (Berneux 1852, 24:112-16). Lui aussi entreprend ensuite de raconter l'aventure mystérieuse du père de la Brunière tandis que sa mission s'apprête à partir « dans des contrées où le flambeau de la foi n'a pas encore été porté » [la région du bas Amour] (Berneux 1852, 24:116). Berneux rapporte alors une lettre écrite par le père Venault. Celui-ci y raconte que le meurtre de la Brunière commis par les *Longs Poils* [appelés ainsi car ils ne se rasent jamais la tête (Berneux 1852, 24:117)] est assez connu de tous mais que Venault cherchait à garder l'objet de son voyage secret. Dans cette lettre, la sensation de s'aventurer dans un monde hostile est tout aussi prégnante que dans celle de la Brunière :

> « Chaque soir, arrivés au lieu où nous devions passer la nuit, nous abattions quelques arbres, faisions cuire notre millet, et, la réfection prise, nous nous endormions paisiblement, en bénissant le Seigneur, environnés d'un immense brasier qui nous protégeait contre les atteintes du froid et contre la dent du tigre. Grâces à Dieu, nous n'avons rencontré, dans

> tout notre voyage, aucune bête féroce; seulement des ossements épars et couverts encore de lambeaux de chair humaine, des morceaux d'habits récemment déchirés et souillés de sang, nous avertirent quelquefois des précautions que nous avions à prendre contre les hôtes de ces forêts » (Berneux 1852, 24:120-21).

Plus loin, alors coincé dans la taïga par manque de guide et d'équipements, Venault tente également de convertir, en vain, les personnes auprès de qui il s'abrite :

> « Daigne le Seigneur faire descendre sur ces immenses régions, non pas un feu vengeur des abominations qui les souillent, mais un feu qui éclaire ces intelligences abruties, et qui purifie ces cœurs si profondément dégradés ! » (Berneux 1852, 24:121).

L'idée de mission dangereuse est ainsi renforcée par le risque posé par les « sauvages autochtones » :

> « De là pour le Missionnaire qui voudra leur porter la foi, la certitude de beaucoup souffrir ; mais si les difficultés sont grandes, la puissance de Dieu est plus grande encore. Ainsi, courage et confiance. D'ailleurs le sang du juste, que cette terre ingrate a bu, crie miséricorde pour elle; il la rendra féconde et lui fera produire des fruits de salut » (Berneux 1852, 24:132).

Cette perception est encore très présente dans les discours missionnaires évangéliques, qui expriment un lien imaginaire entre l'Extrême-Orient russe et l'aventure pionnière. En effet, le *Far East* russe fait miroir au *Far West* américain dans certains discours de missionnaires rencontrés sur le terrain. La perception d'une mission faite d'adversité tant sur le plan du contexte naturel (froid, taïga, animaux) que sur le plan humain (face à des populations « sauvages ») est prégnante pour les missionnaires venant d'ailleurs en Russie ou d'autres pays. Le sentiment d'aventure est intrinsèquement lié à la conquête de ce territoire. Dès les premières années, la région, essentiellement perçue comme asiatique, représente un véritable enjeu identitaire pour l'Empire Russe : de Meaux note l'ambivalence entre Russie asiatique ou Asie russe :

> « Far East de moujiks , de Cosaques, de fonctionnaires et de chercheurs d'or, l'Amour était le symbole d'une Russie pionnière et dynamique en même temps qu'un territoire prompt à susciter tensions et litiges » (de Meaux 2010, 43).

Tant par son climat que par la nature de son territoire, variant du désert à la montagne, la région de l'Amour offre aussi bien une oasis cultivable qu'une terre d'exil (de Meaux 2010). C'est dans cette ambivalence que s'est construite l'identité de la région au sein de la Russie, renforcée

par les nombreux camps de travail pour exilés sous les soviétiques. L'Extrême-Orient de la Sibérie n'est pas considéré comme la Sibérie par les Russes ; dans l'imaginaire collectif, cette région tient une place particulière au sein de la Russie, avec sa proximité avec les pays asiatiques, son acquisition tardive et sa colonisation rapide et massive sur fond de conquête.

La comparaison avec le *far west* américain, notamment avec la colonisation du Mississippi, est d'ailleurs au cœur des discours des Russes dès 1850. Tandis que le gouverneur de la région de l'Amour était comparé à un « *yankee* », l'analogie entre les deux contrées servait à justifier la perception du grand potentiel commercial et civilisationnel de la région (de Meaux 2010, 44). La construction du transsibérien ajoutait d'ailleurs à cette comparaison, comme on reconnaît le rôle qu'a joué l'expansion du chemin de fer dans le recul de la frontière aux États-Unis. Les mines d'or de la région déplaçaient le personnage du chercheur d'or américain dans l'Amour : « Le mythe de la Frontière joint aux promesses de prospérité économique et de liberté politique » (de Meaux 2010, 44).

Après une législation favorisant le peuplement de la région, le voyage hasardeux, dangereux et ruineux des paysans partis s'installer dans cette contrée lointaine contribuait à la perception d'une mission aventurière. Le voyage pouvait durer jusqu'à trois ans, et une fois arrivé, on pouvait y cultiver de quoi manger (ce qui n'était pas le cas dans le reste de la Sibérie). Prjevalski, un officier russe qui étudia ce mouvement de population entre 1857 et 1867, note les mots de certains : « C'est cher de venir, triste, mais avec l'aide de Dieu ça va. […] Ainsi, nous ferons la Russie ici » (de Meaux 2010, 45). Certains auteurs n'hésitent pas à comparer la vision de l'Amour avec celle de *manifest destiny* portée par l'idéal de la frontière américaine (Soojung Lim 2013, 79).

Cette terre d'exil représente aussi une terre de salut pour les dissidents religieux. Ainsi, les Vieux Croyants, confrontés eux aussi aux suspicions des autorités (Peshkov 2012, 166), se réfugient dans la région et fondent des communautés prospères pendant un temps (Zatsepine 2017, 48). On retrouve le même phénomène avec les évangéliques fuyant le pouvoir soviétique central dans les années 1920.

La vision d'aventure est toujours véhiculée aujourd'hui dans les récits des missionnaires américains qui se rendent dans la région de l'Amour. Dans un livre évangélique sur la vie d'un missionnaire américain dans cette région, le récit des premiers jours de Dwayne King construit un environnement curieux, parfois hostile, qui contribue à la création d'une mission aventureuse. Sa femme raconte alors :

> « Je suis sortie *toute seule* pour acheter du pain ! Ça veut dire sortir et rentrer dans l'appartement par moi-même, aller au magasin, rentrer à la maison et me faire comprendre. […] Les rues et les conducteurs sont incroyables. La glace se forme sur la rivière… » (Winheld 2010, 118).

Sur leur mission dans les villages, elle raconte :

> « Les routes sont comme l'autoroute d'Alaska il y a vingt-trente ans. Aucun restaurant, peu de stations d'essence- si on a de la chance, il peut y avoir une maison d'arrêt. Des petits villages - des vaches, des chèvres, des moutons, des poulets, des canards, des oies qui errent de partout… » (Winheld 2010, 120).

Le territoire non civilisé, comme le « sauvage », font miroir à l'expérience interne du missionnaire. Ainsi, la sensation de découvrir un nouveau territoire se fait en parallèle avec la découverte de la place de Dieu, sans cesse renouvelée pour le missionnaire devant ces difficultés. Il doit également amener la même transformation, la même conversion, qu'il a lui-même vécue lors de sa conversion. Le territoire et ses populations cesseront alors d'être « sauvages ». Pour les évangéliques, ce passage d'un état à un autre s'observe aussi dans les discours sur les bâtiments qui abritent les églises. Par exemple, la Maison de la Culture dans laquelle officie l'église de *Jésus Christ* à Khabarovsk était contrôlée et abîmée par la mafia avant d'être réhabilitée. La perception d'un « avant » et d'un « après » est le propre de la conversion au christianisme. Elle s'accompagne de discours archétypiques de conversion et de l'identification de maux à combattre dans la société (voir page 404). Aujourd'hui, sur le terrain de l'Amour, cette vision est surtout véhiculée par les églises évangéliques.

- *Choix stratégiques missionnaires*

Les récits autour des missionnaires catholiques des années 1840 à 1860 mettent également déjà en lumière la pluralité des stratégies missionnaires. Ainsi, le père de la Brunière semble opter pour la mise en concurrence des systèmes de croyance, tandis que le père Franclet choisit quelques années plus tard l'utilisation de symboles locaux pour leur efficacité rituelle. Aujourd'hui, cette dualité est au cœur des choix missionnaires du père Nikanor, responsable des missions auprès des populations autochtones de la région de l'Amour (voir page 442). Comme nous allons le voir, cette prise de position reflète les choix de l'église orthodoxe au fil du temps. Cette dualité est également présente dans les missions évangéliques contemporaines. Dans ces églises, la mise en concurrence des systèmes de croyances est illustrée dans des récits dans lesquels les esprits nanaïs sont plus forts que le dieu chrétien (voir page 459). Les choix

missionnaires des prêtres catholiques semblent donc osciller entre deux stratégies. La persistance de ces choix aujourd'hui illustre la continuité des représentations entourant les missions auprès des populations chamanistes.

D'après Atkinson qui mentionne le voyage du prêtre dans les années 1840, il semble que le père de la Brunière ait tenté de combattre le chamanisme en opposant les deux systèmes de croyances chez les Nivkhs. Il aurait déjà tenté de convaincre les Nanaïs et les Oultches de la supériorité du dieu chrétien :

> « Les Goldes admettent que les étrangers leur rendirent visite en 1846, et qu'ils restèrent pour une durée considérable, voyageant d'un village à l'autre, débattant avec leurs chamanes, et leur assurant que le Dieu que leurs prêtres [chamanes] appelaient dans leurs chants ne pouvait les entendre ni répondre à leur prière, qu'il n'avait aucun pouvoir pour leur faire du bien ou du mal. Les missionnaires, semble-t-il, avaient aussi déclaré que leur Dieu avait créé le monde, que sans lui, non seulement le soleil ne brillerait pas, mais que ce serait l'hiver constant et l'obscurité. Également, que *shaitan* [Satan] avait été enchaîné profondément dans la terre, d'où il ne pourrait jamais réapparaître, pas même à l'appel d'un chamane. C'étaient des déclarations surprenantes ; elles surprenaient les gens mais ne les convainquirent pas – le chamane et sa sorcellerie avaient une influence trop forte sur leur esprit » (Atkinson 2001, 488).

Au vu du discours qui semble avoir été adopté par les missionnaires, leur stratégie de mission était basée sur la comparaison entre deux spécialistes religieux et deux systèmes de croyance. Dans sa propre lettre, lorsque le prêtre se retrouve enfin chez une famille autochtone de la région, appelée *Iüpi-ta-tze*, de la Brunière tente alors de les convertir :

> « Croyez-vous à l'enfer ? – Oui, répondent trois ou quatre des plus instruits, nous croyons à l'enfer comme les bonzes de *San-sim* [ville mandchoue établie non loin]. – Avez-vous quelque moyen de l'éviter ? – Nous n'y avons jamais songé. – Eh ! bien, repris-je, j'ai un secret infaillible, en vertu duquel on devient plus puissant que tous les mauvais esprits et l'on va droit au ciel » (De la Brunière 1848, 20:203).

Le prêtre ne cherche alors pas à dissuader les autochtones dans leur croyance mais à placer le dieu chrétien au-dessus des esprits chamaniques.

En outre, l'utilisation de symboles locaux semble préconisée par le père Franclet, quelques années plus tard. Dans les années 1850, en arrivant chez les populations autochtones de l'Amour, le père Franclet nomme la Vierge au Poisson comme patronne des populations de pêcheurs (Franclet 1862). La Vierge au Poisson fait référence à une représentation de la Vierge

par Raphaël datant de 1513-1514. Le poisson qui accompagne Marie dans ce tableau fait référence à un épisode de l'Ancien Testament, plus précisément dans le livre de Tobie, livre qui ne figure pas dans toutes les versions de la Bible[77]. Après s'être arrêté au bord du Tigre, Tobie, un israélite de la tribu de Nephtali, est confronté à un énorme poisson. Sur les conseils de l'archange Raphaël, il le pêche, mange sa chair et conserve ses entrailles comme remède : grâce à leur fumée qui repousse les démons, elles lui permettent d'épouser une jeune femme dont les sept maris précédents avaient été tués (Tob. 6, 1-22). Cette scène a été interprétée comme preuve du salut envoyé par Dieu après la mort dans les communautés paléochrétiennes, et a fait l'objet de nombreuses représentations artistiques dès le IV^{e} siècle (Doignon 1976, 115). Cependant, tout en renvoyant à la notion de salut, Doignon souligne la proximité du motif avec les pratiques dites *païennes* de l'époque, à tel point que dans l'iconographie ancienne, on ne sait pas toujours s'il s'agit de motif chrétien ou païen (Doignon 1976, 116). L'association avec le baptême va donc de soi pour cet épisode de la Bible, d'autant plus que le fleuve est un motif récurrent du baptême. L'assimilation du Christ au poisson est renforcée à partir du IV^{e} siècle à partir de l'acrostiche d'*ichtys*, « poisson » en grec ancien, signifiant « Jésus Christ fils de Dieu, sauveur », qui permet, pour Doignon, de faire le lien avec l'eau baptismale de la rivière vivifiée par le poisson Jésus (Doignon 1976, 122-23).

Le poisson est également le motif prophétique d'un autre livre de la Bible, celui de Jonas. Jonas, pris de doute et fuyant le message de Dieu, est jeté à la mer, avalé par un énorme poisson, qui, après trois jours, vomit Jonas sur une plage, qui, entre temps, s'est repenti (Jon. 2, 1-11). Jonas devient une figure du repenti et le poisson, celle du rédempteur. Il a été soutenu que le séjour de Jonas dans le poisson pendant trois jours était annonciateur de la résurrection du Christ au bout de trois jours. À partir de la réforme protestante, Jonas devient un symbole de l'individu réformé, repenti et converti et le poisson devient un symbole protestant connu (Millet 2009).

Le poisson apporte le salut, est lié aux eaux baptismales, est considérée comme l'incarnation de Jésus et sa chair constitue un repas sacré, dont la consommation a été associée aux formes anciennes de l'eucharistie (Doignon 1976; Millet 2009; Vogel 1966). C'est un symbole répandu et connu des chrétiens depuis les paléochrétiens jusqu'aux églises évangéliques de nos jours. Chez les populations *peaux de poissons*, ainsi nommées par Franclet, le symbole pouvait sembler d'autant plus adapté qu'il fait miroir à la place prédominante du poisson dans l'économie et le mode de vie des populations autochtones de la région à cette époque. Le père

[77] Le Livre de Tobie fait partie des livres deutérocanoniques et ne fait pas partie de la Bible hébraïque. Par conséquent, il est considéré comme apocryphes par les églises protestantes et ne figure pas dans toutes les Bibles.

Nikanor utilise d'ailleurs des icônes de saints pêcheurs et chasseurs dans ses services car il dit les trouver plus parlants pour les Nanaïs et les Russes de Najhin, dont l'économie principale reste la pêche.

Les récits des missionnaires catholiques en Mandchourie nous informent sur les perceptions qui entouraient les populations autochtones. Elles reposent sur la dichotomie entre le « bon » et le « mauvais sauvage » propre aux missions chrétiennes dans le monde au XVIII^{e} siècle. Elles s'étendent également aux territoires, avec la notion d'aventure pionnière perçue dans la colonisation de l'Extrême-Orient russe. Elles reflètent la nécessité de transformer le territoire et ses populations dans le processus de conversion. La perception de ces contrées « sauvages » entraîne à son tour l'adoption de différentes stratégies missionnaires, oscillant entre le compromis et la rupture culturels. Certains choisissent d'opposer les systèmes de croyances tandis que d'autres optent pour l'adoption d'éléments culturels autochtones.

La perception des territoires ainsi que les choix missionnaires qui en découlent sont encore prégnants aujourd'hui dans les missions que j'ai pu observer. Différentes stratégies sont alors adoptées, toujours entre la continuité et la rupture. L'identification de ces questionnements dans les récits de 1850 et leur persistance aujourd'hui illustre la continuité des représentations entourant les missions auprès des populations autochtones d'un point de vue missionnaire.

***

Les populations autochtones de la région de l'Amour entrèrent en contact avec les Russes beaucoup plus tard que le reste de la Sibérie, malgré une première tentative de colonisation au XVII^{e} siècle. Avant 1850, ce sont les Mandchous qui occupent le territoire. Ils ne le colonisent pas : la région est majoritairement utilisée pour le commerce. Dans le reste de la Sibérie, les premiers contacts entre les prêtres et les chamanes ont reflété plusieurs visions : tantôt rival pour le prêtre, tantôt curiosité ethnographique, tantôt charlatan, tantôt noble magicien, la perception du chamane a souvent illustré les politiques de conquête en vigueur. Des missionnaires catholiques français ont été envoyés en Mandchourie dès 1840. L'un d'entre eux, le père de la Brunière, fut tué par des Nivkhs au terme de sa tentative d'évangélisation des *Peaux de Poissons*. Ses courriers, ainsi que ceux envoyés par les missionnaires partis sur ses traces, nous offrent une perspective intéressante sur la vision des premiers contacts avec des missionnaires chrétiens. La perception des Nivkhs de la présence du prêtre catholique met en évidence la confrontation de deux points de vue, celui des autochtones et celui du prêtre, caractéristique du travail de mission. La perception missionnaire des autochtones oscille entre « bons » et « mauvais sauvages », et celle-ci s'étend aux territoires visités. En découlent alors des stratégies missionnaires qui oscillent entre la rupture et le compromis.

5.2 Entre 1850 et 1990 : les églises entre liberté politique et exil

La présence missionnaire aujourd'hui peut souvent apparaître comme le résultat des hasards des volontés missionnaires des différents mouvements à l'œuvre dans la région de l'Amour. Mais l'étude de l'histoire récente de la région montre aussi que les implantations religieuses se comprennent dans la continuité historique des dynamiques politiques et religieuses depuis 1850. La perception locale des missions traduit alors l'interprétation émique de l'histoire récente de la région.

Les missions évangéliques sont absentes des villages nanaïs jusque dans les années 1990. Il existe donc une double implantation des églises évangéliques qui se reflète dans l'identification contemporaine de deux types d'églises. Les églises dites « traditionnelles » sont liées au sentiment de persécution et de conflit avec les autorités. Les églises dites « modernes », construites dans les années 1990, s'affranchissent de cette histoire. L'histoire de ces églises

entre 1850 et 1990 nous permet d'identifier cette dualité et de montrer qu'elle correspond à la perception émique de l'histoire contemporaine de la région.

La présence orthodoxe peut aussi être associée à deux périodes distinctes. Entre 1850 et les années 1920, elle est clairement liée à la russification de la région. Ensuite, elle est liée aux répressions religieuses qui touchent autant les chamanes que les prêtres. En résulte le sentiment d'une histoire russo-nanaïe ancienne et commune, qui contribue à la création de la légitimité de l'église orthodoxe auprès des Nanaïs.

Dans cette partie, je montrerai comment la perception des missions aujourd'hui, autant du point de vue nanaï que missionnaire, est inscrite dans l'interprétation de l'histoire récente de la région, marquée par des transformations religieuses importantes. L'impact de l'histoire sur l'implantation des mouvements a pour conséquence la perception de deux types d'églises évangéliques. L'interprétation de cette histoire joue aussi un rôle important dans la légitimation de l'église orthodoxe.

La christianisation de la Sibérie a accompagné la russification de ces provinces. Elle s'est accompagnée de la confrontation aux systèmes chamaniques variés sur l'ensemble du territoire. Les mouvements évangéliques pentecôtistes et charismatiques représentent aujourd'hui la troisième religion en Russie, après l'orthodoxie et l'islam (Lőfstedt 2014). Les mouvements pentecôtistes sont présents en Russie depuis le début du XX^{e} siècle (Lunkin 2004)[78]. Après 1918, en Sibérie, ces églises sont touchées par les persécutions soviétiques, qui deviennent un motif central de ces mouvements (Rousselet 1987). L'Extrême-Orient, en tant que terre d'exil (volontaire ou non) a constitué un havre d'espoir pour ces mouvements et il n'est pas rare de trouver aujourd'hui des croyants dont les parents adhéraient déjà à ces mouvements dans les années 1970. Tout en restant assez marginales, ces églises entrent néanmoins dans le paysage religieux des habitants russes urbains depuis la seconde moitié du XX^{e} siècle. Elles restent tout de même totalement absentes des villages autochtones jusqu'aux années 1990.

Les missions orthodoxes ont laissé leur empreinte chez les populations autochtones de Sibérie. Dès le XIX^{e} siècle, dans les régions les plus en contact, à l'ouest de la Sibérie, l'ethnographie fournit des exemples parlants de la réaction locale aux missions orthodoxes. Les Ougriens de l'Ob sont en contact avec le monde russe dès le XII^{e} siècle. La christianisation de masse y commença au XVIII^{e} siècle, soit bien avant les Nanaïs, mais les « princes locaux » se

[78] Marsh et Tonoyan considèrent que l'origine du protestantisme évangélique en Russie date précisément de 1911 en Norvège, alors incluse dans l'Empire tsariste (Marsh et Tonoyan 2013, 178).

convertissaient avant cette date (Lambert 2015). Avec l'imposition des pratiques de serment russe, les rites se transformèrent et l'ours devint une divinité sur laquelle on jurait et qui ne pouvait être trompée (Lambert 2009; 2008). Plus loin, dans le Kamchatka, en 1731, les populations autochtones se révoltèrent contre la tyrannie russe exercée par les cosaques en brûlant d'abord la maison du prêtre, en utilisant le mobilier de l'église comme fortification et en portant les vêtements du prêtre pour fêter leur victoire. Ils démontraient ainsi le lien tout à fait acquis pour eux entre colonisation russe et église (Koester, Petrasheva, et Degai 2014, 6).

De nombreux auteurs s'accordent à souligner les différences régionales dans les missions orthodoxes (Lambert 2015; Peyrouse 2004; Znamenski 1999; Slezkine 1994). Tandis que l'église orthodoxe n'a pas toujours bénéficié du soutien de l'État russe, il n'en demeure pas moins que ses missionnaires ont suivi le pouvoir dans son entreprise colonisatrice. Dans l'Amour, la colonisation russe tardive fut teintée paradoxalement d'un sentiment d'aventure et d'une quête identitaire. Tout en offrant d'innombrables possibilités à l'État comme aux colons, le *Far East* russe posait la question d'une Russie asiatique ou d'une Asie russe (de Meaux 2010, 42). Ce paradoxe poussa l'État à lancer sa première législation impériale pour promouvoir le peuplement massif de ses territoires orientaux, en commençant par la région de l'Amour. Cette immigration massive de Russes dans la région avait pour but de surpasser la population chinoise en nombre pour implanter la culture russe définitivement. Elle a transformé la région en seulement quatre décennies : l'agriculture et l'élevage ont transformé le paysage, et le commerce et l'industrie ont, quant à eux, transformé les rapports humains (de Meaux 2010, 46). Les missions orthodoxes ne tardèrent pas à officiellement suivre la conquête. Franclet note déjà l'existence d'une église à Nikolaevsk en 1860 (Franclet 1862), Weber l'existence d'écoles dans les villages dans ces mêmes années (Lepešev 2015), et Smoljak a étudié les archives de l'église avant 1899 (Smoljak 1975). Le diocèse de Vladivostok, dont dépendaient Sakhaline et le district du Primorskye, fut créé en 1899. Le monastère de la Sainte Trinité de Nicolas fut également fondé dans l'Oussouri à cette époque. Des églises furent construites dans les villes et villages et s'accompagnaient d'écoles (de Meaux 2010, 46).

Dès le début du régime soviétique, l'Extrême-Orient russe conserve son ambivalence : terre d'exil et de bagne pour les dissidents, c'est aussi celle du salut pendant les premières années. Le pouvoir soviétique met quelques années à s'installer dans l'Amour. Pour Fedirko, ce pouvoir n'est d'ailleurs pas proprement installé avant 1922 (Fedirko, Dudarenok, et Serdiuk 2016). Ainsi, un exode des évangélistes fuyant le pouvoir central vers la région de l'Amour prend place dans les années 1920. Toujours selon cette auteure, deux questions principales se posent à cette

époque dans le domaine religieux en Extrême-Orient. D'une part, les conflits locaux entre l'église orthodoxe et les mouvements dissidents occupent les discussions. D'autre part, l'éducation des enfants ne doit plus relever de l'église (Fedirko 2010). L'église orthodoxe y subit rapidement le même sort que dans le reste de la Russie. Les plus vieux habitants de Najhin mentionnent encore le prêtre responsable de l'école tué dans les années 1920 [informations recueillies à Najhin].

Officiellement, être religieux, de tout ordre, n'a jamais été interdit en Russie soviétique. Ainsi, l'attitude du gouvernement par rapport aux religions a changé au cours des soixante-dix ans qu'a duré ce régime, mais a toujours été plutôt orienté vers la disparition totale des religions. Plusieurs phases auxquelles ont fait face les orthodoxes, comme les chamanistes, comme les protestants se sont succédées, tantôt violentes et prohibitives, tantôt conciliantes et paternalistes. Deux campagnes antireligieuses violentes, celles des années 1930 et 1960, ont particulièrement marqué les esprits de façons différentes.

Dès janvier 1918 avec le décret séparant l'État et l'église, l'église orthodoxe fut particulièrement visée par le pouvoir soviétique en vertu de ses liens historiques avec le régime tsariste. Parallèlement, les églises non orthodoxes purent alors jouir d'une liberté nouvelle, comme par exemple celle des adventistes du septième jour (Walters 1986; Prokhorov 2013, 10; A. Anderson 2010, 59). La réaction immédiate, plutôt antisoviétique, de l'église orthodoxe focalisa donc les attaques dans les premières années du régime. Les politiques en place favorisaient la division entre les mouvements : l'église orthodoxe comme les églises protestantes luthériennes se divisèrent alors en groupes conciliants ou non (Savin 2012). Dans les années 1920, ces politiques visant à diviser les groupes religieux, en particulier évangéliques, étaient motivées par la perception de groupes extrêmement nombreux. Les différentes personnalités, aussi bien chrétiennes que politiques, comptent entre 2 et 35 millions de croyants évangéliques (Savin 2012). En 1924, dans un discours donné par la police secrète, on estimait à 2.5-3 millions de croyants contre 300 000 avant 1918. En 1929, un autre dirigeant antireligieux estimait leur nombre à 1 million (Savin 2012) tandis que d'autres estiment le nombre total de pentecôtistes à 80 000 (A. Anderson 2010, 60). Dans les années 1950, les chiffres officiels parlent d'environ un demi-million de baptisés, ce qui reflète une partie de l'adhésion car beaucoup de membres ne sont pas forcément baptisés (Bourdeaux 1968, 2).

Au début des années soviétiques, tandis que le gouvernement se positionnait contre l'église orthodoxe comme produit du régime tsariste, les églises évangéliques étaient perçues par le pouvoir comme des communautés majoritairement constituées de paysans opposés à

l'oppression tsariste. Ainsi, le gouvernement voyait une utilité possible dans les vastes réseaux de ces églises, ce qui était renforcé par les idées chrétiennes socialistes souvent véhiculées dans ces mouvements. La position du régime se traduit par un décret signé par Lénine exemptant les « sectaristes » du service militaire[79] (Savin 2012). Cependant, cette vision n'était pas partagée par tous et certains voyaient en ces mouvements, au contraire, la poursuite des idéaux des *koulak.* Certains considéraient également que l'exemption du service militaire constituait un attrait clair vers ces mouvements. À partir de 1922, les autorités se firent plus répressives et la « liberté » accordée aux églises évangéliques cessa dans l'ensemble de la Russie. Les activités continuèrent illégalement et contribuèrent à créer la vision du « martyr résistant ». La notion de résistance fut considérée comme un autre attrait vers ces mouvements et poussa le gouvernement à autoriser les activités de ces églises à nouveau (Savin 2012).

À partir de 1929, l'attitude du gouvernement tourna à la persécution envers toutes les religions, notamment par le biais des lois sur les Associations Religieuses. Ces lois stipulaient que seul un groupe de vingt adultes minimum pouvait demander aux autorités locales le droit d'utiliser pour les services un bâtiment enregistré par le gouvernement. Toute autre activité en dehors de ces bâtiments enregistrés, y compris le travail social ou commercial, devenait illégale. De fait, cette interdiction incluait le travail d'évangélisation (Walters 1986, 137-38; Bourdeaux 1968, 4-5). Une église « soviétique » vit alors le jour, promue par le pouvoir central pour contrer l'église orthodoxe et promouvoir les idéaux socialistes. À partir de 1922, *l'Église Vivante,* fondée sur les doctrines du christianisme socialiste, fut la seule église soutenue par l'État, mais ce soutien s'étiola vers la fin des années 1920 (Walters 1986, 138; 1978). Avec la campagne antireligieuse de la fin des années 1920, environ 800 pasteurs furent envoyés dans des camps de prisonniers en Sibérie. Parmi eux figurait Voronoaev, le président de l'Union des Chrétiens de Foi Évangélique qui permettait au gouvernement de regrouper les chrétiens évangéliques à l'époque (A. Anderson 2010, 60). Dans la région de Novgorod, 500 prêtres orthodoxes furent exécutés ou emprisonnés entre 1933 et 1938 (Panchenko 2012, 322).

[79] Pour fragiliser davantage ces mouvements, le gouvernement décida d'utiliser la question du service militaire, qui se dressait contre le credo de pacifisme religieux porté par ces églises. Tout en divisant les mouvements car chaque église évangélique n'avait pas la même position sur le port d'arme, le gouvernement réglait du même coup la question des objecteurs de conscience. En 1922 fut décrété que seuls les membres des églises qui avaient demandé une exemption avant la révolution pouvaient l'être. Afin de s'assurer la coopération des églises évangéliques, les autorités arrêtèrent le dirigeant de l'Union des Chrétiens Évangéliques ; quatre mois plus tard, contrairement à ses positions avant son arrestation, ce dernier demandait aux membres des églises évangéliques de se montrer favorables au service militaire. Cette décision provoqua un premier schisme des baptistes, résultat escompté par les autorités (Savin 2012).

La période de la deuxième Guerre Mondiale sembla ensuite bénéficier à l'église orthodoxe qui gagna pendant ces années le droit de rouvrir des églises et de publier un journal. Ces faveurs persistèrent après la guerre alors que l'église promouvait la paix dans les nouveaux états soviétiques d'Europe de l'Est (Walters 1986).

Cependant, en 1959, Kroutchev lança une violente campagne antireligieuse qui provoqua la fermeture d'églises et l'arrestation de croyants et pratiquants de tous types ou leur internement en hôpital psychiatrique (Bourdeaux 1968; Walters 1986). Jusqu'à la fin des années soviétiques, tout en restant assez visible, l'église orthodoxe fut contrôlée par l'État. Une partie des baptistes fonda son mouvement sur l'opposition à l'État, quand celui-ci tenta de contrôler la pratique religieuse. De tels schismes apparurent également au sein de l'église orthodoxe (Rousselet 1987).

Face aux églises dissidentes, principalement protestantes pentecôtistes, baptistes et adventistes, l'État soviétique attaqua sur deux fronts. La propagande athéiste combattait les églises sur le plan de la croyance, et l'enregistrement obligatoire de tous les groupes religieux combattait les églises sur le plan légal et administratif (Rousselet 1987, 128; Bourdeaux 1968, 5-6; Prokhorov 2013, 11). Plusieurs sources semblent indiquer que l'enregistrement des communautés évangéliques posait problème : deux tiers des églises évangéliques et baptistes seraient restées non enregistrées (Bourdeaux 1968, 6-7). Une lettre de la congrégation de baptistes de Vladivostok fut envoyée à Kroutchev en 1961 pour faire appel des décisions prises dans la région : aucune congrégation ne parvenait à être enregistrée et la communauté devait se réunir en secret, entraînant la venue fréquente des forces de police (Bourdeaux 1968, 5). Le « conseil *national* des chrétiens évangéliques-baptistes » (ru. *Vsesojuznyj Sovet Evangel'skikh Khristian-Baptistov,* VSEKhB) fut créé en 1944. Son but, comme son nom l'indique, était de centraliser et de regrouper toutes les communautés évangéliques et baptistes (Rousselet 1987, 128; Bourdeaux 1968, 7). En 1961, tandis que l'État tentait d'imposer des restrictions sévères dans le cadre de la campagne antireligieuse, l'église baptiste se divisa en deux et un des groupes préféra devenir hors-la-loi, les baptistes non enregistrés (ru. *Initsiativniki*) (Walters 1986). Ces réformistes créent alors le « conseil des églises chrétiennes évangéliques-baptistes » (ru. *Sovet Cerkvej Evangel'skikh Khristian-Baptistov,* SCEKhB,) qui refuse l'ingérence étatique (Rousselet 1987, 128)[80]. En 1974, au congrès réunissant le VSEKhB, on estimait à 535 000 le

[80] Des débats théologiques seraient également à l'origine du schisme, notamment la place et la pratique de la glossolalie, qui séparent encore aujourd'hui les mouvements (A. Anderson 2010, 61; Marsh et Tonoyan 2013, 179).

nombre de leurs membres, dont 50% d'Ukrainiens[81]. Selon Rousselet, ce chiffre n'a cessé de croître. L'auteure note également la présence de mouvements pentecôtistes en Ukraine et en lien avec les missions américaines (Rousselet 1987, 130).

D'après de nombreux auteurs (Bourdeaux 1968, 8; Fedirko 2010), les mouvements évangéliques et baptistes se sont implantés dans les différentes régions de Russie au gré des persécutions politiques et de leurs déplacements consécutifs. Une des plus importantes branches pentecôtistes s'implanta alors à Vladivostok. On notera alors parmi ces communautés le thème récurrent de la destruction ou du sauvetage imminent, directement lié aux persécutions (Rousselet 1987, 131). Parmi les dirigeants baptistes dissidents de l'Extrême-Orient russe, G. P. Vins tient une place particulière. Son père, après avoir émigré au Canada en 1911, était revenu en mission dans la région de l'Amour, pour y mourir dans un camp de prisonniers en 1937. Sa mère fonda un Conseil pour les Proches des Prisonniers en 1964, dont les bulletins recensaient les conditions d'emprisonnement des croyants arrêtés. Lui-même prisonnier du régime, il fut plus tard échangé contre des prisonniers soviétiques détenus aux États-Unis (Wanner 2007, 65; Marsh 2011, 93-96). D'autres exemples de missionnaires en Extrême-Orient montrent que les missions n'étaient pas perçues d'un bon œil : le fils de l'évêque baptiste de Moldavie, après avoir fait l'armée en Extrême-Orient, s'était installé dans la région en vue d'y établir des missions. Un soir, en allumant le poêle de la maison, une bombe explosa et l'envoya à l'hôpital ; d'après ses parents, cette bombe avait été placée par les autorités (Wanner 2007, 71-72).

Le thème de la persécution est aujourd'hui encore présent dans les « vieilles »[82] églises que j'ai pu voir. Il conditionne l'adhésion préférentielle des jeunes russes aux nouveaux mouvements évangéliques. Durant les années soviétiques, ces églises étaient principalement urbaines, amenées par les migrants des villes de la Russie occidentale, et ne s'implantaient pas encore dans les villages (Rousselet 1987). Certains auteurs rapportent que les communautés se déplaçaient tous les deux ou trois ans, bénéficiant dans un premier temps d'une liberté relative jusqu'à ce que les autorités locales commencent à les chasser (Marsh et Tonoyan 2013, 180). L'adhésion était majoritairement jeune, surtout chez les baptistes, en particulier les non-enregistrés qui étaient parfois appelés « jeunes baptistes » en Ukraine (Rousselet 1987). Quoi qu'il en soit, dans ce mouvement, d'après Rousselet, la position des fidèles par rapport aux

[81] Cette précision revêt une importance non négligeable car nous verrons que les Ukrainiens sont aujourd'hui les principaux missionnaires dans l'Amour.
[82] Selon le terme utilisé localement et qui désigne les églises implantées avant les années 1990.

autorités oscillait entre deux aspects. D'une part, l'acceptation totale du régime soviétique était souvent liée à l'avancement de doctrines chrétiennes socialistes, enracinées profondément dans les dogmes évangéliques. D'autre part, le gouvernement était rejeté complètement comme objet de Satan. Chacune de ces positions revendiquait en revanche la séparation entre l'église et l'État, idée absolument centrale dans les mouvements évangéliques, qui, souvent, encore aujourd'hui, se rapprochent des mouvements politiques libertairiens. D'ailleurs, ces chrétiens prenaient moins part aux activités sociales que les autres citoyens : Rousselet propose que moins de 10% de baptistes avaient des activités culturelles en dehors de leur communauté (Rousselet 1987, 141).

Par ailleurs, l'éducation religieuse était organisée tout à fait illégalement au sein de la famille et à « l'école du dimanche », ce qui inquiétait de plus en plus les autorités soviétiques. Certains croyants retiraient leurs enfants des écoles où la propagande était trop grande. Ces situations constituèrent un argument au procès d'I. Fedotov, de qui une des églises de mon terrain tient son origine. Les chrétiens baptistes et adventistes dissidents refusaient aussi de prêter serment à l'armée soviétique. Ils devenaient objecteurs de conscience, aussi bien parce que le fait même de jurer est rejeté dans la Bible qu'à cause du port d'arme (Rousselet 1987, 142-43). Dans les années 1960, le refus du service militaire revint sur le devant de la scène médiatique et fut au cœur des schismes religieux pour tous les groupes évangéliques : les adventistes du septième jour se séparèrent également de la branche enregistrée de leur église ; les pentecôtistes et les témoins de Jéhovah en firent autant (Klippenstein 1992, 284). L'éducation des enfants et l'impossibilité de prêter allégeance au régime soviétique étaient donc au cœur des nouvelles lois antireligieuses amenées par Khrouchtchev (Prokhorov 2013, 13).

Pour Rousselet, cette résistance était propre aux églises pentecôtistes en URSS : l'opposition serait constitutive de leur fondamentalisme religieux. Il semblerait même que l'objection contre l'armée ait constitué un empêchement pour poursuivre des études supérieures puisque les croyants refusaient de faire le service militaire obligatoire dans ces structures (Rousselet 1987, 143). Cette attitude entraîna des répressions : les soldats objecteurs furent emprisonnés, internés en hôpital psychiatrique ou battus. Selon Rousselet, cela marqua le changement de politique dès la fin des années 1970 quand l'armée devint un organe éducateur et socialisant pour le jeune soviétique (Rousselet 1987, 143). D'autres objecteurs de conscience furent mis dans les rangs de l'armée dans lesquels étaient placés tous ceux qui ne pouvaient prendre les armes, soit les anciens forçats, les criminels et les handicapés mentaux. La violence que subissaient alors les croyants était fréquente (Wanner 2007, 71). Néanmoins, ces croyants constituaient le groupe le

plus nombreux de manifestants comme le rapporte une étude menée entre 1965 et 1978 (Rousselet 1987, 145). À cette époque, la résistance au pouvoir politique constituait donc un trait de l'identité pentecôtiste, ce qui explique la persistance du souvenir des persécutions aujourd'hui dans ces églises. Les baptistes utilisaient principalement des lettres, des pétitions et des manifestations silencieuses pour se faire entendre. Les revendications portaient, dans les années 1970, sur le respect des lois religieuses, puis, dans les années 1980, sur une modification de ces lois. Par la suite, il semble que la résistance se soit radicalisée aussi bien chez les baptistes que chez les pentecôtistes, qui firent par exemple des grèves de la faim[83]. Selon Pelkmans, les répressions et la surveillance auraient favorisé la création de réseaux de confiance entre les membres des mouvements, quasiment devenus des « sociétés secrètes ». Cette caractéristique conduirait certains des informateurs contemporains de Pelkmans à regarder ces années avec une sorte de « nostalgie sélective » (Pelkmans 2014, 439-40).

Pour Rousselet, le fonctionnement même des mouvements protestants leur permit de survivre face aux persécutions et surtout de les subir moins fortement que les orthodoxes ou les Catholiques. En effet, tous les croyants sont considérés à titre égal comme des pasteurs potentiels et seule la croyance et la Bible est essentielle à la pratique. Cela entraîne une sorte d'invisibilité qui constitue une force pour ces églises. Les services ne dépendent ni des lieux de culte ni d'un responsable religieux en particulier. L'activité missionnaire constante en fait une force régénérante (Rousselet 1987). Pour certains, c'est même la dispersion des mouvements sur le territoire et l'absence de direction centrale qui produisirent le nombre constamment grandissant de dénominations (Bourdeaux 1968, 1). Cependant, après la destruction des lieux de culte orthodoxes, Panchenko argumente qu'au lieu de subir une disparition complète liée à celle des églises, les pratiques religieuses sont rentrées dans la sphère privée et secrète. Elles ont alors été la cible, peut-être plus que les pratiques protestantes, des autorités soviétiques dans leur combat contre la superstition (Panchenko 2012, 323).

Par la suite, dans les années 1980, Brejnev assouplit les lois antireligieuses et relâcha de nombreux objecteurs de conscience prisonniers. Cet adoucissement avait été précédé en 1974 de l'enregistrement massif de nombreuses communautés jusque-là dissidentes. Malgré les années de détente politique, les persécutions cessèrent avec Gorbatchev, en particulier quand

[83] Comme le précise Rousselet, la grève de la faim chez les pentecôtistes, en plus d'être une action politique, représente aussi une forme de jeûne, liée de près à la prière (Rousselet 1987).

en 1988, il célébra les mille ans du christianisme en Russie, marquant ainsi la fin des politiques officiellement athéistes du gouvernement (Prokhorov 2013, 16).

L'impact des persécutions sur le système de croyance chamaniste nanaï s'est principalement soldé par la disparition des chamanes et la présence grandissante d'esprits errants invariablement liés à la perception de l'abandon des pratiques chamaniques (voir page 117). Ainsi, c'est aujourd'hui une église orthodoxe en reconstruction, parfois forte du soutien du gouvernement (mais pas toujours) qui tente de s'implanter dans les villages de la région, russes ou nanaïs, comme cela se voit dans l'ensemble de la Russie (Panchenko 2012, 335). Les églises protestantes évangéliques, charismatiques ou pentecôtistes se divisent depuis les années 1990 en deux catégories dans la région de l'Amour : les « vieilles » églises, dans lesquelles le fort sentiment de persécution s'accompagne d'une volonté de respect des traditions, et les églises « nouvelles », qui tentent de créer une identité moderne et multiculturelle.

Les églises issues des années soviétiques sont caractérisées par une forme de conservatisme religieux (Rousselet 1987). Cela se perçoit également dans leur fonctionnement, qui fait souvent appel à une hiérarchie stricte. Ils ont des systèmes punitifs stricts qui conditionnent l'appartenance au groupe. Si une personne n'agit pas selon les préceptes de conduite prônés par les pasteurs, les leadeurs convoquent cette personne. À l'issu de cette rencontre, la personne peut être excommuniée définitivement ou pour une durée déterminée, auquel cas elle doit rester au fond de l'église, sur un banc pendant les services et ne peut pas prendre la communion. Après le temps escompté, une nouvelle convocation est fixée afin de décider de lever la sanction ou non. Dans l'église *Maison de la Vie* à Nikolaevsk, dans les années 1990, une jeune fille avait dansé à une fête d'anniversaire, pratique interdite par l'église ; elle avait été « punie » un certain temps [informations recueillies auprès de deux anciens membres de l'église *Maison de la vie* en avril 2014 à Khabarovsk]. Ces systèmes ont une influence directe sur les choix de mes informateurs. Les parents de certains d'entre eux faisaient partie d'églises baptistes ou pentecôtistes dès les années 1970. Ils ont donc grandi au sein de ces mouvements mais ont décidé de les quitter dans les années 1990 en faveur des nouveaux mouvements évangéliques, plus souples au niveau du règlement.

Pour certains auteurs et comme le confirment mes données de terrain, le rejet des pratiques conservatrices des églises baptistes a influencé l'adhésion aux églises pentecôtistes ou charismatiques des années 1990. Après la crise économique majeure des années 1990, l'ascétisme recherché dans les églises conservatrices aurait perdu de son attrait (Filatov 2000, 97; Rousselet 2004; Fedirko, Dudarenok, et Serdiuk 2016, 6881; Marsh et Tonoyan 2013).

La présence orthodoxe a d'abord été liée à la russification de la région. Elle a accompagné sa colonisation, notamment dans la construction des écoles. Les répressions religieuses ont ensuite touché les prêtres comme les chamanes de façons variées à différentes périodes. Dans les discours locaux, il en résulte le sentiment d'une histoire ancienne et commune aux Nanaïs et aux Russes, qui se retrouvent liées par l'histoire récente de la région. Cette perception contribue à installer la légitimité de l'église orthodoxe dans certains villages nanaïs.

Même quand ils se définissent eux-mêmes comme chamanistes ou « athées »[84], la plupart de mes informateurs affirment que l'église orthodoxe est présente depuis très longtemps dans la région, que les Nanaïs y sont convertis depuis longtemps. Ainsi, selon eux, se tourner vers elle constitue plutôt un retour vers des pratiques anciennes, mises de côté pendant les années soviétiques, qu'une rupture avec le chamanisme. Dans l'ensemble de la Russie, une certaine continuité éthique entre les valeurs soviétiques et la dévotion religieuse orthodoxe contemporaine imprègne les discours de façon à ne pas souligner de rupture systémique dans la vie des membres de l'église orthodoxe (Tocheva 2014a, 2). Au contraire, l'inscription dans le temps et dans des valeurs communes (« l'honnêteté, le sacrifice de soi, le sens du collectif et de la solidarité » (Tocheva 2014a, 2) semble constituer une autre forme de sa légitimation, qui passe également par le soutien de l'État (Tocheva 2014a; Krindatch 2006, 278-79).

Pour les Nanaïs, la perception d'une histoire commune s'étend au-delà du régime soviétique et vient s'inscrire dans l'interprétation de l'intégration de ce groupe à la culture russe. Ainsi, au début du XX^{e} siècle, l'église a construit des écoles, ce qui, selon mes informateurs, semble constituer une avancée culturelle importante. Ces mêmes informateurs peuvent paradoxalement pourtant déplorer la perte de leur mode de vie pré-russe imaginé et plus ou moins idéalisé. Ce paradoxe se retrouve dans la vision des années soviétiques : certains ne manquent pas de souligner les répressions violentes contre toute forme de croyance tout en louant les valeurs éthiques de ce régime et surtout l'accès au travail en dehors du contexte traditionnel (pêche). Pour Tocheva, le cas de l'église orthodoxe post-soviétique lui permet d'affirmer que toutes les conversions au christianisme n'induisent pas une expérience de la rupture, mais au contraire, peuvent véhiculer une forme de continuité éthique (Tocheva 2014a). C'est ici le cas des

[84] Le terme « athée » est souvent lié à la perception de l'idéologie socialiste communiste dans les pays de l'ex-URSS et de sa propagande (Pelkmans 2015a). La porosité entre la définition des termes « athéisme », « sécularité » et « socialisme » ou « communisme » a fait l'objet d'un article de Pelkmans dans lequel l'auteur analyse les difficultés d'abord à différencier ces termes et ensuite le lien entre eux dans le cadre du Kyrgyztan post-soviétique (Pelkmans 2015a). Sur le terrain nanaï, cette même porosité est présente. Pour mes informateurs, il peut signifier l'absence de croyance ou de pratiques dites religieuses (chrétiennes comme chamanistes) mais également une vision scientiste du monde.

conversions à l'église orthodoxe dans les villages nanaïs, dans lesquels la rupture systémique est plutôt apportée par les mouvements évangéliques. Deux perceptions de la conversion peuvent alors être identifiées et conditionner l'adhésion aux différents mouvements. D'abord, la conversion qui n'induit pas de rupture semble être prônée par l'église orthodoxe, qui prolonge cette position avec l'adoption d'éléments culturels nanaïs (voir page 432). Ensuite, la conversion basée sur la rupture est amenée par les églises évangéliques et contribue à l'identification de fléaux à combattre. Les discours inscrits dans une logique de continuité historique et éthique, donnés par mes informateurs nanaïs, reflètent aussi la construction de la légitimation au moyen de l'interprétation de l'histoire récente de la région.

Parallèlement, mes informateurs sont souvent très suspicieux à l'égard des églises protestantes, comme cela est le cas ailleurs en Russie depuis les années 2000 (Krindatch 2006, 279; Leete et Koosa 2012; Vaté 2009). À Najhin, pendant les grandes inondations de 2013, cette suspicion a conduit certains Nanaïs à refuser de l'aide vestimentaire provenant des organisations évangéliques. La légitimité historique perçue de l'église orthodoxe est aussi mise en avant par de jeunes Nanaïs enthousiastes dans le revivalisme de leur culture. À la tête de la troupe de théâtre nanaïe *buri*, établie à Khabarovsk, Leonid veut préserver la culture nanaïe contre l'impact de la culture occidentale, tout en favorisant celui de l'église orthodoxe. C'est un ami du père Nikanor.

Le fait que l'église orthodoxe ait souffert de répression pendant les années soviétiques crée un lien dans l'imaginaire collectif entre le chamanisme et l'église. La reconstruction de l'église à Najhin est directement liée à cette perception puisque c'est sur la base de cet argument que l'édifice sera bientôt reconstruit. Ce lien historique est aussi perçu dans certains baptêmes : Vladimir, un homme nanaï d'environ 60 ans, a été baptisé en 2012 par le père Nikanor, puis son fils en 2013, et sa fille en 2014. Selon lui, ce baptême est lié au fait que les aïeux de Vladimir avaient été baptisés par le missionnaire de Najhin avant les années 1930. Ce missionnaire était le premier instituteur de Najhin, et a été tué dans les années 1920 par les soviétiques.

L'étude de l'histoire récente de la région montre son influence sur la distribution des missions aujourd'hui. D'abord, deux types d'églises évangéliques sont identifiés sur le terrain, les « traditionnelles » et les « modernes ». Les églises « traditionnelles » sont marquées par le message des persécutions subies et par une position assez éloignée de la vie publique. Au contraire, arrivées après 1990, les églises « modernes » se focalisent sur les missions et tentent de créer des groupes multiculturels et urbains. L'église orthodoxe, quant à elle, est associée à la russification de la région. Ce lien ainsi que le souvenir des persécutions religieuses tend à

créer la perception émique d'une histoire commune russo-nanaïe. La perception des missions chrétiennes aujourd'hui est donc étroitement liée à l'interprétation de l'histoire de la région depuis 1850.

***

La christianisation a accompagné la russification de la région de l'Amour. Sur l'ensemble du territoire russe, les missions orthodoxes ont entraîné un certain nombre de réponses locales. Dans l'Amour, la conquête de cet espace est empreinte d'idéaux qui ont pu accompagner la conquête de l'Ouest américain : une terre pleine de promesse, fertile et riche, dans laquelle l'immigration apportera la civilisation. Des églises sont construites de partout dans la région dès la fin du XIX^{e} siècle et sont souvent accompagnées d'écoles. Après 1918, la région devient une terre d'exil, forcé ou volontaire, pour les groupes religieux fuyant le pouvoir central. Plusieurs groupes évangéliques pentecôtistes et baptistes viennent alors dans la région. Plusieurs politiques religieuses se sont succédé pendant les années soviétiques, dont deux campagnes antireligieuses particulièrement violentes dans les années 1930 et 1960. L'église orthodoxe, les églises évangéliques et les chamanes furent tous touchés à différents niveaux au cours des soixante-dix années soviétiques et chacun garde la trace aujourd'hui des persécutions politiques plus ou moins violentes. Ainsi, l'église orthodoxe est encore en reconstruction dans l'Amour mais bénéficie de la perception émique d'une histoire commune russo-nanaïe, permettant de légitimer sa présence dans les villages. Les églises évangéliques peuvent être divisées en deux catégories : les « vieilles » églises, dans lesquelles les années soviétiques marquent encore les discours, et les « nouvelles » églises, liées à l'ouverture des années 1990. Le chamanisme nanaï est désormais marqué par la disparition des chamanes et des grands rites publics, entrainant la gestion compliquée des âmes des morts et des esprits chamaniques errants faute de chamane.

5.3 Depuis 1990 : la « liberté » de culte postsoviétique.

Depuis les années 1990 et la chute du régime soviétique, la région de l'Amour est marquée par une pluralité religieuse. Des périodes de diverses politiques plus ou moins tolérantes envers les nombreux mouvements se sont succédé. Les difficultés matérielles et sociales liées au travail de mission ont contribué aux dynamiques d'implantation des mouvements dans la région. Ces différents éléments ont conditionné la présence missionnaire dans les villages. La constitution

d'un panorama religieux éclectique se reflète dans les différents types de missions entrepris dans les villes et villages de la région.

Dans cette partie, je parlerai d'abord de l'impact de la chute du régime soviétique et des politiques religieuses consécutives sur la diffusion des églises chrétiennes dans la région. Je montrerai ensuite comment les contextes politiques, sociaux et historiques se traduisent dans la pluralité de la présence missionnaire dans la région. Cette pluralité conduit à son tour à la perception d'un panorama religieux éclectique dans lequel les acteurs ont parfois du mal à s'y retrouver.

- *Une « liberté » de culte toute relative*

À la suite de la chute du régime soviétique, l'enjeu des mouvements religieux a d'abord été de faire face à l'héritage soviétique. Puis, définir la nature de la relation église et État et le degré de tolérance envers les religions minoritaires a constitué les principales questions dans les années 1990 (Williams 2009).

À la fin des années soviétiques, l'église et l'État s'étaient rapprochés : en 1988, Gorbatchev fêtait les mille ans du christianisme en Russie. Il déclarait que l'église et l'État partageaient un intérêt commun dans la protection de la morale publique. À la fin de l'année 1991, la quasi-totalité des interdictions relatives aux religions avait été levée. En 1992, les libertés individuelles étaient proclamées comme droit humain inaliénable (White, McAllister, et Kryshtanovskaya 1994; Shternin 2001, 312; Rousselet 2000, 83-84). La visibilité de l'église orthodoxe grandissait dans l'espace public et l'opinion semblait favorable au développement des églises de tous types. Mais certains scandales faisaient aussi surface, comme le lien entre l'église orthodoxe et le KGB pendant les années soviétiques. Ainsi, dans cette période de « liberté religieuse », certaines études tendent à souligner que l'affiliation religieuse restait quand même inférieure à celle d'Europe occidentale (White, McAllister, et Kryshtanovskaya 1994). Tout en soulignant le succès des églises protestantes, certains auteurs soutiennent que la Russie reste encore aujourd'hui majoritairement séculaire et que la pluralité religieuse actuelle n'est pas synonyme de religiosité grandissante (Filatov 2000, 100; Froese 2004, 57-58; Krindatch 2006, 272; Rousselet 2004; Shternin 2001, 313). Cette dernière affirmation me semble particulièrement pertinente dans l'Amour. En effet, sur les terrains envisagés dans cette étude, le nombre de dénominations présentes est surprenant mais l'adhésion à ces mouvements reste minoritaire et changeante. Ainsi, l'ouverture religieuse post-soviétique est aussi marquée

par la suspicion. Les églises évangéliques sont souvent associées à l'occidentalisation tandis que la proximité entre l'église orthodoxe et l'État cause à son tour des doutes.

Pour certains, historiquement, la tolérance envers les religions venues de l'étranger posait la question de l'identité du pays et de son occidentalisation. Le lien entre christianismes étrangers et occidentalisation faisait miroir à celui entre Orthodoxie et russification, puis entre idéologie soviétique et identité nationale (Shternin 2001, 311). Dans les années 1990, pour les missionnaires étrangers, l'évangélisation de la Russie nouvellement libérée du joug soviétique devait amener la transformation de la société. De nombreuses associations se mirent alors en œuvre dans les hôpitaux, les orphelinats, etc., et l'accent fut alors placée sur la transformation de l'individu pour réparer les péchés du pays (Rousselet 2004; Shternin 2001, 314; Fedirko, Dudarenok, et Serdiuk 2016). Cependant, ces églises restent majoritairement apolitiques, surtout après que les lois ont été durcies en faveur d'une quête de traditionalisme religieux et d'une suspicion envers les mouvements venus de l'Ouest (Shternin 2001, 314; Rousselet 2000, 79).

On retrouve les conséquences de ces changements de politiques dans les façons dont les églises évangéliques se sont créées et développées dans les années 1990. Selon le pasteur Yuri, l'église *de Jésus Christ*, à Khabarovsk, fondée en 1995, le développement de l'église a été directement confronté à ces politiques :

> « Donc nous avons commencé… nous avons fondé l'église en 1995, moi et ma femme, et un groupe de gens. Parce que nous avons commencé notre église dans un appartement, et un groupe d'environ dix-quinze personnes. Ensuite, ce groupe est devenu de plus en plus grand donc j'ai commencé à chercher un endroit plus grand où on pourrait faire les *meetings*. Et j'ai prié Dieu pour qu'il m'aide à trouver cet endroit pour les réunions de l'église et Dieu m'emmena à l'hôpital. C'était très très intéressant parce que je ne savais pas qu'à l'hôpital on pouvait trouver un endroit pour les réunions de l'église. Mais ensuite, je suis venu à cet hôpital particulier, c'est l'hôpital sur la place Lénine, derrière la statue de Lénine […].
>
> Donc je suis allé vers le docteur en chef et je lui ai parlé de notre situation et il me dit : « Ok, je vais vous aider. Nous avons déjà ici une église baptiste. » J'étais très surpris. Et même, il ne m'a pas demandé d'argent pour la location ; il a dit : « Je comprends votre église, vous ne faites que commencer. Je ne peux pas vous prendre de l'argent. Donc, discutez avec les autres églises et faites votre emploi du temps pour les réunions pour qu'ils viennent. » C'était un homme très très bon, il était Juif […].

Donc nous avons commencé l'église là-bas. Et, peut-être que ce n'était pas si pratique pour les réunions du dimanche à cause des deux autres églises… Donc nous avons essayé de faire les *meetings* le soir, mais aussi nous avions des *meetings* de prières, et nous avons loué aussi l'institut médical. C'est près de l'hôpital. Parce que pour les services du dimanche, le service du matin de dimanche, c'était plus pratique. Mais ce n'était pas pratique d'amener tout l'équipement ; à chaque fois, il fallait amener les enceintes, les amplis, et les instruments… les amener là-bas… donc finalement nous sommes restés et avons fait un emploi du temps avec ces deux autres églises baptistes. Et, au début, c'était un bon endroit, un bon endroit. Il y faisait froid en hiver, vraiment froid parce que dans le… quand nous prenions tout notre équipement nous… c'était comme un magasin… donc nous devions allumer les chauffages. Nous devions les chauffer peut-être une demi-heure avant qu'ils fonctionnent. Enfin, c'était Dieu qui avait trouvé cet endroit et de plus en plus de gens venaient à l'église. Et c'était une situation intéressante parce que sous la scène il y avait une morgue. Oui, et nous ne savions pas cela pendant longtemps et ensuite, nous avons réalisé que sous la scène était une morgue. Les gens, de temps en temps, meurent à l'hôpital, et ils étaient gardés dans cet endroit. Et c'était une période difficile en Russie, économiquement. Donc, il y avait beaucoup beaucoup de gens malades, de patients… il n'y avait pas assez de place dans l'hôpital - de pièces, je veux dire. Donc beaucoup d'entre eux étaient allongés sur des lits dans le couloir. Donc, le long des couloirs, il y avait beaucoup de gens malades, mais c'était une bonne opportunité pour les gens de l'église : partager l'évangile avec eux, et prier pour les malades et les inviter aux *meetings* de l'église, et beaucoup d'entre eux venaient aux *meetings*. Donc ça, ça c'était bien… C'était bien. Et en été, nous ouvrions les fenêtres pour que le son aille partout parce que c'étaient des prières et des cultes assez forts. Bien sûr, au début, nous n'avions pas d'instruments de musique. Nous avons commencé avec le vieux, très vieux piano qui était sur la scène dans le hall de cet hôpital. Mais, petit à petit, Dieu a amené des gens qui pouvaient jouer de la guitare, de la batterie, donc nous avons eu de plus en plus d'équipement. Mais ce dont je me souviens très bien c'est le temps – des heures et des heures – que nous passions au culte. Parfois, on ne prêchait même pas vraiment ; on était juste en présence de Dieu et de l'évangile spirituel. C'était des *meetings* très intéressants. C'était comme aujourd'hui […].

Donc, ça faisait peut-être deux ou trois ans que nous étions dans cet hôpital et puis, le docteur en chef me dit : « Vous devez quitter cet endroit ». Parce que le gouverneur de cette région, il dit que toutes les églises doivent partir. C'était une question très controversée parce qu'avant la révolution, ça veut dire avant 1917 – c'est un très vieil hôpital. Donc, à l'endroit de cet hôpital, avant, il y avait un temple orthodoxe. Et les prêtres orthodoxes ont dit : « Nous devrions avoir ce bâtiment pour faire une église orthodoxe. » Mais le

> gouverneur a décidé qu'il ne pouvait pas y avoir d'églises dans l'hôpital » [entretien avec le pasteur Yuri, Khabarovsk, août 2011].

Ce discours montre clairement l'impact matériel qu'ont pu avoir les changements de politiques à l'égard des églises évangéliques. On y voit aussi la place des activités caritatives dans le travail missionnaire. L'effet de ce travail peut être perçu dans la création de certaines églises. Dans les années 1990, Elena Hychkina, une femme nanaïe, a été soignée à l'hôpital de Khabarovsk pour la tuberculose. Elle y a rencontré des missionnaires et s'est convertie. En 1998, elle a fondé l'église de Nergen et de Voznesenskoe, villages nanaïs, nommée Victoire de la Foi (ru. *pobeda very*) avec sa fille Olesya Hodzher. En 2013, la pasteure Elena a quitté Nergen pour venir s'installer à Khabarovsk, où elle a commencé l'église de *l'Appel de la Trompette* (ru. *trubnyj zov*) [informations recueillies auprès de la pasteure Hychkina à Najhin en 2011 et à Khabarovsk en 2014].

Les églises d'origine étrangères multiplient les activités caritatives, en particulier auprès des anciens alcooliques, drogués et les orphelins (Filatov 2000, 100). Ainsi, au début des années 1990, dans la région du Primorskye, voisine de celle de Khabarovsk, dont la capitale est Vladivostok, les missionnaires ukrainiens, de l'Oural et de Yakoutie, commencèrent leurs missions dans les centres de détention juvénile et les orphelinats (Fedirko, Dudarenok, et Serdiuk 2016). À la fin des années 1990, ces mêmes églises envoyaient des missionnaires en Chine depuis la région de l'Oussouri (Fedirko, Dudarenok, et Serdiuk 2016, 6880). De façon plus générale, le travail auprès des malades, orphelins ou prisonniers reste encore aujourd'hui un terrain de choix pour les missionnaires, comme c'est le cas dans toutes les églises auprès desquelles j'ai pu travailler. Dès les années 1990, dans l'ensemble de l'ex-URSS, cette stratégie est d'ailleurs adoptée par les missionnaires, qui vont alors chanter et prêcher dans les hôpitaux, bénéficiant de la nouvelle liberté religieuse (Marsh et Tonoyan 2013, 176). À Khabarovsk, j'ai assisté à un service d'une église *Maison de la Vie*, église pentecôtiste. Lors de ce service, la majorité des membres présents étaient d'anciens malades, alcooliques ou drogués. À Nikolaevsk-na-Amure, dans l'église de la *Maison de la Vie*, une femme iakoute travaillait et faisait des missions auprès des malades dans l'hôpital psychiatrique de la ville. En 2013, lors des inondations, l'église de *Jésus Christ* de Khabarovsk a tenté d'envoyer de l'aide humanitaire à Najhin. En 2014 et 2015, lors d'autres inondations, cette église a participé à la reconstruction de certains bâtiments dans des villages nanaïs et russes du *Nanajskij rajon*.

Mais les activités caritatives dans les missions ne sont pas le propre des églises évangéliques mais aussi de l'église orthodoxe. Dans la mission d'Obdorsk, au début du XX^{e} siècle, le

pensionnat pour garçons et le foyer d'accueil pour filles ont le double but d'éduquer (selon les préceptes chrétiens) et de subvenir aux besoins d'enfants démunis :

> « Cette pauvreté nous provoque, et une profonde compassion nous force à prendre en charge ces très jeunes enfants. Notre mission spirituelle ne nous donne pas le droit de refuser de les accueillir. Sinon, les liens avec les autochtones vont s'affaiblir, et, de nouveau, nous, les missionnaires, nous nous retrouverons seuls, sans ouailles. Aussi avons-nous largement ouvert les portes du foyer à tous les parents autochtones nécessiteux » (Chemanovski, Toulouze, et Le Roux 2015, 70).

En charge des missions auprès des populations autochtones de la région depuis 2012, le père Nikanor travaille aussi beaucoup auprès des orphelins de Najhin (Figure 90, Figure 91 & Figure 92). Selon mes observations, les pensionnaires de l'orphelinat constituent la majorité de la congrégation lorsqu'il se rend à Najhin.

Figure 90: Dimanche midi après la messe. Najhin. Avril 2014 (Lepešev 2014)

Figure 91: Messe à Najhin. Avril 2014 (« Žurnal komissii po rabote s korennymi maločislennymi narodami severa habarovskoj eparhi. » s. d.).

Figure 92: Service à Najhin, avril 2014 (Lepešev 2014).

Le père Nikanor travaille aussi auprès des écoles.

Figure 93: Le père Nikanor dans l'école de Sikachi Alyan lors d'une de ses missions en février 2012 (Lepešev 2012a).

En 1997, de nouvelles lois sur les religions furent adoptées en Russie. Elles furent considérées par certains auteurs comme un véritable retour aux lois antireligieuses des années soviétiques, mais cette fois-ci en faveur de l'église orthodoxe. Les églises dépendaient à nouveau des autorités pour louer un bâtiment pour les services (Froese 2004, 70; Shternin, Richardson, et Barker 1998; Rousselet 2000, 88).

- *Un panorama religieux éclectique*

L'église orthodoxe reste toujours très proche du gouvernement, y compris dans les anciens États soviétiques (Krindatch 2006, 272-74; Andreescu 2007, 451; Rousselet 2000, p.76). Pour de nombreux auteurs, à partir des années 2000, cette proximité est liée aux questions d'identité nationale. Le traditionalisme est considéré comme un élément intangible légitimant la place prépondérante de l'église orthodoxe en Russie. La Russie, en tant que « nation orthodoxe », a pu puiser dans cette église une « identité nationale collective » pour faire face au défi de la libéralisation des années 1990 (Rousselet 2000, 77; Agadjanian 2000, 127).

Par opposition à celles de 1990 qui assuraient la pluralité religieuse, les lois religieuses de 1997 promouvaient l'accord entre le gouvernement et les églises et tendaient à favoriser les mouvements dits historiques. Il fallait par exemple fournir un recensement sur quinze ans avant

de pouvoir être reconnu comme « organisation religieuse » indépendante. À défaut, une affiliation auprès d'une des « associations officielles » devait être faite, même s'il n'est plus obligatoire d'être enregistré (Krindatch 2006, 273; Rousselet 2004, 134; Shternin 2001, 312; Rousselet 2000, 76). Ces associations ont permis donc à des mouvements récemment créés de persister.

En l'absence d'une centralisation des affaires religieuses, chaque région est autonome dans son application de la loi et certaines ont même établi leur propres lois dirigées directement contre les missionnaires étrangers, comme c'est le cas à Magadan ou Smolensk (Krindatch 2006, 273; Shternin 2001, 313). Moins soumises au contrôle international, les régions, souvent sous le conseil de l'église orthodoxe, favorisent cette dernière et les religions dites historiques, aux dépens des nouveaux mouvements religieux (Rousselet 2000, 84). Cette configuration juridique a conduit certains auteurs à distinguer deux périodes dans l'étude des mouvements protestants en Russie post-soviétique : une première de 1990 à 1997, caractérisée par un sentiment de liberté religieuse, et une seconde de 1997 à nos jours, marquée par un retour à des politiques plus strictes. Ces auteurs soulignent ainsi que la notion de « liberté religieuse » peut être appliquée et ressentie de façon paradoxale (Fedirko, Dudarenok, et Serdiuk 2016; Pelkmans 2014; 2015b).

La question de l'éducation religieuse des enfants tient encore une fois une place importante. En effet, dans un premier temps, les mouvements évangéliques obtiennent l'autorisation de contribuer à l'enseignement moral dans les écoles, ce qui prendra fin en 1995 (Rousselet 2004). Puis, avec les lois de 1997, en théorie, l'école publique russe doit permettre un enseignement religieux en fonction des décisions des parents à un niveau local, ce qui sous-entend que n'importe quel mouvement devrait pouvoir se servir des locaux disponibles pour fournir une éducation religieuse aux enfants. Dans les faits, l'histoire de l'Orthodoxie est au programme dans vingt régions de Russie (Krindatch 2006, 274) et le gouvernement a mis en garde les écoles contre les missionnaires étrangers (Rousselet 2000; Agadjanian 2000; Sivertsev 2000). Sur le terrain, la question apparaît aussi comme centrale : les parents de l'église *de Jésus Christ* à Khabarovsk tendent par exemple à placer leurs enfants dans des écoles privées, dont certaines sont chrétiennes.

Parallèlement, le discours politique relayé dans les médias dès la fin des années 1990 tend à présenter les nouveaux mouvements religieux comme des sectes posant une menace directe sur

l'identité culturelle russe, parfois en lien avec la mafia ou l'espionnage étranger[85] (Shternin 2001, 315; Shternin, Richardson, et Barker 1998; Rousselet 2000, 77 & 87). Il existe alors une différence essentielle dans les représentations sociales de ces mouvements. Il y a d'abord ce qui a été appelé les « constructions primaires » de la réalité, c'est-à-dire les réalités sociales prenant place au sein du mouvement entre les individus. Il y a ensuite les « constructions secondaires » de la réalité, c'est-à-dire l'image perçue de ces mouvements (de façon interne et externe). Selon certains auteurs, cette dichotomie donne forme au « marché religieux » en Russie (Shternin, Richardson, et Barker 1998; Barker 1995). Particulièrement dans les régions frontalières, les missionnaires sont alors souvent considérés comme des agents de menace à l'ordre public (Rousselet 2000, 87).

Pour certains auteurs, le succès des églises protestantes depuis la chute du régime soviétique est indéniable, tandis que l'église orthodoxe a acquis une place politique et publique importante aux dépens d'une véritable affiliation religieuse (Filatov 2000, 93; Froese 2004, 68). Avec la nouvelle « liberté de culte » du début des années 1990, les problématiques internes aux églises évangéliques commencèrent à briser l'union entre les églises. Les questions dogmatiques et théologiques refirent surface, notamment sur les questions de la prédestination ou l'attitude cultuelle (en particulier la musique et les vêtements). Certaines églises exprimèrent alors leur rupture avec la servilité et l'obéissance envers l'État exprimées pendant les années soviétiques, en se séparant des organisations historiques (VSEKhB et SCEKhB) (Filatov 2000, 96; Rousselet 2004, 126). En conséquence, une multitude de nouvelles unions virent le jour (Filatov 2000, 96). Tandis que les églises baptistes ont continué à grandir, en 1999, leur nombre a été surpassé par les églises pentecôtistes nouvellement arrivées, en particulier les mouvements apportés par les Ukrainiens, Américains et Européens de l'Ouest (Filatov 2000, 97). Certains avancent d'ailleurs que ce serait grâce aux politiques athéistes des années soviétiques, qui ont causé la perte des grands monopoles religieux en URSS, qu'il existerait une telle floraison de mouvements religieux plus petits mais plus prosélytes (Froese 2004, 67).

Les mouvements pentecôtistes charismatiques, arrivés au début des années 1990, ont radicalement transformé les pratiques protestantes en Russie (Filatov 2000, 97). D'après Ryakhosky, qui dirige l'Association Russe des Chrétiens de Foi Évangélique (ru. *rossijskij*

[85] Sur le terrain en avril 2015, j'ai été confrontée personnellement au problème de l'espionnage étranger attribué à certaines églises évangéliques lorsque mon travail auprès de ces mouvements a été remis en question par les autorités politiques locales. Après avoir travaillé auprès d'une église évangélique à Komsomolsk-na-Amure, j'ai rencontré des difficultés pour me rendre dans les villages nanaïs et j'ai été interrogé par les autorités (mon travail et mes données ont été passés au peigne fin). Certains de mes informateurs ont également été interrogés et ont dû justifier ma présence. J'ai finalement dû signer un papier promettant de ne plus me rendre en Russie.

obedinennyj sojuz hristian very evangel'skoj), Khabarovsk constitue un des centres les plus importants du protestantisme en Russie, mais il reste difficile d'évaluer numériquement l'adhésion à ces mouvements car nombre d'entre eux ne sont pas enregistrés (Rousselet 2004). Il existe aujourd'hui trois grandes dénominations évangéliques, qui sont des associations auxquelles adhèrent les différentes églises. La première est l'Église Russe des Chrétiens de la Foi Évangélique (ru. *rossijskaja cerkov' hristian very evangel'skoj*), dirigée par Eduard Grabovenko, qui regroupe principalement les églises pentecôtistes historiques et les baptistes. L'Association Russe des Chrétiens de Foi Évangélique (ru. *rossijskij obedinennyj sojuz hristian very evangel'skoj*), dirigée par Sergei Ryakhosky, regroupe principalement des églises pentecôtistes charismatiques. L'Église Unie des Chrétiens de Foi Évangélique (ru. *Ob'edinennaja cerkov' hristian very evangel'skoj rossii*), dirigée par Ivan Fedotov (Lőfstedt 2014; Lunkin 2004) est une union non enregistrée officiellement regroupant des églises pentecôtistes et baptistes dissidentes. Les différences entre les trois dénominations sont faibles et font référence à des questions théologiques. À la suite des lois de 1997, pour pouvoir fonctionner en tant qu'organisation religieuse, les mouvements évangéliques avaient deux choix. Ils pouvaient prouver leur implantation historique (supérieure à quinze ans), ce qui a été possible pour les églises issues de mouvements anciens (méthodistes, baptistes, adventistes, témoins de Jéhovah). Le cas échéant, ils devaient s'affilier à une des associations d'églises évangéliques, ce qui a été choisi par les églises charismatiques et pentecôtistes arrivées dans les années 1990 (Fedirko, Dudarenok, et Serdiuk 2016, 6881). L'affiliation aux différentes associations évangéliques a pu donc représenter une stratégie pour les mouvements récemment créés de persister, en fonction des lois en vigueur. Les églises auprès desquelles j'ai pu travailler avaient été créées dans les années 1990. L'affiliation auprès des associations chrétiennes n'était pas du tout connue des membres des églises, et parfois même des pasteurs.

Les églises de mon enquête sont pentecôtistes ou charismatiques. La particularité des églises pentecôtistes repose sur l'importance de la glossolalie, qui symbolise le baptême par le Saint Esprit. Arrivées dès les années 1990, les églises charismatiques, gardent quant à elle une place prédominante du Saint Esprit, mais sont caractérisées par la jeunesse de la congrégation. Selon mes observations, la majorité des membres a entre 20 et 40 ans. Il y aussi souvent un leader charismatique sans toutefois instaurer une hiérarchie claire (Lunkin 2005; Fedirko, Dudarenok, et Serdiuk 2016, 6881). La position théologique des églises charismatiques n'est pas toujours bien définie et elles restent très autonomes. Les deux types (pentecôtiste et charismatique)

utilisent en tous cas à différents niveaux la guérison, la prophétie et la révélation dans les cultes[86].

- *Des stratégies de missions « classiques » aux résultats contrastés : quand former des pasteurs locaux se heurte aux difficultés du terrain*

Les missions étrangères se sont également multipliées dans l'ensemble de la Russie, notamment les missions ukrainiennes, américaines et sud-coréennes, y compris dans la région de l'Amour (Fedirko, Dudarenok, et Serdiuk 2016; Filatov 2000, 99). Les églises ukrainiennes fonctionnent en envoyant des missionnaires en charge de fonder une congrégation, qui, sur place, formera des pasteurs pour fonder d'autres églises. Les américaines envoient également des missionnaires, qui, eux, restent momentanément sur place, le temps de pourvoir aux besoins logistiques (financiers) des églises locales. Les églises sud-coréennes, méthodistes, fonctionnent principalement par contact personnel et lecture de la Bible jusqu'à la création d'une congrégation. Les Méthodistes, qui peuvent également venir des États-Unis, participent également aux activités caritatives (Filatov 2000, 99).

La stratégie d'envoyer des missionnaires sur place pour tenter de créer un mouvement puis y former un pasteur local est aussi pratiquée par les églises déjà implantées dans la région. Ces missions sont rapidement confrontées aux difficultés locales. Dans l'Amour, selon mes observations, elles sont caractérisées par l'instabilité des églises auxquelles elles donnent naissance.

Figure 94: Extérieur de l'église [Photo, A. Dalles, Troitskoe, Août 2011]

[86] Pour certains auteurs, l'émergence des mouvements charismatiques est due au double détachement des églises pentecôtistes. D'une part, l'arrivée de missionnaires étrangers avec des formes de christianisme charismatique a influencé les communautés pentecôtistes en place et changer la pratique cultuelle. D'autre part, le besoin de rompre avec les églises traditionnelles et conservatrices, dans lesquelles l'expression du Saint Esprit était plus contrôlée, a conduit à des ruptures au sein des mouvements déjà existants (Marsh et Tonoyan 2013, 185).

Figure 95: Intérieur de l'église [Photo A. Dalles, Troistkoe, Août 2011]

Une église pentecôtiste de Troistkoe a été fondée selon cette méthode par un pasteur coréen (Figure 94 & Figure 95). Ce pasteur avait perdu sa famille dans un tremblement de terre en Corée. Il a alors implanté une église à Troistkoe et s'est remarié avec une femme nanaïe. Cependant, en apprenant que sa femme et sa fille étaient finalement encore en vie en Corée, il a quitté l'église. Un jeune pasteur de la ville est venu prendre la relève, et a réussi à réunir de nombreux membres avant de quitter l'église au bout d'un certain temps. Une femme pasteure d'un certain âge, malade à l'hôpital de Khabarovsk depuis plusieurs mois en été 2011, a repris l'église. En 2011, lors de ma première visite, le service était fait par un couple de retraités, et la musique par un jeune garçon de l'orphelinat.

Figure 96: La pasteure Marina [Photo A. Dalles, Khabarovsk, 2011].

La pasteure Marina (Figure 96) est née dans le *Khabarovskij kraj*, et était la fille du secrétaire du gouverneur de la région. Elle parle le nani et le coréen. Elle a commencé à faire des missions auprès des Nanaïs en 1995, et travaille essentiellement avec de pasteurs coréens. Elle n'a pas d'église attitrée, et fait principalement des missions[87]. Ses méthodes consistent à traduire la Bible en nani, et à former des pasteurs locaux. Elle s'occupe des activités de ce mouvement évangélique dans le *Nanajskij Rajon*. Elle est souvent invitée dans l'église de *Jésus Christ* à Khabarovsk, mais je ne l'ai jamais vu faire un sermon. La formation de pasteurs locaux est privilégiée par elle. Ainsi, deux jeunes filles nanaïes de Najhin ont pu aller à l'université à Khabarovsk, financées par des pasteurs coréens, en vue de leur retour au village en tant que pasteur. Mais ces jeunes filles ne sont jamais retournées dans leur village.

[87] Je ne sais pas qui finance ses missions. Certains de mes informateurs m'ont dit qu'elle était financée par les églises coréennes méthodistes, d'autres par l'église *Bog Zhivoj* de Komsomolsk-na-Amure.

Figure 97: La pasteure Hychkina [Photo A. Dalles, Najhin, Août 2011]

En 2011, la pasteure nanaïe, Elena Hychkina (Figure 97) de Nergen racontait être d'abord allée dans son village fonder une première église. Une fois celle-ci lancée, elle la confia à sa fille pour aller dans un autre village. À Voznesenskoe, toujours en 2011, elle souhaitait agir de la même manière : la faire fonctionner et la confier à un autre pasteur pour aller en fonder une autre à Najhin. Après être partie de Nergen, cette pasteure a fondé l'église de *l'Appel de la Trompette* à Khabarovsk (Figure 98).

Figure 98: La pasteure Hychkina et son mari, à l'église de l'Appel de la Trompette, Khabarovsk, (page Facebook de l'église).

Tandis qu'en 2011, cette méthode semblait la plus efficace en terme de réussite d'implantation, en 2013, certains informateurs de l'église de *Jésus Christ* m'ont rapporté la fermeture de plusieurs églises, notamment celles de la pasteure Hychkina à Nergen.

Des difficultés, d'ordre matériel, rencontrées par la pasteure Hychkina ont été renforcées par les problèmes internes de l'église de *Dieu Vivant* de Komsomolsk-na-Amure. Denis K., un homme russe d'environ 40 ans, était le pasteur en charge des missions dans les villages au sein de cette église. En 2013, l'église de *Dieu Vivant* de Komsomolsk a confié à Denis l'implantation et la direction d'une église à Khabarovsk. La pasteure nanaïe Elena Hychkina aurait suivi Denis à Khabarovsk. Cependant, après quelques mois, les pasteurs de Komsomolsk ont voulu confier l'église de Khabarovsk à leur fils, ce qui a provoqué un incident conséquent au sein de l'église. Denis a refusé et il a été rejeté de l'église. Depuis, il a fondé sa propre église à Komsomolsk, appelée l'église *de la Résurrection du Christ* (ru. *cerkov' voskresenija xristova*). L'église du

Dieu Vivant a décidé de fermer les églises de Denis, celle de Khabarovsk et celle de Nergen. D'après plusieurs de mes informateurs, Elena Hychkina s'est retrouvée au milieu de ce conflit. Son petit groupe a décidé de refuser le fils des pasteurs de Komsomolsk, car il était trop jeune et ils n'ont pas apprécié la démarche. Ils ont aussi refusé de rester avec Denis car il a préféré la rupture avec l'église de Komsomolsk plutôt que de résoudre le conflit. Ils ont donc élu Elena comme pasteure à Khabarovsk et ils ont rejoint une église coréenne presbytérienne[88] [informations recueillies auprès de Denis K et de la pasteure Hychkina lors de deux entretiens séparés, et auprès de plusieurs personnes membres des églises en question en mai 2015 à Khabarovsk].

Selon cette stratégie d'implantation, les nouvelles églises créées dans les villages sont inscrites dans des groupes préexistants, ce qui a pour résultat une sorte de hiérarchie pyramidale entre les églises. En outre, l'implantation des mouvements ne tente pas d'apporter la rupture systémique que les églises urbaines engendrent (voir page 386). Ces exemples de missions montrent le caractère éphémère des églises ainsi fondées. Les difficultés matérielles sont les premières raisons invoquées pour cette instabilité. Mais l'histoire de la pasteure Hychkina illustre aussi que les conflits internes aux églises contribuent directement au maintien des églises dans ce type de missions.

Depuis les années 2000, un autre type de mission est utilisé dans la région de l'Amour. Les églises pentecôtistes et charismatiques urbaines utilisent les médias modernes, en particulier internet pour leurs missions. Selon certains auteurs, cela constitue la création de nouveaux groupes de socialisation (Rousselet 2004, 133). Elles utilisent aussi de la musique moderne, surtout du rock et l'anglais dans la majorité des services. Elles regroupent les membres autour de *meeting de masse* organisés autour de thèmes spécifiques. Le résultat de ces missions crée des congrégations multiculturelles, qui dépassent les appartenances ethniques ou sociales. Ainsi, ces églises ne font pas de missions spécifiquement auprès des Nanaïs mais se rendent parfois dans les villages. Le développement urbain de la région et l'accès aux nouvelles technologies rendent ce type de mission possible et ces églises sont caractérisées par leur réussite.

Depuis les années 1990, le sentiment de liberté religieuse suivie de politiques restrictives a influencé la répartition des mouvements chrétiens dans l'Amour. L'église orthodoxe bénéficie

[88] L'église presbytérienne de Corée a été fondé en 1884, suite aux conversions de Coréens en Mandchourie par un missionnaire écossais et aux missions de l' église presbytérienne américaine en Corée (« The Presbyterian Church of Korea » s. d.).

du soutien de l'État, ce qui l'avantage matériellement dans ses missions. Mais c'est une église en reconstruction, qui doit faire face aux difficultés matérielles locales et à la suspicion générale à l'égard de son lien avec l'État. Les églises évangéliques sont également confrontées aux difficultés matérielles locales et à la suspicion, mais aussi aux restrictions politiques et aux problèmes internes. En résulte un panorama religieux éclectique, marqué par la courte durée de vie de nombreuses congrégations. Cette multiplicité se reflète et influence la pluralité des stratégies de missions.

***

À la suite de la chute du régime soviétique, les églises chrétiennes ont dû faire face à l'héritage de ces années, à l'ouverture au monde et à la présence de nouveaux mouvements religieux. Après les premières années de « liberté de culte », certains auteurs considèrent que les lois depuis 1997 reflètent un retour vers des politiques plutôt antireligieuses. Les présences chrétiennes sont en tous cas liées à des questions d'identité nationale : l'église orthodoxe est considérée comme l'église russe tandis que le lien entre églises évangéliques et occident est fait même si ces mouvements sont parfois présents depuis longtemps en Russie. Deux types d'églises évangéliques sont présentes dans la région de l'Amour en plus des baptistes : les pentecôtistes et les charismatiques. Dans le contexte post-soviétique, les églises évangéliques comme l'église orthodoxe utilisent les activités caritatives pour leurs missions. Les églises évangéliques tentent aussi de s'implanter en formant des pasteurs locaux, susceptibles de diriger les églises locales. Cette stratégie montre ses limites dans le contexte de l'Amour : les difficultés matérielles, les problèmes internes aux églises, les restrictions religieuses politiques et la suspicion à l'égard de ces mouvements rendent les églises créées éphémères. En revanche, les églises urbaines focalisent leurs missions sur la création de nouveaux groupes de socialisation. Un panorama religieux éclectique semble alors se créer, dans lequel les stratégies de missions sont marquées par la pluralité.

5.4 Depuis les années 2000 : essor des églises évangéliques urbaines et mise en place d'une rupture systémique.

Les églises évangéliques urbaines sont principalement situées dans les trois grandes villes du *kraj* de Khabarovsk : Khabarovsk, Komsomolsk-na-Amure et Nikolaevsk-na-Amure. Depuis la chute du régime soviétique, les villes ont attiré les habitants des villages, qui se sont

désertifiés. Selon mes informateurs, les raisons sont multiples : le confort[89], l'emploi, les salaires… Il en résulte une dichotomie marquée entre ville et village dans les représentations collectives. Les villes sont associées aux développements technologiques, aux infrastructures modernes et au travail. Les villages sont associés à la nature, aux maisons « sans confort », et souvent au chômage. Dans ce contexte, les églises évangéliques se positionnent aussi dans cette dualité. Certaines églises évangéliques utilisent des stratégies de missions qui permettront à des églises locales de se créer dans les villages. Au contraire, les églises urbaines tendent à favoriser la création de nouveaux groupes de socialisation afin de former des congrégations multiculturelles, à l'image des villes. Ces groupes dépassent les appartenances ethniques et/ou sociales et contribuent à la rupture avec les groupes d'origine pour devenir « chrétien ».

Dans cette partie, je présenterai d'abord trois réunions (ru. *konferencii*) organisées par l'église du *Dieu Vivant* à Komsomolsk-na-Amure. Leur étude montrera d'abord comment ces événements fonctionnent autour d'une routine rituelle. Elle montrera également que les thèmes choisis permettent la création de sous-groupes de socialisation dépassant les appartenances ethniques ou sociales. Je présenterai ensuite trois services des églises évangéliques urbaines. Leur analyse se fera en deux points. D'abord, l'étude des éléments rituels montrera la création d'une routine rituelle identique à tous les services et aux réunions, ce qui permet le déplacement des croyants d'un groupe à l'autre. Ensuite, l'étude de la participation des membres de la congrégation montrera que les sous-groupes de socialisation trouvent leur place dans la structure rituelle des services. Une congrégation multiculturelle se crée alors, réunie autour de thèmes fédérateurs. En résulte la perception de la rupture systémique avec le groupe d'origine du croyant.

Les trois réunions que je présenterai ici ont été observées entre 2011 et 2015 à Komsomolsk-na-Amure dans l'église du *Dieu Vivant*. C'est une église charismatique fondée en 1994 par la pasteure Svetlana. Il s'agit d'une réunion de jeunes, d'un groupe de prière féminin et d'une réunion mère-fille. Chacun s'adresse à un public différent, et est organisé différemment. Malgré cela, on y retrouve la même structure rituelle. Les membres sont réunis selon des thèmes qui contribuent au sentiment d'appartenance développé dans ces groupes.

J'ai pu assister à ces réunions car moi-même je pouvais être identifiée dans chacun de ces sous-groupes : « jeune » (moins de trente-cinq ans), « femme », et « femme, mère ou fille ». Par

[89] L'accès à l'eau courante et l'électricité est appelé « confort » par mes informateurs. La majorité des maisons dans les villages n'ont pas l'eau courante et sont appelées « sans confort » (ru. *Bezkomfortnyj*).

contre, je n'ai jamais pu assister aux groupes destinés aux « hommes », aux « pères », aux « enfants », aux « pasteurs ou leaders ». Dans l'église, la possibilité de participer aux réunions est en apparence laissée au libre choix des membres de l'église. Mais ce choix est conditionné par ce que le reste de la congrégation projette sur l'intéressé : une femme ne peut pas aller aux réunions destinés aux hommes, comme un « non-musicien » ne peut pas aller aux réunions destinés aux « musiciens des églises »[90].

La réunion pour les jeunes, église du Dieu Vivant, Komsomolsk-na-Amure, août 2011.

La réunion pour les jeunes s'est déroulée en août 2011, dans l'enceinte de l'église à Komsomolsk-na-Amure. Selon mes observations, elle a réuni environ trente personnes, âgées de 12 à 25 ans environ. Il y avait également trois leaders (ru. *Lider*) des jeunes et un pasteur australien, le pasteur Mike, en visite dans la région.

> La rencontre a commencé par une prière, initiée par un des leaders des jeunes. La prière était adressée à Dieu, pour le remercier de ses bienfaits et pour demander de l'aide face aux épreuves de la vie. Pour la faire, le leader a pris le micro, a fermé les yeux et levé sa main libre en l'air, paume ouverte vers la congrégation et le ciel. Sa prière était ponctuée de « amen », « Dieu merci » (ru. *Slova bogu*) émanant de la congrégation. Certains répétaient les mots du leader, dont la prière prenait une forme de plus en plus répétitive, et avaient aussi la paume tendue vers le haut. Petit à petit, le leader a commencé à « parler en langue » en articulant des sons de plus en plus éloignés de mots intelligibles. La participation de l'assemblée s'est faite plus grande à ce moment-là : les membres présents ont commencé à prier « en langue » de façon audible, et pratiquement tous avaient la main tendue vers le ciel.
>
> Cette prière, qui a duré quelques minutes, a été suivie d'un chant, interprété par un des leaders des jeunes. Il jouait de la guitare et était aussi accompagné d'un piano. Il gardait les yeux fermés. Les paroles de la chanson étaient sur la présence de Dieu, ses bienfaits et son impact sur le croyant. Plusieurs membres de l'assemblée connaissaient les paroles et chantaient avec le musicien. Tout le monde était debout, et la plupart tapait dans leurs mains, dansaient sur place, chantaient avec le musicien. Certains avaient la main tendue vers le ciel. Petit à petit, le chanteur a commencé à chanter en « langue » et la congrégation aussi, paume tendue vers le ciel. Le chanteur a baissé le volume graduellement des instruments, pour finir la chanson en « langue », sans musique.

[90] On pourrait argumenter que n'étant pas moi-même membre des églises, l'accès a pu m'être refusé pour cette raison. Mais, la place de la mission étant si prédominante dans ces mouvements, de nombreux « invités » assistaient à ces réunions, selon les thèmes.

> Après cela, les leaders se sont succédé pour parler. Ils ont témoigné de leur expérience en tant que « jeune » dans l'église, de leur conversion, de leur rencontre avec la foi. La présence exceptionnelle du pasteur australien Mike a donné lieu à une sorte de sermon. Cet homme, d'environ 45 ans, marié et père de deux enfants, est intervenu en tant que pasteur. Son discours s'est davantage concentré sur le sermon que sur le témoignage. Il a discouru sur la « *Joshua generation* », en référence au personnage biblique de Josué, successeur de Moïse, qui a fait accéder les Juifs errants à la terre promise (Livre de Josué) (*La Bible* 2012). Selon lui, cette « génération » était constituée des jeunes membres de l'église. Leur devoir en tant que « jeune chrétien » était de devenir missionnaire en transmettant autour d'eux le message divin.
>
> Après cela, il a conclu par une prière sur la forme de celle qui avait ouvert la réunion. Un autre leader est ensuite venu chanter, comme pour le chant précédent.
>
> Cette rencontre a duré environ deux heures et a été suivi d'un petit goûter [Informations recueillies à Komsomolsk-na-Amure en août 2011 lors de la réunion pour les jeunes de l'église du *Dieu Vivant*].

Dans cette description, on peut distinguer le déroulement de cette réunion : ***prière, chants, témoignages/ sermons, prière, chants***. La réunion était dirigée par trois leaders, faisant office de spécialistes religieux. Ils démarraient les prières, les chants et rythmaient les différentes étapes de la réunion. Pour cela, ils adoptaient une attitude commune : « parler en langue » pendant les prières ou les chants, et témoignages personnels.

Très large, le thème apparent de cette rencontre était la « jeunesse ». Mais plutôt que de s'interroger sur ce qu'est cette « jeunesse », le thème semble plutôt orienté vers une leçon de vie. Les témoignages et le sermon sont tous allés dans le sens d'établir la conduite à tenir en tant que jeune membre de cette congrégation. Une problématique émerge du thème de la rencontre : « comment être un jeune chrétien dans cette église ? ». Selon les témoignages, un jeune membre doit procéder à l'évangélisation de ses proches. Plus encore, les témoignages étaient tous centrés autour du doute et de l'adversité, figurés par la réaction des proches, la tentation de se soumettre à une vie de péché, etc. Le jeune croyant, qui assiste à cette réunion, peut d'ores et déjà y identifier la structure narrative des discours des membres de l'église, toujours centrés autour de l'évangélisation et de l'adversité.

Le groupe de prière féminin, église du Dieu Vivant, Komsomolsk-na-Amure, avril 2015.

Le groupe de prière féminin s'est déroulé chez la leader des femmes, Anna, à Komsomolsk-na-Amure en avril 2015. Il réunissait sept femmes.

> La réunion a commencé par un petit goûter, en attendant que toutes les invitées arrivent. Les femmes se sont présentées, pour mon bénéfice. Elles n'étaient pas toutes des habituées du groupe. Il y avait donc la leadeuse des groupes de femmes, Anna, la secrétaire de l'église, Marina, sa sœur, Oksana (chez qui je logeais), deux femmes habituées du groupe et deux autres femmes qui ne venaient pas souvent.
>
> Une fois tout le monde arrivé, Anna a formé un cercle avec toutes les femmes en se tenant la main. Elle a commencé à prier, pour remercier Dieu de ses bienfaits et lui demander de l'aide dans l'adversité. Toutes les femmes gardaient les yeux fermées, la tête levées vers le ciel. Elles répétaient certains mots d'Anna, et disaient par moments « amen », « Dieu merci ». Petit à petit, Anna a commencé à prier « en langue » et toutes les femmes ont fait pareil.
>
> Ensuite, une des femmes est venue au centre du cercle et les femmes ont posé leur main sur sa tête et ses épaules. Anna continuait la prière, cette fois-ci pour cette jeune femme et les souffrances qu'elle et son fils enduraient (non spécifiées). La jeune femme se balançait d'arrière en avant et était visiblement très émue. Les femmes et Anna priaient toutes « en langue ».
>
> Ensuite, Anna nous a fait nous assoir en cercle, sur des chaises prévues à cet effet. Elle a ouvert la Bible, en a lu un passage et a orienté son témoignage sur plusieurs questions qu'elle souhaitait aborder. Elle a d'abord parlé de la peur de la mort, puis de la peur de s'ouvrir aux autres et de la nécessité de ne pas rester au sein d'un même groupe, mais de transmettre l'amour de Dieu autour d'elle. Pour chaque question abordée, son témoignage était renforcé par celui d'une des femmes présentes.
>
> Ensuite, Anna a recommencé à prier mais cette fois-ci, debout devant sa chaise. Toutes les femmes se sont levées et ont fermé les yeux, comme Anna, les paumes des mains tendues vers le ciel. Les prières s'adressaient à Dieu pour demander de l'argent, du bonheur conjugal et la santé pour les enfants. Comme à chaque prière, le « parler en langue » oscillait avec le russe.
>
> Après cela, une des femmes ayant très mal à la tête, Oksana a effectué une séance de guérison. Toutes deux étaient face à face. La femme souffrante avait la tête baissée, et se balançait d'avant en arrière. Oksana avait une main sur la tête de la femme, une main tendue vers le haut et gardait les yeux fermés. Elle priait et parlait en langue.

> Ensuite, toutes les femmes se sont réunies à nouveau en cercle pour recommencer la prière. Anna a commencé la prière, entre russe et « en langue », et toutes les femmes participaient. Chacune d'entre elles est allée se placer au centre du cercle. Les autres femmes posaient alors leurs mains sur la femme et priaient pour elle. Les réactions étaient variées : certaines femmes au centre du cercle pleuraient, d'autres tombaient à genoux.
>
> Après cela, toutes les femmes se sont assises à nouveau et la réunion était finie. De leur côté, Anna et Oksana organisait une prochaine rencontre pour guérir des femmes malades. En attendant, les femmes parlaient entre elles de la vie de couple et de leurs difficultés avec leur mari non croyant [Informations recueillies à Komsomolsk-na-Amure en avril 2015 lors du groupe de prière féminin de l'église du *Dieu Vivant*].

On peut distinguer le déroulement de cette réunion comme suit : prières, témoignages, prière, guérison individuelle, guérison en groupe. À la différence de la réunion des jeunes de l'église, il n'y a pas eu de chants. Ceux-ci sont ici remplacés par les guérisons. Cependant, le chant, comme les prières et comme les guérisons, sont les seuls moments où intervient la glossolalie. La glossolalie est considérée comme un langage fourni par le Saint Esprit, qui permet de s'adresser à Dieu de manière plus proche. D'après mes informateurs, cette « langue » a sa propre structure et sa propre grammaire, qui peut changer de temps en temps. Le recours à cette « langue » spirituelle marque les moments du rite caractérisés par une communication considérée comme directe avec Dieu. On peut donc placer les trois événements (la prière, le chant et la guérison) dans la même catégorie, celle d'une communication considérée comme directe avec Dieu. Selon cette théorie, le déroulement de cette réunion est alors identique à celui de la réunion des jeunes : ***prières/chants/guérisons, témoignages, prières/chants/guérisons***.

Le thème de cette rencontre était la réunion de « femmes ». Encore une fois, ce thème très large est en réalité abordé selon une problématique claire : « comment être une femme chrétienne dans cette église ? ». Avec les témoignages, la réponse à cette problématique semble être dans la diffusion du message chrétien autour de soi. Elle est également dans l'identification de l'adversité, incarnée par la peur de la mort et des autres. En résulte à nouveau une conduite à tenir en tant que « femme chrétienne », centrée autour de l'évangélisation et de l'adversité.

La rencontre mère-fille, église du Dieu Vivant, Komsomolsk-na-Amure, avril 2015.

La rencontre mère-fille s'est déroulée quelques jours plus tard, en avril 2015, à l'église du *Dieu Vivant*. Selon mes observations, il y avait entre 50 et 70 femmes. La réunion était organisée par

le groupe de femmes, dont Anna et deux autres leaders[91] de l'église. Cette réunion a duré environ trois heures. Elle se passait dans une salle munie de chaises orientées vers une sorte de scène où se situaient le micro, le piano, l'ordinateur et l'écran sur lequel était projeté des images de femmes.

> La rencontre a commencé avec un accueil suivi d'une prière d'Anna. Il y avait une petite musique de fond. Elle parlait dans le micro, les yeux fermés et la paume de la main tendue vers le haut. La prière était adressée à Dieu, pour le remercier et lui demander de l'aide. Anna a commencé en russe puis « en langue ». Les femmes réunies ont également prié, les paumes tendues vers le haut. Elles reprenaient certains mots de la prière, puis ont toutes prié en langue.
>
> Plusieurs femmes (au moins dix) se sont ensuite succédées toute l'après-midi pour témoigner. À chaque fois, ces femmes venaient sur le devant de la scène, prenait le micro alors qu'une musique était lancée pour les accueillir. Les témoignages étaient tous orientés vers les difficultés que ces femmes rencontraient dans leur vie de femme, de couple et de famille. Voici quelques exemples :
>
> Une femme russe a raconté que son fils ne servait pas d'alcool à son père lorsqu'il en demandait, ce qui pouvait créer une certaine tension à la maison. Elle demandait alors comment faire pour respecter les préceptes chrétiens [ne pas boire] lorsque les ainés ne le font pas. Elle préconisait que son rôle était justement de montrer l'exemple à ses enfants. Une autre femme a parlé des fautes des parents sur leurs enfants. Elle a mentionné que les fautes des parents avaient des répercussions sur la troisième, voire quatrième génération.
>
> Une femme nanaïe a raconté sa jeunesse dans un village. Après avoir stipulé qu'elle n'était pas Russe, elle a parlé de son père et de ses frères, dont certains étaient morts très jeunes. Elle a également parlé des « mauvaises » pratiques effectuées par sa famille [non stipulées]. Elle a ensuite commencé à pleurer pour raconter sa rencontre avec Dieu, sa conversion, ce qui a suscité beaucoup d'émotions dans la salle. Elle a parlé ensuite de la relation de la femme avec sa belle-mère et les difficultés que cela pouvait représenter. Elle a conclu en racontant qu'elle avait pu construire une bonne relation avec sa belle-fille, selon les préceptes chrétiens. De nombreuses femmes ont parlé de la relation avec la belle-mère.
>
> De nombreuses femmes ont abordé la question de l'éducation des enfants. Comment amener les enfants vers Dieu, comment leur inculquer les préceptes chrétiens ou encore

[91] Ces autres leaders étaient appelés « leadeur ancien » ou « haut leader » (ru. *Starshij lider*). Elles ne s'occupaient pas exclusivement des groupes de femmes et avaient d'autres responsabilités au sein de l'église.

comment faire quand ils sont dans une école non chrétienne étaient au centre des préoccupations de ces femmes.

Pendant ces témoignages, l'assemblée était très attentive. Beaucoup d'émotion était suscitée, surtout quand les femmes qui témoignaient pleuraient. Les femmes de l'assemblée pleuraient, mais elles ponctuaient parfois les témoignages par des « amen » ou des « Dieu merci ».

Après cette longue série de témoignages, une des leaders a alors commencé une prière, sur le mode déjà présenté. Cette prière a été reprise par toutes les femmes présentes, toujours en russe ou en « langue ».

Après cela, les femmes qui le désiraient sont allées vers la scène pour prolonger la prière en une sorte de guérison. Elles rejoignaient alors une des femmes déjà sur scène. Celle-ci plaçait une de ses mains sur la femme et l'autre était tendue vers le haut. Elles avaient toutes deux les yeux fermés et priaient, souvent en « langue ». Certaines femmes déjà présentes enlaçaient les nouvelles venues. Certaines femmes demandaient l'intervention de plusieurs femmes : elles pleuraient beaucoup et parfois tombaient à genoux. Les femmes qui ne désiraient pas aller sur la scène circulaient dans la pièce, parlaient avec d'autres femmes ou allaient prendre le goûter offert à l'arrière de la salle. La réunion s'est terminée quand il n'y avait plus de femmes à soigner [Informations recueillies à Komsomolsk-na-Amure en avril 2015 lors de la rencontre mère-fille à l'église du *Dieu Vivant*].

On distingue à nouveau le même type de déroulement : ***prières, témoignages, prières/guérison***. Dans la continuité du groupe de prière de femmes, le thème abordé, « mère-fille », est centré autour de la problématique de la famille : « comment être une chrétienne dans sa famille, croyante ou non ? » Les nombreux témoignages sont orientés vers le respect des préceptes chrétiens et dans la place de la femme dans l'éducation des enfants, en tant que missionnaire dans sa propre maison. Tous les discours sont construits sur le même modèle narratif, où l'on identifie clairement l'adversité perçue (l'alcool, la famille non chrétienne, etc.) et la conduite à tenir centrée autour de l'évangélisation.

D'après ces trois descriptions, on peut voir émerger une structure rituelle organisée en trois parties : ***prières/chants/guérison, témoignages autour d'un thème, prières/chants/guérisons***. Les prières, chants et guérisons sont marqués par l'utilisation de la glossolalie. Les prières fonctionnent avec des expressions répétées : « Dieu, aidez-moi », « je vous remercie seigneur », « seigneur, aidez *x* ». L'assemblée connait ces formules et peut les répéter à chaque prière. Au fil de la prière, ces expressions sont répétées à la suite, et de plus en plus rapidement, comme

des incantations, qui amènent petit à petit à la glossolalie. Celle-ci caractérise le moment de communication avec Dieu, auquel on accède donc en se mettant en situation. Je n'ai vu personne parler en langue directement, sans passer par l'étape précédente faite de la répétition quasi-incantatoire de phrases-type. Il en va de même avec les chants ou les guérisons.

Les témoignages sont marqués par des structures narratives normatives dans lesquelles peuvent être identifiées l'adversité à combattre et la solution proposée par Dieu. Ils sont validés par le leader, toujours présents dans ces réunions. Ils ont pour conséquence la perception d'une conduite à tenir, dans laquelle la mission tient une place prépondérante.

Les membres de l'église se retrouvent autour de trois éléments ritualisés (la glossolalie, les témoignages et la place de la mission) dont l'efficacité symbolique repose sur la création d'expériences partagées. Formulés selon des structures narratives archétypiques, les témoignages font écho aux discours normatifs de conversion qui marquent l'entrée du nouveau croyant dans son groupe. La mission devient le sacerdoce du croyant, ce qui contribue au renouvellement continuel de l'expérience de conversion. La glossolalie unit les croyants dans la pratique d'une « langue » qu'ils considèrent accessibles uniquement aux membres de leur groupe. Ces trois éléments agissent alors comme un ciment qui soude les croyants et exclut les non-croyants, conduisant à la création de nouveaux groupes de socialisation.

Les services du dimanche : église du Dieu Vivant, Komsomolsk-na-Amure, août 2011 ; église de la Maison de la Vie, Khabarovsk, juin 2014 ; église de Jésus Christ, Khabarovsk, avril 2015.

La création de groupe ou de sous-groupe de socialisation et la ritualisation qui l'entoure trouvent toute leur place dans l'expression la plus publique des églises évangéliques. Les services du dimanche sont là où se réunissent tous les membres de l'église. Je prendrai ici l'exemple de trois services : celui de l'église du *Dieu Vivant* à Komsomolsk-na-Amure observé en août 2011, celui de l'église de la *Maison de la Vie* à Khabarovsk observé en juin 2014 et celui de l'église de *Jésus Christ* observé à Khabarovsk en avril 2015. L'église de la *Maison de la Vie* est une église pentecôtiste, fondée à Khabarovsk dans les années 2000. L'église de *Jésus Christ* est une église charismatique, fondée en 1995 par le pasteur Yuri. Tous ces services (et les autres que j'ai pu observer) fonctionnent selon le même déroulement que je mets ici en avant dans un tableau.

J'ai choisi ces services pour deux raisons principales. D'abord, pour montrer la fixité de la pratique rituelle, j'ai souhaité prendre des services du début de mon terrain (2011) et de la fin

(2015). Ensuite, j'ai choisi trois églises différentes, deux charismatiques et une pentecôtiste, pour montrer que le fonctionnement peut être étendu à l'ensemble des églises de mon enquête.

Déroulement	Église du *Dieu Vivant* 08/2011	Église de la *Maison de la Vie* 06/2014	Église de *Jésus Christ* 04/2015
P/C/G	La prière est initiée par la pasteure. Elle devient graduellement une chanson. Les paroles deviennent petit à petit du « parler en langue ». L'audience prie et chante, les mains tendues et « en langue ». La musique est de style variété pop, avec une batterie, une guitare, un violon, un piano, une chanteuse et des chœurs.	Les chants sont initiés par le groupe de musique. Il est constitué d'une batterie, une guitare, un piano et trois chanteuses. La musique est de style variété pop. L'assemblée chante et « parle en langue ». Le pasteur commence ensuite la prière. Tout le monde se lève et prie « en langue » directement pendant que le pasteur oscille entre le russe et la « langue ».	Les chants sont effectués par le groupe de musique de l'église. La musique est de style variété rock, avec une batterie, une basse, une guitare électrique, un synthétiseur, une chanteuse et des chœurs. L'assemblée connait toutes les chansons.
témoignages	Le Témoignage d'une femme porte sur l'étude de la Bible. Le sermon du pasteur Mike (Australien) porte sur le doute face aux épreuves de la vie. Il raconte lorsqu'il était le dirigeant d'une église qui l'a excommunié. Après avoir douté, il a finalement refondé une église.	Le sermon du pasteur porte sur le courage face à la tentation. Une grande partie de l'assemblée est constituée d'anciens drogués et alcooliques.	Le témoignage d'une femme porte sur les tentations de l'argent, sur les dangers de la consommation et sur la nécessité de donner à l'église. Les « nouvelles » de l'église ont été annoncées. Il s'agit de tous les événements passé récents, principalement les réunions. Des témoignages sont présentés sous forme de petits films. Une jeune fille raconte sa foi en Dieu, ce qui conduit un jeune homme à se convertir. Le sermon du pasteur porte sur la difficulté d'avoir des amis qui peuvent avoir des comportements nocifs (consommation d'alcool) et sur la difficulté d'agir en bon croyant avec eux pour les amener à se convertir.

P/C/G	Les chants sont effectués par le groupe de musique de l'église. Ils oscillent entre le russe et la « langue ». L'audience connait les paroles, mais peut se référer aux écrans qui bordent la scène pour suivre les paroles. Les membres chantent, dansent et « parlent en langue ». La quête est demandée pendant le chant.	Les chants sont effectués par le groupe de musique. Ils sont en russe et « en langue ». Les membres de l'audience chantent, et peuvent suivre les paroles sur un écran.	Les chants sont effectués par le groupe de musique. L'assemblée chante, danse et prie « en langue ». Deux écrans bordent la scène pour que l'assemblée suive les paroles. Les paroles sont également toutes traduites en anglais.
Annonces	Des annonces sont faites par les différents organisateurs d'événements à venir. Toutes concernent des réunions : voyage dans un village, groupe d'étude de la Bible, groupe des jeunes. Elles sont accompagnées d'une quête pour chaque événement. Il y a l'accueil des nouveaux membres de l'église. Ils sont présentés au micro.	Dix annonces sont faites exclusivement sur les missions qui sont effectuées dans la région. Pour chaque mission, une personne différente vient s'exprimer pour annoncer ce qui est prévu dans le cadre de cette mission.	L'accueil des nouveaux membres se fait au pied de la scène. Des annonces sont faites pour présenter les prochains événements : la « fête de la famille » en juin, la rencontre des jeunes et le groupe d'étude biblique.
P/C/G	Reprise des chants jusqu'à la fin du service	Reprise des chants jusqu'à la fin du service.	Reprise des chants jusqu'à la fin du service.
Durée.	Environ 3 heures.	Environ 1 heure 15.	Environ 2 heures.

Tableau 5: présentation du déroulement des trois services. Légende : P/C/G : Prières/ chants / guérisons.

Comme ce tableau l'illustre, le déroulement des services est très proche de celui des réunions. Le lien établi précédemment entre les prières, le chant et la guérison est d'autant plus visible dans les services : les chants précèdent ou succèdent souvent aux prières, les deux étant symboliquement entrelacés par les instruments de musique qui marquent le début ou la fin des chants.

Deux étapes sont en plus : ***prières/chants/guérisons, témoignages, prières/chants/guérisons, annonces, prières/chants/quérisons***. Dans la partie « annonces », les groupes dans lesquels les membres de l'église peuvent aller sont présentés mais c'est surtout là qu'ils sont intégrés à l'église. C'est aussi à ce moment-là que sont intégrés les nouveaux arrivants. Les sous-groupes de socialisation créés au moyen de réunions abordant des thèmes divers trouvent ainsi leur place au sein de l'église. Cette intégration est garantie par leur inclusion dans la structure rituelle des services, qui est reflétée ensuite dans celle des réunions.

Le sermon du pasteur aborde toujours une problématique. Pour le pasteur Mike, la question est de savoir faire face au doute en tant que chrétien. Pour le pasteur de l'église de la *Maison de la Vie*, il s'agit de trouver la force dans la foi face à la tentation. Pour le pasteur Yuri, le problème est d'être un « bon ami » tout en restant un « bon chrétien ». Ces problématiques sont à la base des sermons. En étayant leurs propos de citations de la Bible et d'exemples tirés de leurs expériences, les pasteurs vont alors proposer une conduite à tenir, orientée vers la mission. On remarque alors que la tenue de réunions en fait de même avec les questions sous-jacentes qui entourent les thèmes fédérateurs. Les témoignages permettent alors la perception d'expériences partagées. Ce modèle est validé par le pasteur dans son sermon, et lui le légitime encore plus en ancrant ces expériences dans le discours divin de la Bible.

Des conduites à tenir et des comportements rituels attendus émergent des réunions et des services dans les églises évangéliques. Ils aident à former des groupes d'appartenance, desquels sont exclus ceux qui n'adoptent pas ces attitudes. Leur origine peut alors être perçue comme double : spirituelle, par la manifestation du Saint Esprit (dans la glossolalie), et humaine, dans l'expérience de l'adversité mis en discours de façon normative. La création de ces groupes est basée sur l'exclusion des non-croyants. Ces derniers ne sont pas exclus physiquement : j'ai moi-même pu participer à ces événements. Mais ils ne peuvent participer pleinement aux événements, n'ayant ni reçu la manifestation du Saint Esprit ni vécu ou identifié l'expérience qui peut être partagée (d'un point de vue émique). Le travail principal du croyant est la mission, c'est-à-dire l'inclusion de nouveaux membres. La présence potentielle de non-croyants à ces événements et leur paradoxale exclusion du rite conduit à un renforcement de la place de l'évangélisation. Celle-ci est renforcée par les témoignages qui font état du besoin d'évangéliser. Ces conduites impliquent alors nécessairement la perception d'une rupture avec le groupe d'origine, constitutive de l'expérience de conversion aux mouvements évangéliques. En résulte la formation d'un nouveau groupe multiculturel qui dépasse les appartenances ethniques ou sociales puisque chacun peut se reconnaître dans un sous-groupe de socialisation formé autour d'un thème fédérateur.

***

L'église orthodoxe tend à promouvoir le message d'une continuité voulue comme historique dans son travail de mission. Au contraire, les églises évangéliques qui réussissent à s'implanter tendent à créer de nouveaux groupes d'appartenance impliquant la rupture avec le groupe d'origine du croyant. L'analyse des réunions proposées par ces mouvements montre qu'elles s'organisent autour de thèmes fédérateurs afin de créer des sous-groupes de socialisation. Ces thèmes sont abordés de façon à montrer la conduite à tenir en tant que membre de l'église. Pour ce faire, le témoignage se construit selon une structure narrative normative et il devient le discours d'une expérience partagée, d'un point de vue émique. Cette étude permet aussi d'identifier la structure rituelle de ces réunions, organisée autour de moments de communication avec Dieu et de moments de témoignages. Cette structure est reflétée dans celle des services hebdomadaires, menés par les pasteurs de l'église. La répétition de la structure rituelle permet d'illustrer la double origine, spirituelle et dans la vie des croyants, des comportements rituels et des conduites à tenir. Le moment ritualisé des « annonces » est effectué exclusivement dans les services et symbolise l'inclusion des sous-groupes de socialisation dans l'église. La création d'une congrégation multiculturelle, fédérée autour de thèmes déterminant la conduite à tenir, implique la perception de la rupture systémique comme constitutive de l'expérience de conversion à ces mouvements.

Conclusion

L'analyse des adaptations contemporaines des funérailles a mis en évidence l'ambivalence caractéristique des pratiques rituelles nanaïes contemporaines. Tout en soulignant le sentiment de rupture avec une culture pensée comme « traditionnelle », la place des âmes aujourd'hui illustre au contraire la persistance des représentations chamanistes. La gestion de ces âmes est alors caractérisée par une dualité oscillant entre continuité et rupture, qui illustre la perception autochtone des enjeux de la société nanaïe contemporaine.

L'étude des broderies a permis d'identifier une dualité similaire autour de cette pratique. L'analyse de l'iconographie montre la persistance des représentations de protections contre les esprits. La nouvelle place de la brodeuse, devenue artiste et vectrice de mémoire, traduit l'appropriation autochtone du contexte contemporain de visibilité des cultures. Une même ambivalence, oscillant entre la continuité des représentations symboliques et la rupture apportée par les contextes modernes, est alors caractéristique de la pratique de la broderie chez les Nanaïs.

L'étude des missions chrétiennes dans la région de l'Amour revient à étudier la rencontre de deux points de vue, missionnaire et autochtone. Ces deux visions peuvent être perçues dans l'étude des implantations des églises dans une perspective historique. Cette analyse illustre alors le poids des contacts interculturels dans la perception du travail missionnaire mais aussi la persistance de ces représentations aujourd'hui. Ainsi, les missions s'inscrivent dans les différentes perceptions émiques du missionnaire et des populations autochtones.

La perception de la conversion devient alors essentielle pour comprendre le processus proposé aux populations lors de cette rencontre de points de vue. Un principe de rupture semble implicite à la conversion. Mais la différence entre l'église orthodoxe et les églises évangéliques semble justement se jouer sur la perception de la rupture systémique ou de la continuité culturelle. Deux perceptions missionnaires de la conversion peuvent alors être identifiées. L'église orthodoxe a construit sa légitimité sur la perception d'une histoire commune, centrée sur une présence ancienne et sur l'expérience partagée des années soviétiques. La perception de cette continuité historique est partagée par les Nanaïs à qui s'adressent les missions orthodoxes. Les églises évangéliques tendent au contraire à créer des congrégations multiculturelles, dépassant les appartenances ethniques ou sociales. La création de ces nouveaux groupes de socialisation contribue au renforcement de la perception de rupture systémique sous-jacente à la conversion.

Ce chapitre a pour but de montrer que l'ambivalence entre les deux concepts de continuité et de rupture est constitutive du travail de mission dans la région. La perspective historique sur les missions a démontré l'échange mutuel, qui entraine des perceptions différentes créées au gré de l'histoire des chrétiens et des populations autochtones. L'analyse de la perception d'une rupture systémique montre qu'elle constitue un enjeu particulier dans la conversion aux églises orthodoxes ou évangéliques.

Dans le chapitre suivant, les discours missionnaires et autochtones montreront que l'ambivalence entre continuité et rupture est constitutive des stratégies missionnaires dans la région. Ainsi, la continuité des représentations nanaïes entraîne l'appropriation missionnaire de certains éléments culturels. Elle entraîne aussi la perception de l'adversité pour les mouvements qui rejettent le système chamaniste nanaï. La dualité créée est alors déterminante du succès des églises ou de leur échec.

Chapitre 6. Implantations et stratégies de mission en Extrême-Orient Russe

Plusieurs types de missions sont présents sur le terrain de l'Amour. Très dynamiques, les missions urbaines focalisent leur message sur le changement de perspective apporté par l'église. Ce changement correspond à la création de nouveaux groupes de socialisation dépassant les appartenances ethniques ou sociales. En résulte des congrégations multiculturelles, fédérées autour de conduites thématiques. Les missions urbaines s'accompagnent du sentiment d'une amélioration des conditions de vie et d'un accès à des fonctions à responsabilité dans une nouvelle structure de pouvoir (hiérarchie de l'église). D'autres missions évangéliques classiques se concentrent sur les réseaux habituels de propagation de village en village, basés sur les réseaux de connaissances. Ces missions tentent d'utiliser des éléments de la culture locale pour s'implanter mais cela s'avère la stratégie la moins fructueuse. Finalement, les missions dirigées par le père Nikanor profitent de la légitimation historique perçue de l'église orthodoxe chez les Nanaïs.

Le chapitre précédent a montré que les perceptions de continuité culturelle ou de rupture systémique étaient au cœur de la vision des missions dans l'Amour. Ce chapitre montrera que cette ambivalence est déterminante aussi bien dans les choix missionnaires que dans le fonctionnement des mouvements créés par les missions. L'analyse des discours de conversions et des résultats de ces missions (en termes de « réussites » ou « échecs ») montre que les continuités et discontinuités qui semblent entourer le phénomène de la conversion dans la région peuvent être questionnées.

En miroir de l'analyse des rites effectués par les églises urbaines (services et réunions), celle des discours de conversion met en évidence deux aspects liés à ce phénomène. La conversion évènementielle est identifiée comme une rupture dans la vie du converti : une rupture avec son mode de vie précédent mais aussi avec des comportements désormais jugés comme « mauvais ». La conversion continuelle, elle, s'étend tout au long de la vie du croyant, faisant de son expérience en tant que chrétien un témoignage constant des doutes et souffrances qui peuvent le détourner de sa foi. Un troisième aspect peut être identifié dans la présence du Saint Esprit, qui se manifeste surtout par la glossolalie et qui est perçu comme la preuve d'un don particulier. L'analyse de ce phénomène dans les églises de mon enquête montrera que la glossolalie symbolise la conversion autant que le baptême ou les missions. L'exclusion des non-croyants de cette pratique illustre la recherche d'une rupture systémique pour pouvoir « parler en langue ». Cette rupture devient alors constitutive de l'intégration du nouveau croyant dans son groupe. L'étude des discours montre d'abord la dimension normative et intégrative de leur

énoncé, reflétée dans le besoin compulsif des pasteurs à évangéliser et dans la transformation que subit le lieu de culte. Ensuite, cette étude met en exergue que le concept de rupture est peut-être plus important que la rupture en elle-même, tant on voit les témoignages et adhésions osciller entre continuité et discontinuité. Il semble alors que la volonté de rompre avec la culture d'origine, nanaïe dans l'étude qui nous intéresse, vienne faire pendant aux adaptations rituelles et mises en avant culturelles qui, au contraire, soulignent la volonté de continuité culturelle.

Les échecs des églises évangéliques sont expliqués d'une part par le manque de moyens (l'argent étant un point central des églises évangéliques) et d'autre part, par la force du chamanisme dans les villages nanaïs, alors qu'il n'y a plus de chamanes. Ainsi, les anciennes croyances, plutôt que d'être rejetées comme superstitions, apparaissent comme un obstacle puissant aux pouvoirs des missionnaires d'apporter la rédemption. L'utilisation d'éléments culturels locaux semble apporter une certaine stabilité aux missions du père Nikanor. Paradoxalement, cette même tentative ne semble pas fonctionner chez les mouvements évangéliques qui tentent de créer des églises nanaïes. Le compromis rituel que propose le père Nikanor semble alors constituer un atout de taille par rapport à la rupture impliquée dans la conversion aux mouvements évangéliques.

Dans les deux premières parties de ce chapitre, l'analyse des discours de conversion fera ressortir trois aspects entourant ce phénomène dans la région de l'Amour, ce qui me permet d'avancer que le concept de rupture est plus important que la rupture elle-même. Dans les troisième et quatrième parties, j'aborderai les modalités des missions du père Nikanor qui tente d'intégrer des éléments nanaïs à son église tout en préconisant le compromis culturel et religieux plutôt que la rupture. Dans une cinquième partie, je montrerai que l'interprétation des échecs de mission auprès des Nanaïs est centrée autour de la vision du chamanisme. Ainsi, au vu des précédentes analyses qui ont montré comment certains Nanaïs gèrent les continuités et discontinuités apportées par la société contemporaine, il semble que dans le cadre des conversions nanaïes aux christianismes, deux choix émergent. D'abord, celui de la rupture accompagnant la conversion aux mouvements évangéliques permettrait au converti de ne plus se considérer comme Nanaï mais comme chrétien. Ensuite, celui de la continuité, avec l'église orthodoxe, permettrait d'allier d'autres problématiques à la question de la conversion, notamment celles de la continuation d'éléments pensés comme historiques et traditionnels.

6.1 La conversion double et la légitimation de la pratique.

Le moment de la conversion dans les mouvements évangéliques est prédominant, que ce soit dans les stratégies de mission, ou le discours du converti. Cette conversion est basée sur la rupture avec les croyances et le mode de vie d'origine (Pelkmans 2009; Robbins 2004b; 2007). Par opposition, la conversion à l'église orthodoxe n'implique pas la même cassure, mais plutôt un compromis et une continuité pensée comme historique (Tocheva 2014a), ce qui semble justement faire la force des stratégies de missions du père Nikanor auprès des Nanaïs. Le terme « conversion » n'est d'ailleurs pas souvent utilisé dans le cadre des missions du père Nikanor ; il s'agit plutôt d'une adhésion.

La conversion se situe aujourd'hui dans un contexte bien particulier, où des notions capitales, comme celles d'identité, de religion, ou de culture ont été redéfinies. Selon Hefner, entre autres, changer de religion implique un changement de perspective, de « *worldview* » (Hefner 1993). Des notions actuelles telles que la préservation de la culture[92] ont modifié la représentation de la culture, et la place de l'individu en tant qu' « acteur » de celle-ci (et « préservateur » de celle-ci dans le cas des minorités locales). Chez les Nanaïs, cette préservation prend la forme d'une revalorisation de la culture matérielle, notamment l'art de la broderie considéré comme féminin, et s'associe à la mise en avant d'un savoir-faire pensé comme autochtone et « traditionnel ». Dans ce contexte, certaines personnes deviennent porteuses de culture auprès des différentes instances chargées de la mise en avant de la culture matérielle nanaïe, comme les brodeuses nanaïes, ce qui traduit l'appropriation autochtone des notions de sauvegarde. Cette notion fait pendant au sentiment de « perte » de culture, lié à la disparition des chamanes. Quant à l'affiliation religieuse, l'individu devenu « acteur » de sa culture se retrouve devant un choix religieux conscient (du point de vue émique) dans un « marché mondial des dénominations religieuses » (Pelkmans 2009).

Le phénomène de la conversion est multiple selon les dénominations religieuses et peut être analysé selon des postulats disciplinaires variés et complémentaires (Cusack 1996, 1). Pour les chrétiens évangéliques, la conversion est un phénomène en tant que tel, identifié comme un évènement précis d'un point de vue émique. La rupture impliquée avec la culture d'origine est l'aspect de la conversion sur lequel se focalisera cette analyse. Comme le soulignent plusieurs auteurs, et malgré la vision véhiculée par les mouvements évangéliques dans les discours, la conversion n'implique jamais une rupture totale, puisque les individus continuent pour la

[92] Comme l'expose la partie II, la préservation de la culture concerne la volonté de sauvegarder une culture pensée comme « traditionnelle » ou « ethnique ».

plupart de vivre dans leur environnement social, culturel, symbolique, etc.[93] Ainsi, il n'est pas rare de voir plusieurs types de religiosité se mélanger. C'est le cas par exemple quand un chamane « non ouvert » fait appel à un prêtre orthodoxe pour protéger les Nanaïs. La place de la sorcellerie dans les interprétations évangéliques des échecs de mission montre aussi cet aller-retour entre différentes formes de croyance. C'est également le cas en Mongolie par exemple où certains peuvent se convertir au christianisme et faire appel aux prières des lamas bouddhistes (Wallace 2015, 50). En Tchoukotka, la conversion (ou la non-conversion) semble entraîner des redéfinitions multiples et variées de pratiques autochtones en réponse et parfois en réaction aux mouvements évangéliques, montrant ainsi que le concept de conversion oscille souvent entre continuité et discontinuité (Vaté 2009). De même, les frontières religieuses ne sont jamais fixes et la conversion n'implique pas l'impossibilité de changer à nouveau d'affiliation religieuse. Au contraire, certains auteurs soulignent le caractère pragmatique de certaines conversions (Wallace 2015, 50).

L'étude des théories de la conversion aux mouvements évangéliques (Pelkmans 2009; Hefner 1993; Alvarsson 2003; Robbins 2004b; Blanes 2006; Rambo 2003; Buckser et Glazier 2003; Robbins 2007) souligne deux étapes au processus : la rupture évènementielle et la rupture continuelle. La première est liée à la définition « paulinienne » de la conversion, en référence à la conversion de Saul (Actes 9 : 1-19). Cette définition implique un « avant » et un « après » conversion, caractérisés par le croyant et son nouvel entourage. On ne naît pas « chrétien », on le devient (Hefner 1993) ; c'est le principe de la *seconde conversion*, essentiel au protestantisme évangélique[94]. Ce concept met en avant un choix décisionnel dans la vie du converti, où il renonce à une vie souvent faite de péchés pour une vie morale biblique. Cette rupture se fait par rapport à des éléments archétypiques symbolisant le péché : alcoolisme, incroyance, doute / dépression, jeu, adultère (ce dernier étant moins présent dans le discours russe).

Sur le terrain de la région de l'Amour, l'analyse de la rupture évènementielle met en avant deux moments importants dans la vie du nouveau chrétien : la conversion identifiée comme telle par

[93] Pour une discussion théorique sur les notions de continuité, discontinuité et rupture dans l'étude anthropologique de la conversion, voir (Tocheva 2014a; Robbins 2007; Hefner 1993; Pelkmans 2009; Vaté 2009).

[94] Le terme « *born again Christian* » est souvent utilisé, en particulier aux États-Unis, pour identifier les groupes chrétiens évangéliques. Ce terme identifie clairement la conversion à une seconde naissance, particulièrement dans l'appartenance à un nouveau groupe de référence. Aux États-Unis, où les évangéliques représentent des groupes numériquement importants, qui ont leur influence jusque dans l'Amour par les missions qu'ils dirigent, les « *born again christians* » constituent un groupe d'influence politique, la « droite chrétienne » (Ben Barka 2004). La conversion peut également être pensée comme une seconde naissance dans les milieux orthodoxes, comme l'a montré J. L. Lambert dans son étude des représentations autochtones des conversions forcées du début du XVIII^{e} siècle chez les Ougriens de l'Ob (Lambert 2015).

le converti et le premier contact avec le Saint Esprit. Ensuite, bien que la conversion apparaisse dans les discours comme un évènement précis, créant la rupture, dans les faits, c'est un évènement continu, qui ne se finit jamais pour le nouveau converti. Au cœur du discours du croyant cette fois-ci (et non du converti), en particulier dans le discours des pasteurs et dans les prêches, on peut noter que le doute et la tentation (du diable) sont omniprésents, ce qui implique que la rupture n'est effectivement pas totale mais est continuellement renouvelée. Apparaissent alors deux types de discours normatifs de conversion : ceux de la conversion événementielle, centrée sur la décision et le premier contact avec Dieu, et ceux de la conversion continuelle, centrée sur le témoignage de la souffrance. Ces discours sont au cœur même des processus de missions et la preuve par le discours de la présence de Dieu semble être le procédé missionnaire le plus efficace (Fer 2005, 7). Cette présente étude se fonde sur le discours, sur le point de vue émique, des convertis aux mouvements évangéliques, dans lesquels la notion de rupture est primordiale, afin d'analyser les dynamiques sociales et symboliques qui sous-tendent ces comportements. Je montrerai alors que la perception de la rupture est plus importante que la rupture elle-même, et que la conversion s'articule au contraire autour d'un jeu constant entre continuité et discontinuité.

- La conversion événementielle : la perception de la rupture

L'étude des changements engendrés par la conversion permet de s'interroger sur les motivations derrière celle-ci. En effet, les nombreux baptêmes qui prennent place à Najhin lors des missions du père Nikanor ne correspondent pas au nombre de fidèles présents aux services. Selon lui, ces conversions semblent ainsi plutôt relever de la volonté d'acquérir une protection supplémentaire plutôt que d'adopter un nouveau système de croyances. À côté de cela, l'amélioration notable des conditions de vie (d'un point de vue émique) chez de nombreux convertis aux mouvements évangéliques souligne certaines motivations. La démocratisation de l'accès aux positions hiérarchiquement élevées (Robbins 2004b) a permis à de nombreux convertis de s'extraire de leur position sociale au départ difficile. Le combat contre la consommation d'alcool est absolument central dans les églises de cette région et se reflète dans les nombreux témoignages à l'église. Comme l'argumente V. Vaté en Tchoukotka, la conversion permet non seulement une amélioration des conditions de vie mais aussi la perception d'une prise en main : par la prière et la conversion volontaire, le converti autonomise la perception de son action sur son propre futur (Vaté 2009, 41-42).

L'analyse des discours de conversion montre que le converti identifie clairement le « mal » d'avant, mais aussi en quoi devenir chrétien a amélioré ses conditions de vie. Dans ces discours, comme dans la conversion de Saul (Actes 9 : 1-19), Dieu apparaît comme une entité qui guide le converti dans ses choix à travers la prière.

Les propos rapportés sont ceux de mes informateurs et sont cités de façon à mettre en avant le point de vue émique. Ces discours sont tous construits sur le même modèle archétypique (Robbins 2004b; Buckser et Glazier 2003), que ce soit pour le pasteur ou pour les membres (actifs ou non). Il y a d'abord la description de la vie « d'avant », qui va en général de pair avec la première rencontre avec l'église. Dans un deuxième temps, le moment de rencontre avec Dieu est très important car c'est le moment précurseur de la décision, et pourtant il est teinté d'une sorte d'élection divine qui rend le converti passif dans cet évènement. Ce moment est contrecarré l'instant d'après, par le moment de la décision d'adopter cette croyance. Ce moment apparaît un peu comme une évidence et est lié au concept de « libre arbitre » et de responsabilité *personnelle* qui mène au salut individuel, responsabilité absolument centrale aux missions évangéliques (Cusack 1996, 5). La décision morale est donc divine, mais le converti décide physiquement. Le discours se termine par la manière dont cette conversion a changé (amélioré) sa vie.

La pasteure nanaïe Hychkina a été convertie à l'hôpital de Khabarovsk alors qu'elle y était soignée pour la tuberculose :

> « En 1998, je suis rentrée au village depuis Khabarovsk. J'étais malade de la tuberculose. J'étais à l'hôpital à Khabarovsk. Et là-bas, j'ai rencontré des croyants à l'hôpital. Ils m'ont parlé du Christ. Puis j'ai reçu Jésus Christ. Quand je suis rentrée à la maison, il y avait un groupe de gens, plusieurs personnes, qui avaient reçu Jésus aussi. Mais ils n'avaient pas de leader, de pasteur, et ils m'ont dit de commencer à conduire les services. C'était tellement inattendu, parce que je venais juste d'entrer dans l'église » [La pasteure Hychkina, août 2008].

La pasteure Astasenko, de l'église de Troitskoïe, est devenue chrétienne lorsque son fils était malade :

> « Mon fils était malade à l'hôpital et ma sœur m'a parlé de l'église. Je crois que la maladie était très grave. 'Qu'est-ce que ça veut dire Dieu ?' Je pensais. Dieu a fait des miracles dans ma vie. Mon fils a 17 ans, il est totalement guéri. Je suis venue à Dieu en 1998 et ensuite mon mari » [La pasteure Astasenko, Août 2011].

Marina, une jeune femme nivkhe originaire du village de Mago, près de Nikolaevsk, et membre de l'église de *Jésus Christ*, s'est convertie à la suite de son frère, ancien alcoolique. Sa conversion lui aurait aussi permis de ne pas recevoir le don chamanique de sa grand-mère (voir page 434) :

> « J'habite ici [Khabarovsk] depuis que j'ai fini mes études. J'ai trouvé un travail puis j'ai continué mes études. Ensuite, j'ai emmené ma mère ici. Et j'ai eu une fille. Mon frère aîné, il était alcoolique, il buvait beaucoup. Un jour, il était tellement ivre que ma fille a pris peur. Il l'aimait beaucoup donc je lui ai dit : ' Regarde-la ! Tu lui fais peur ! Tu veux qu'elle ait peur de toi ?' Il dit: 'Non' et il est parti. Deux semaines plus tard, il est revenu et il nous dit qu'il était allé à l'église. Il a juste vu une église, il est entré et il a dit: ' Dieu, si tu existes, aide-moi à ne plus boire'. C'était une église protestante. Et depuis ce jour, il n'a plus jamais bu. Il a commencé à aller à l'église et il a prié pendant trois ans pour que moi et ma fille allions à l'église aussi, pour être sauvées. Pendant trois ans, il ne venait nous voir qu'à Noël. J'ai pensé : 'C'est vraiment bien qu'il ne boive plus !' Mais je ne croyais pas vraiment en Dieu à l'époque. Puis au bout de trois ans, je suis allée à l'église et j'ai commencé à faire des choses dans l'église, comme la mission. Je fais encore la mission […] » [Marina, novembre 2013].

Le pasteur Yuri, fondateur de l'église de *Jésus Christ* à Khabarovsk, était musicien dans l'armée :

> « Je jouais au conservatoire. J'ai joué dans l'orchestre militaire pendant six ans avant d'être converti. Mais après avoir été sauvé, j'ai réalisé que je n'étais pas appelé à jouer dans l'orchestre militaire. J'ai réalisé que Dieu m'appelait à être ministre [de l'église] » [Le pasteur Yuri, août 2011].

Toujours selon lui, un train de chrétiens suédois est venu à Khabarovsk en 1995. Ils ont tenu un meeting dans un parc, avec de la musique et des prières. Il y est allé avec un ami bouddhiste et a été touché par le Saint Esprit : il a pleuré et a su qu'il avait trouvé Dieu. Cette organisation a ensuite payé pour sa formation en tant que pasteur à St Pétersbourg.

Irina, une jeune fille russe, membre de l'église de la *Maison de la Vie* à Nikolaïevsk, était en dépression à St Pétersbourg, pendant ses études. Elle raconte avoir eu la sensation d'avoir tout ce dont elle avait besoin matériellement mais qu'il lui manquait quelque chose. Elle a rencontré une jeune fille qui lui a parlé de l'église et de Dieu. Elle a ensuite rêvé qu'elle voyait un homme énorme l'enlacer et elle a compris que Dieu l'aimait. Elle a ensuite commencé à aller à l'église.

Oksana, membre de l'église de *Jésus Christ* à Khabarovsk, est originaire du *Nanajskij rajon*, issue d'une famille pauvre dont beaucoup de membres souffrent d'alcoolisme. Depuis sa conversion, elle s'est mariée et a fondé une famille. Elle travaille pour une chaîne de télévision chrétienne, vit en ville et son mari est pasteur par intérim.

O., une femme russe membre de l'église de *Jésus Christ*, est orpheline, originaire de Nikolaevsk. Elle a été élevée par sa tante dans des conditions difficiles. Elle est allée à l'église très jeune avec sa tante. Elle y a rencontré son mari, est désormais interprète, et, avant d'émigrer récemment au Canada, était propriétaire d'un appartement à Khabarovsk.

Kyrill, membre de l'église du *Dieu Vivant* à Komsomolsk, raconte qu'il était sans emploi, buvait et se battait. Il est désormais salarié de l'église, comme leader et chauffeur, et a rencontré sa femme et fondé une famille. Il ne boit plus.

Oksana, une femme russe, membre de l'église du *Dieu Vivant* à Komsomolsk, raconte qu'elle fumait, buvait et souffrait dans son mariage avant d'être convertie. Depuis, elle a divorcée, est coiffeuse et est considérée comme une guérisseuse dans son église.

Le pasteur Sasha, de l'église de la *Maison de la Vie*, est originaire de la région de Nizhni Novgorod. Il est issu d'une famille éclatée et raconte avoir bu avant d'être converti. Après de longues discussions informelles, Sasha admet qu'il ne buvait pas vraiment mais aurait pu boire beaucoup. Cependant, dans son discours de conversion, cet alcoolisme imaginé (et non de fait) est décrit comme une réalité. Il a ensuite été « touché par Dieu » lors des meetings de masse de John Carter, un Américain évangélique adventiste, dans sa ville. En janvier 1997, accompagné de sa femme, d'une équipe de télévision et de membres de l'église adventiste en Russie, John Carter a accompli la traversée de la Russie en train pour finir à Vladivostok (Fedirko, Dudarenok, et Serdiuk 2016, 6880). Ensuite, des missionnaires pentecôtistes ukrainiens sont venus dans l'école du pasteur Sasha pour faire des missions. Il est désormais le pasteur de l'église de Nikolaïevsk et dirige une école de langue.

Svjataja, une femme iakoute membre de l'église de la *Maison de la Vie* à Nikolaevsk, raconte qu'elle s'est convertie à la suite de la mort de son fils :

> « Je suis Iakoute, de Sakha. Je suis venue ici en 1971 pour travailler dans la clinique psychiatrique où il y a des malades. J'ai étudié la médecine pour aller travailler là-bas. J'y ai travaillé 44 ans. Je suis venue à l'église dans les années 1990 quand mon fils aîné a été tué par des voyous. Il y avait une jeune fille qui se faisait attaquer par 5 garçons. La jeune fille criait et il est allé voir pour l'aider mais les hommes l'ont tué. C'était un garçon très

calme. C'était une période très difficile pour moi. Tous mes proches, ma mère, ils vont à l'église orthodoxe en majorité. Ma mère m'a appris à prier pour être sauvée. Je suis rentrée dans cette église et je me suis assise et j'ai pleuré. J'étais assise et je pleurais. Parce qu'il était mort. Je pleurais, je pleurais, je pleurais. Le pasteur est venu vers moi et m'a demandé « Pourquoi pleures-tu ? Parce que Dieu t'aime ! » J'ai compris ces mots, que Dieu m'aimait et j'ai laissé Dieu me donner du réconfort dans ma peine. Et depuis je vais à l'église. Ça fait 24 ans. Mon deuxième fils est aussi mort, trois ans après. Il est mort d'un accident, il travaillait dans le bâtiment. Je remercie Dieu parce qu'il m'aime, qu'il m'a sauvée même quand je ne le connaissais pas encore. Quand j'étais jeune, je n'ai pas fumé ou bu, Dieu m'a préservé de ça » [Svjataja, Nikolaevsk-na-Amure, juin 2014].

Yura est évenk. Il est né dans la *kraj* de Khabarovsk, non loin de la mer d'Okhotsk. Il est issu d'une famille de huit enfants. Il raconte que sa mère est décédée quand il était enfant. Comme son père ne pouvait élever ses enfants seul, ils furent tous envoyés en pensionnat dans des endroits différents du *kraj*. Yura avait quatre ou cinq ans. Plusieurs de ses frères sont morts. Ils ne sont plus que quatre, mais il dit ne pas savoir où se trouve son petit frère. Il a rencontré le pasteur de l'église de la *Maison de la Vie* au début des années 1990 et est venu assister à un service. Pendant le service, il a vu les gens se faire bénir et se faire pardonner de leurs péchés par le pasteur. Il a aussi appris l'histoire de Jésus. Il raconte que la crucifixion du Christ l'a particulièrement marquée comme un évènement très injuste. Pendant ce service, il a senti la présence de Dieu et du Saint Esprit. Mais il ne s'est réellement converti qu'après avoir lu la Bible.

Le tableau ci-dessous récapitule ces récits de façon à montrer la structure narrative sous-jacente à ces discours.

Nom	Avant	L'évènement conversion	Après
Pasteur Hychkina (Nanaïe)	Mère célibataire.	Malade de la tuberculose, sauvée par Dieu.	Pasteure de sa propre église ; femme d'affaire ; s'est mariée à un russe.
Pasteur Astasenko (Russe, mariée à un hommeNanaïe)	Native d'un village. Fils malade.	Son fils était gravement malade et a été sauvé après sa conversion.	Pasteure de sa propre église.
Pasteur Sasha (Russe, marié à une femme Ukrainienne)	Adolescent ; buvait et venait d'une famille éclatée.	Meeting de John Carter et missionnaires ukrainiens.	Pasteur de sa propre église. A rencontré sa femme et fondé sa famille.

Oksana (Russe, mariée à un homme Coréen-Russe)	Native d'un village russe dans le *nanajskij rajon*. Famille pauvre qui souffre d'alcoolisme.	Rencontre avec Pasteure Marina	A rencontré son mari et a fondé sa famille. Travaille pour une chaîne de télévision chrétienne. Vit en ville. Son mari commence à remplacer le pasteur.
O. (Russe, mariée à un homme Russe)	Orpheline de Nikolaevsk. Difficultés financières.	Va à l'église avec sa tante	A rencontré son mari et fondé sa famille. Vit à Khabarovsk. Interprète ; voyage beaucoup par le biais de l'église.
Irina (Russe)	En dépression à St Pétersbourg	Rencontre avec une membre d'une église	Propriétaire de son appartement. Soignée de sa dépression.
Svjataja (Iakoute)	Son fils a été tué par des jeunes lors d'une bagarre. Dépression.	Rencontre avec des missionnaires	Elle travaille dans l'hôpital psychiatrique et aide les gens.
Marina (Nivkhe)	Mère célibataire à Khabarovsk ; frère alcoolique ; menacée de recevoir l'héritage chamanique de sa grand-mère (voir page 434).	Conversion de son frère	Son frère ne boit plus. Elle s'occupe de l'enseignement de l'église auprès des groupes pour enfants. N'a pas reçu l'héritage chamanique.
Yura (Evenk)	Orphelin de mère ; famille éclatée, pauvre et souffrant d'alcoolisme ; a perdu certains de ses frères dans l'alcool.	Rencontre avec un missionnaire	Travaille dans l'église, comme gardien/assistant du pasteur.
Pasteur Yuri	Musicien dans l'armée puis sans emploi.	Meeting de masse d'une église suédoise	Formé à St Pétersbourg, pasteur de sa propre église. Propriétaire d'une maison à Khabarovsk.
Kyrill (Russe, marié à une femme Russe)	Buvait et fumait beaucoup. Sans emploi.	Rencontre avec des membres de l'église.	Ne boit plus et ne fume plus. Employé par l'église et *leadeur* du groupe des hommes à l'église. A rencontré sa femme et fondé sa famille.

Tableau 6: éléments archétypiques dans certains discours de conversion recueillis

Comme l'illustre le tableau récapitulatif des discours de conversion, il y a donc clairement un « avant » et un « après » dans la vie des convertis. La rencontre avec Dieu est synonyme de changements majeurs positifs d'un point de vue émique. Cependant, pour certains, cette amélioration pourrait être discutée. Par exemple, la pasteure Hychkina a quitté Nergen pour

Khabarovsk dans l'espoir d'une vie plus riche. Elle travaillait jusqu'au au mois d'avril 2015 toute la journée au marché de Khabarovsk pour vendre des légumes car elle ne pouvait pas vivre de l'église. Lors de notre rencontre en 2011, lorsque son église à Nergen fonctionnait, Dieu était clairement à l'origine de sa réussite dans son discours :

> « Je suis allée à Komsomolsk. Le Seigneur m'a envoyée à Komsomolsk. Je ne comprenais pas les voies du Seigneur mais je savais que Dieu m'avait conduit à Komsomolsk. À Komsomolsk, je suis allée à l'église du *Dieu Vivant*. J'y ai rencontré la pasteure. Oui, j'ai adoré là-bas. Et je sais que Dieu m'a emmenée dans cette église pour devenir mature dans l'église de Komsomolsk. C'était dans les années 2000 ou en 1999. Je priais pour avoir un *business*. Dieu m'a donné un *business*. Je jeûnais et priais et Dieu a ouvert les portes pour moi. Même si je ne l'avais jamais fait avant. Dieu m'a simplement guidée dans le monde des affaires. Je ne comprenais pas. Dieu m'a donné toute la sagesse dont j'avais besoin. Dans ce *business*, j'ai travaillé six ans. Mais je me souvenais toujours de l'appel de Dieu » [La pasteure Hychkina, août 2011].

L'interprétation d'un changement positif est aussi liée à la démocratisation de l'accès à la relation avec Dieu, qui fait que tout le monde peut devenir pasteur, sans nécessairement posséder d'apprentissage spécifique. Par exemple, le pasteur Yuri, de l'église de *Jésus Christ*, est allé dans une école biblique à St Pétersbourg pendant un an avant de revenir fonder son église à Khabarovsk. Le pasteur Denis, de Komsomolsk (anciennement de *Dieu Vivant*) suivait un enseignement de la Bible par correspondance pendant qu'il était pasteur. Les Écritures étant primordiales dans ces mouvements, tout le monde peut lire la Bible et s'en faire en principe sa propre opinion. Ces mouvements possèdent néanmoins des processus punitifs qui laissent entendre que la conduite dépend aussi de certaines règles établies. Quoi qu'il en soit, la conversion permet ainsi à certains d'accéder à des positions de leadeurs, inaccessibles auparavant : le pasteur Yuri était musicien dans l'armée avant de devenir pasteur ; la pasteure Hychkina était vendeuse.

L'alcool est considéré comme le fléau prédominant dans les églises de mon enquête. Il prend la forme d'une abstinence totale pour les dirigeants, et quasi-totale pour les membres de l'église, de prêches de la part du pasteur, dans lesquels l'alcool est associé à Satan. Ce combat se reflète dans l'adhésion féminine majoritaire aux églises. Ces femmes témoignent régulièrement des difficultés qu'elles ont face à leurs maris non convertis, qui boivent, ou alors, au contraire, de l'amélioration de leur condition depuis que leurs maris sont devenus chrétiens et ne boivent plus. De petits films, construits sur une structure imitant les discours normatifs de conversion,

sont présentés lors des messes de l'église de *Jésus Christ*, mettant en scène des jeunes qui boivent, qui ont des accidents de voiture parce qu'ils ont bu, qui battent leur compagne parce qu'ils ont bu. Aucune mesure de la consommation n'est donnée : ainsi, le pasteur Sasha de la *Maison de la Vie* dit qu'il souffrait de l'alcool avant de se convertir à l'âge de 16 ans, mais après des questions plus poussées, il s'est avéré qu'il ne buvait en réalité que très peu. Ce message est le même pour les Russes ou les Nanaïs.

Chez les Nanaïs et autres informateurs issus des minorités locales, le combat contre l'alcool fait partie d'une réelle motivation pour la conversion. Les discours sont marqués par le poids de l'alcool dans la vie de l'individu avant sa conversion. Marina s'est convertie après que son frère a été sauvé de l'alcoolisme par l'église ; Svjataja s'est convertie après que son fils fut tué par des jeunes gens alcoolisés ; Yura s'est converti à la suite de la mort de plusieurs de ses frères en lien avec l'alcool. Quand la pasteure Hychkina a décidé d'aller chez les Nanaïs pour faire des missions, après être allé à Komsomolsk, c'était une de ses motivations principales.

Pour Pelkmans, ces discours archétypiques sont la manifestation de la personne collective du converti (Pelkmans 2009, 11). Pour Hefner, c'est la rationalisation de la conversion par le converti (Hefner 1993). Pour Alvarsson, cet archétype fait partie intégrante de la solidarité formée au sein des groupes : les membres entendent des discours identiques dans lesquels ils peuvent s'identifier (Alvarsson 2003). Cette rationalisation collective répond en tous cas aux termes définissant la conversion dans le groupe d'accueil, c'est-à-dire l'église évangélique en question. La conversion est donc avant tout définie par le groupe d'accueil. Le nouveau croyant doit placer cette personne collective dans la définition de son groupe d'accueil, et montre ainsi son changement de perspective. De même, la conversion, afin de jouer le rôle de rupture, doit se situer sur deux plans, individuel et social (Rambo 2003), ce qui rend le discours extrêmement important : c'est l'expression individuelle d'une définition collective. Aussi, il faut noter que le groupe de référence est plus structurant dans l'expérience d'intellectualisation de la conversion que l'individualité, car il définit : la conversion, sa politique, sa place dans l'expérience individuelle et ses implications sociales (Buckser et Glazier 2003). Il doit donc y avoir corrélation entre expérience individuelle et politique interne aux mouvements.

Afin d'illustrer de quelle manière la construction d'un discours archétypique et normatif de conversion peut être explicite, je prendrai l'exemple d'un prêche fait par le pasteur Yuri en avril 2015 à l'église de *Jésus Christ* un dimanche matin. Pour présenter le chemin habituel de tous les convertis, le pasteur Yuri a utilisé l'échelle d'Engel, chercheur américain en marketing et consumérisme, telle qu'il l'explique dans son livre *What's Gone Wrong With our*

Harvesting (1975). La version de l'échelle (qui a connu de nombreux remaniements) présentée ce jour s'étendait de -8 à +3, illustrant les différents degrés de conversion de tous les individus. Selon cette échelle, tout le monde est à une certaine distance du point zéro, la seconde naissance (Figure 99). On y reconnaît aisément les différentes étapes déjà mentionnées dans les différents discours de conversion.

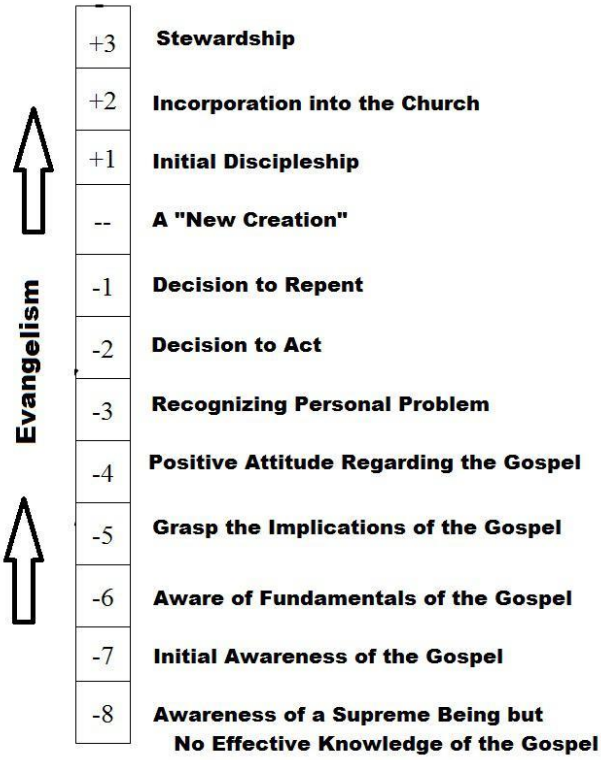


Figure 99: Échelle d'Engel. Cette échelle connaît de nombreuses autres versions (source : https://munsonmissions.org/tag/engels-scale/).

L'analyse des réunions et services des églises évangéliques a montré que ceux-ci fonctionnaient autour de la perception d'une rupture systémique effective dans la création de nouveaux groupes de socialisation. Cette perception s'articule autour d'une structure rituelle qui codifie les conduites à tenir en tant que membre de ces mouvements. Elle est reflétée dans les discours de conversion. L'analyse de ces récits montre que la rencontre avec Dieu illustre la rupture. La vie « d'avant » est associée au péché et la rupture systémique se construit donc dans l'identification de l'adversité, symbolisée par la culture d'origine. Cette adversité devient un enjeu continuel, soulignant ainsi que la continuité des représentations symboliques et sociales pré-conversion dans la vie du croyant.

- La conversion continuelle : renouvellement de l'expérience de rupture

Le second aspect de cette rupture est la conversion continuelle, qui s'étale sur toute la vie du croyant, en prenant la forme de tests constants. Le concept d'adversité y est central. Il s'agit de combats constants contre la société environnante ou contre des comportements condamnables. Cette conversion continuelle est perçue au travers des témoignages, eux aussi construits de façon normative. Ces discours permettent de faire de la conversion une expérience continuelle, qui renouvelle la perception de la rupture. Ils font partie intégrante de la structure des rites évangéliques.

Dans ces discours, l'adversité prend plusieurs formes. Elle peut être morale ou venir de l'extérieur. De nombreux croyants racontent le rejet qu'ils peuvent subir de la part de leurs proches qui ne se sont pas convertis. Oksana, de l'église du *Dieu Vivant* à Komsomolsk, raconte avoir été cambriolée plusieurs fois justement parce qu'elle est croyante. Pour se protéger de ces cambriolages, elle a dessiné une croix à l'huile bénite au-dessus de sa porte (Figure 100).

Figure 100: Porte d'entrée d'Oksana pour se protéger des cambriolages [Photo A. Dalles, Komsomolsk-na-Amure, Avril 2015].

Pendant les prêches, les pasteurs racontent souvent leurs moments de doute : le pasteur australien Mike, en visite à Khabarovsk, a raconté ses doutes lorsqu'il a été exclu de son église en Australie avant de fonder la sienne. Le pasteur Yuri de l'église de *Jésus Christ* raconte qu'il oublie parfois qu'il doit aimer Dieu avant tout, y compris sa femme. Le pasteur par intérim Sasha, de l'église de *Jésus Christ*, raconte comment les possessions matérielles peuvent faire perdre de vue la centralité de la foi.

Le témoignage de la souffrance ou du doute est constitutif du discours évangélique de conversion. Tandis que le croyant est constamment confronté à cette adversité, issue de combats internes ou externes à l'individu, la prière devient un outil important de communication entre le croyant et Dieu. Pour Pelkmans, le doute permet entre autres de renforcer la conviction idéologique (Pelkmans 2013, 35). Pour Monnot et Gonzalez, tandis que les maux ne sont pas guéris, « le témoignage d'un pâtir » affirme paradoxalement la présence incarnée de Dieu pour l'assemblée, et contribue à créer la cohésion de cette dernière (Monnot et Gonzalez 2008, 61; 2011). D'un point de vue émique, la souffrance devient alors une « épreuve », souvent instiguée par Dieu, à laquelle la foi et l'éthique personnelle apportent des solutions. Les discours sur ce « pâtir » suivent aussi un modèle archétypique : la souffrance entraîne le doute, voire l'erreur,

suivi de la remise en question de la foi ; le croyant trouve ensuite sa solution dans la prière et dans les textes. Comme nous le verrons dans le cas de la glossolalie, ce « pâtir » est aussi limité par la congrégation, qui définit la frontière entre la souffrance et le péché : l'épreuve se transforme en faute en fonction de cette définition (Monnot et Gonzalez 2008, 62; Monnot 2016, 33). Interviennent alors l'interprétation du pasteur (Monnot 2017) et les procédés punitifs propres à chaque église. Sous la forme de discours normatifs, de témoignages répétés rituellement dans la structure même des rites évangéliques, l'adversité et sa solution (la mission) deviennent l'expérience partagée entre croyants.

Pour les pasteurs, la conversion continuelle s'accompagne du besoin compulsif d'évangélisation. Chaque nouveau croyant a un devoir de mission pour son église. C'est ce que le pasteur Mike d'Australie appelait la « *Joshua generation* », en référence au personnage biblique de Josué, successeur de Moïse, qui a fait accéder les Juifs errants à la terre promise (Livre de Josué) (*La Bible* 2012). Mais les pasteurs, en plus de s'improviser missionnaire comme tous les membres de leur congrégation, soulignent le caractère compulsif de leur travail, ce qui contribue à légitimer leur église. Cette nécessité revêt souvent une dimension divine sur laquelle ils n'ont pas de contrôle.

Pour la pasteure nanaïe Hychkina, anciennement de l'église de Nergen, son travail en tant que pasteure relève d'une prophétie :

> « Quand j'étais à l'école missionnaire de Khabarovsk, il y avait un prophète, il m'a fait une prophétie et il m'a dit que je serai une missionnaire, une pasteure. Et j'ai pensé : 'Mais comment pourrais-je en être une ? Je suis une femme d'affaires !' Et j'ai réalisé que ce n'était pas pour toujours. Je voulais être une pasteure, je voulais sauver les gens. Et un jour, Dieu me dit : ' Va sur la terre de tes pères et prêche pour eux !' » [La pasteure Hychkina, Najhin, août 2011].

Puis, à chaque fois qu'elle a changé de village, elle raconte avoir prié et avoir reçu des messages de Dieu pour lui indiquer où aller.

Le bâtiment de l'église de *l'Appel de la Trompette* à Khabarovsk lui aurait aussi été adressé par Dieu : en arrivant à Khabarovsk, elle et son mari vivaient d'abord dans une maison, et elle travaillait au marché. Mais ils n'avaient pas d'argent. Selon elle, elle aurait prié et Dieu lui aurait montré par hasard cette église et la leur aurait donnée en cadeau. Selon des informations recueillies auprès de membres de l'église de *Jésus Christ*, elle serait plutôt entrée en contact avec une église coréenne. Elle aurait alors entendu parler d'une autre église coréenne

presbytérienne qui possédait une église à Khabarovsk, et qui allait fermer. Elle aurait alors pris contact avec son propriétaire (un Coréen qui vit en Corée), qu'elle aurait trouvé grâce à Dieu selon elle, mais grâce à un autre pasteur dans les faits. Le propriétaire lui a donné le droit d'en faire une église et d'y vivre. [La pasteure Hychkina, Khabarovsk, avril 2015]. Dans son discours, l'intervention de Dieu prend presque la forme de miracle dans lesquels elle se met en scène comme errant jusqu'à ce qu'elle tombe par hasard sur une église qui n'attend qu'elle pour redémarrer.

Pour le pasteur Yuri de l'église de *Jésus Christ,* Dieu est venu à bout de toutes les difficultés qu'il a pu rencontrer lors de sa formation à St Pétersbourg :

> « Ma femme et moi sommes allés à l'école biblique à St Pétersbourg pendant un an. Ensuite nous sommes revenus à Khabarovsk parce que nous avions faim de Dieu. Et c'était tellement difficile de déménager avec toute la famille, de Khabarovsk à St Pétersbourg. Et je peux dire honnêtement, je… j'étais empli de peur parce qu'à ce moment-là, nous n'avions pas notre propre appartement, nous louions des lits dans un dortoir. Et en Russie, un dortoir, c'est un endroit où on peut vivre mais il y a peu de chance d'en sortir. Donc c'était mon gros souci. Je pensais: 'Mais comment allons-nous rentrer à la maison?' Nous pouvions nous perdre dans nos chambres de dortoir. Mais Dieu m'a donné ses mots, des mots d'encouragement, pour que j'aie confiance en lui car il subviendrait à nos besoins à St Pétersbourg, et… ça venait de Apocalypse 21, je crois. Qu'il me dise que si j'ai peur, je n'ai pas totalement confiance en lui » [Le pasteur Yuri, Khabarovsk, Août 2011].

Ici, le pasteur Yuri fait référence à la Bible, en particulier Ap 21 : 6-8 :

> « Et il me dit : 'C'est fait ! Je suis l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin. A celui qui a soif je donnerai la source de l'eau de la vie, gratuitement. Celui qui vaincra héritera ces choses ; je serai son Dieu, et il sera mon fils. Mais pour les lâches, les incrédules, les abominables, les meurtriers, les impudiques, les enchanteurs, les idolâtres, et tous les menteurs, leur part sera dans l'étang ardent de feu et de souffre, ce qui est la seconde mort. »

Pour lui, la référence aux Écritures lui permet d'établir une parabole entre le texte et sa propre vie, ancrant ainsi son discours dans le texte sacré pour les chrétiens.

Selon le pasteur Sasha de l'église de la *Maison de la Vie,* quand il habitait encore à Novgorod, Dieu lui a parlé lors d'une prière pour le prévenir qu'il irait à Nikolaevsk. Lors de ma visite en juin 2014, il envisageait un départ proche car Dieu lui avait dit que son travail était fait à Nikolaevsk.

Lors de ses missions auprès des Nanaïs, la pasteure Marina était également guidée par Dieu :

> « Je suis entrée au séminaire en 1995 et quand nous avons prié avec un pasteur de Corée du Sud, le Saint Esprit s'est déversé sur nous, et le feu… et nous avons commencé à prêcher parmi les Nanaïs. Et au début, nous visitions un village, ensuite un autre. Et nous pouvions partager l'évangile avec les enfants nanaïs, et les gens, pendant nos voyages… et nous avons aussi pris des étudiants… et l'Esprit Saint nous conduisait dans nos voyages » [La pasteure Marina, Khabarovsk, Août 2011].

Dans ce discours, l'Esprit Saint prend la forme d'un guide qui détermine géographiquement les mouvements du groupe de missionnaires. Dans tous ces récits, l'intervention divine prend différente forme : prophétie, miracle, parabole biblique, guide, etc… Cet aspect donne alors un caractère compulsif au travail des pasteurs qui se sentent appelés à faire leurs missions.

Pour la pasteure Svetlana, de l'église du *Dieu Vivant*, alors qu'elle était encore en Biélorussie, Dieu lui a également fait ressentir qu'elle devait se rendre à Komsomolsk. Mais pour elle, une autre caractéristique accompagne sa venue : « C'était comme si j'étais une pionnière » [La pasteure Svetlana, Komsomolsk, avril 2014]. Le lien imaginaire entre l'Extrême-Orient et l'aventure pionnière est exprimé depuis longtemps par les missionnaires dans la région (voir page 353). La sensation de pénétrer dans des « contrées sauvages », où les « comportements non civilisés des populations locales » sont reflétés dans le paysage naturel, donne à la mission un goût d'aventure pionnière.

La sensation de découvrir un nouveau territoire se fait en parallèle avec la découverte de la place de Dieu, sans cesse renouvelée pour le missionnaire devant ces difficultés. L'origine mystique, divine, du besoin d'évangéliser pour les pasteurs contribue à légitimer leur pratique mais également à véhiculer les discours normatifs au sein de leur congrégation. Les témoignages prennent alors tous une forme similaire, construits selon une trame narrative centrée autour de la rupture. Dans ces discours, le thème abordé est décliné, défini. Il subit ensuite la rupture par la manifestation de Dieu. Il finit par fournir une conduite à tenir en tant que chrétien. L'expérience de rupture systémique apportée par la conversion est sans cesse renouvelée dans ces témoignages. Au sein d'une structure rituelle, ils fonctionnent en binôme avec les moments de communication avec Dieu. Cette structure ainsi que les thématiques abordées dans les témoignages contribuent à la création de nouveaux groupes de socialisation. La perception d'une rupture se fait donc sur deux niveaux. Au niveau individuel, le discours cristallise l'expérience de la conversion au moyen de structures narratives fixes. Au niveau

collectif, il contribue à l'intégration des membres dans une nouvelle structure. Le témoignage d'une rupture sans cesse renouvelée illustre l'expression de la personne collective du converti.

Ce double rôle du discours archétypique se retrouve même dans les bâtiments où les activités des églises se tiennent, qui subissent eux aussi un « avant » et un « après ». En effet, selon les récits, il semble que tous subissent la même rupture que le converti. L'église de *Jésus Christ* à Khabarovsk est désormais localisée dans une maison de la culture. Après avoir dû quitter l'hôpital où les premières messes de l'église ont pris place, par hasard, une connaissance du pasteur Yuri, qui travaillait avec une association qui aidait les Juifs à retourner en Israël, l'a appelé. Il lui a parlé de la « maison de la culture » où ils se trouvent actuellement. Toutefois, il s'agissait d'un endroit délabré, dont toutes les pièces étaient louées par des hommes d'affaires et par la mafia. Ils pouvaient seulement louer le hall. Selon le pasteur Yuri, le samedi soir, il y avait des concerts, d'où les gens sortaient tamponnés avec des chiffres 666[95] sur les mains. Le dimanche matin, ils retrouvaient du sang, de la drogue, et toutes sortes de choses dans le bâtiment. Ils devaient utiliser le téléphone du bar de nuit à côté. La scène où se déroulait la messe servait aussi de scène pour sélectionner les prostituées qui seraient envoyées à l'étranger. L'administration de l'église était menacée par la mafia. Toujours selon lui, à force de prières, Dieu a fait fuir tous ces gens. Ils peuvent maintenant louer presque tout le bâtiment, et ils ont rénové l'immeuble, ce qui les améliore les relations avec l'administration publique [entretien avec le pasteur Yuri, Khabarovsk, Août 2011].

Figure 101: Extérieur de l'église [Photo, A. Dalles, Nikolaevsk-na-Amure, Juin 2014].

L'église de la *Maison de la Vie* à Nikolaïevsk a aujourd'hui son propre bâtiment en ville. Avant l'arrivée du pasteur Sasha, le bâtiment était utilisé comme « *squat* », par des groupes de gens alcoolisés, qui détérioraient les lieux (selon le pasteur). Il s'agissait d'une vieille maison en bois, sans eau courante. Il a voulu expulser ces groupes, qui ont ensuite mis le feu à l'église (toujours selon lui). Cela a conduit à la reconstruction d'un

[95] Il s'agit du « Nombre de la Bête » tel qu'il est explicité dans la Bible dans l'Apocalypse (13 : 11-18), notamment au verset 18 : « C'est ici la sagesse. Que celui qui a de l'intelligence calcule le nombre de la bête. Car c'est un nombre d'homme, et son nombre est six cent soixante-six » (Ap 13 : 18).

bâtiment moderne, aux frais de l'église de Komsomolsk-na-Amure, dont les fenêtres en forme de croix chrétienne font sa fierté (Figure 101) [informations recueillies auprès du pasteur Sasha à Nikolaïevsk en avril 2014].

Le nouveau bâtiment de l'église du *Dieu Vivant* à Komsomolsk est construit sur un terrain considéré comme un ancien village nanaï, doublement souillé par des pratiques chamaniques ancestrales et les massacres russes[96]. Le sort de ces trois églises, sauvées de la mafia, des *squatteurs* incendiaires ou du chamanisme, reflète le sort des fidèles, qui partagent alors en quelque sorte leur expérience avec le bâtiment.

La conversion continuelle est l'expérience de la rupture sans cesse renouvelée dans la vie du croyant. Les discours sont centrés sur l'adversité dans laquelle se meut le croyant, preuve qu'il n'a jamais totalement rompu avec sa culture d'origine. La continuité de l'expérience de rupture est reflétée dans le besoin presque compulsif des pasteurs d'évangéliser. La perception d'une rupture est centrale à l'expérience du croyant et elle est reflétée dans le fonctionnement des églises de plusieurs manières. La conversion est formée autour de ce concept. Les témoignages réitèrent cette rupture pour montrer les conduites à tenir. Au niveau collectif, ils permettent au croyant d'être intégré dans l'église. Les récits sur les bâtiments dans lesquels s'organisent ces mouvements reflètent la rupture par laquelle passe le converti.

[96] Beaucoup disent que Komsomolsk aurait été construit sur un ancien village nanaï par de jeunes Komsomolski.

***

La conversion semble dépendre d'une rupture double, évènementielle et continuelle, dont les deux aspects sont complémentaires. Cette dualité contribue à l'inscription du nouveau croyant dans son nouveau groupe d'appartenance, qu'il souligne par un discours archétypique de conversion. Pour les pasteurs, la conversion s'accompagne de la perception d'un besoin d'évangéliser qui permet de légitimer leur pratique et de créer les modèles de discours pour leur congrégation. Le témoignage de la souffrance met en place un modèle basé sur « l'épreuve », qui constitue le second type de discours normatifs de conversion. Ces derniers contribuent alors à la légitimation de la pratique dans un contexte hostile, preuve que le croyant n'a jamais totalement rompu avec sa culture d'origine. Pour les évangéliques, le succès des églises semble être illustré dans la conversion du bâtiment, preuve de la présence de Dieu en son lieu. L'intervention de Dieu, principalement du Saint Esprit, est sous-jacente à tous ces discours et illustre l'expression de la rupture systémique impliquée dans la conversion.

6.2 Glossolalie : expression de la rupture systémique dans l'intégration des nouveaux croyants.

Dans les églises évangéliques charismatiques et pentecôtistes, être capable de « parler en langue » constitue la marque du Saint Esprit et l'insertion du converti dans le nouveau groupe. Pour les évangéliques présents sur mon terrain, le Saint Esprit touche les convertis de plusieurs façons. Ils peuvent recevoir des dons particuliers à ce moment-là, et recevoir la capacité de « parler en langue ». La glossolalie n'est pas effectuée de la même manière dans chaque église, et c'est notamment un sujet de discorde entre les différentes églises évangéliques. Selon les croyants, l'expérience du Saint Esprit, appelée par certains auteurs « l'effusion du Saint Esprit » (Aubrée 2003, 71), est un moment physiquement et émotionnellement fort pour les croyants. Ce phénomène est présent dans la plupart des églises évangéliques de par le monde et est lié aux dons de guérison, de prophéties, et à la glossolalie (Monnot 2016; Aubrée 2003; Fer 2005). L'oscillation entre une charge émotionnelle forte et une rationalisation de la foi par les Écritures constitue en outre un élément particulier des mouvements charismatiques et pentecôtistes (Fer 2005). Cet aller-retour entre émotion et Écritures a été démontrée dans l'analyse des réunions et services évangéliques, qui fonctionnent autour d'une structure rituelle double (***prières/chants/guérisons- témoignages***) (voir page 393).

On trouve plusieurs occurrences du « parler en langue » dans la Bible. Les notions de prophétie et de glossolalie y sont intrinsèquement liées, la prophétie demeurant pour Paul un don majeur :

> « Celui qui parle en langue ne parle pas aux hommes, mais à Dieu, car personne ne le comprend, et c'est en esprit qu'il dit des mystères. […] Celui qui parle en langue s'édifie lui-même ; celui qui prophétise édifie l'Église. Je désire que vous parliez tous en langues, mais encore plus que vous prophétisiez » (1 Corinthiens 14 : 2-5).

Dans un autre texte attribué à Luc, cette pratique est directement liée à l'Esprit Saint et à la Pentecôte :

> « Le jour de la Pentecôte, ils étaient tous ensemble dans le même lieu. Tout à coup, il vint du ciel un bruit comme celui d'un vent impétueux, et il remplit toute la maison où ils étaient assis. Des langues, semblables à des langues de feu, leur apparurent, séparées les unes des autres, et se posèrent sur chacun d'eux. Et ils furent tous remplis du Saint-Esprit, et se mirent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer » (Actes 2 : 1-4).

Le phénomène est alors immédiatement interprété par Pierre :

> « Dans les derniers jours, dit Dieu, je répandrai de mon esprit sur toute chair ; vos fils et vos filles prophétiseront, vos jeunes gens auront des visions, et vos vieillards auront des songes » (Actes 2 : 17).

Les dons du Saint-Esprit sont absolument centraux aux mouvements pentecôtistes, qui tirent leur nom de cet évènement biblique. Les replacer dans le texte sacré pour les évangéliques me permet ici de pointer que la forme que prend l'expérience du Saint Esprit dans les groupes de mon enquête (et ailleurs dans le monde) découle d'une interprétation des textes bibliques.

Dans cette partie, je parlerai d'abord des différentes formes que prend la glossolalie selon les églises. Cette pratique se révèle être très codifiée, recherchée et centrale à la pratique du croyant. Cet aspect central de la conversion implique l'exclusion de ceux qui ne peuvent pas (encore) « parler en langue ». Cet aspect implique aussi surtout l'insertion du nouveau croyant dans le groupe. L'étude de la glossolalie montre alors que ce phénomène est constitutif de la perception de rupture dans la conversion aux mouvements évangéliques

La glossolalie est plus ou moins prononcée en fonction des églises. À Komsomolsk-na-Amure, dans l'église *du Dieu Vivant*, « parler en langue » est lié aux services, en particulier lors des chants et des guérisons. À Khabarovsk, dans l'église de *Jésus Christ*, la glossolalie est beaucoup

plus discrète et associée aux prières du pasteur, qui ont lieu à la fin des chants, et à la fin du prêche. Dans l'église *de la Maison de la Vie* de Nikolaevsk-na-Amure, la glossolalie est absolument centrale. Dans les données de T. Bulgakova sur l'église de Troitskoïe (communication personnelle), elle est liée aux séances de guérison. Il semble donc que cet élément propre aux mouvements évangéliques s'adapte selon la congrégation.

Pour Robbins, cette pratique est aussi bien démocratisante et solidarisante qu'adaptable dans un grand nombre de cultures (Robbins 2004b). Chaque membre peut manifester son contact avec l'Esprit Saint, et le contact avec Dieu n'est plus le propre du clergé ; il n'y a plus d'intermédiaire. Cependant, cette pratique est extrêmement encadrée. Dans le monde, elle ne se fait pas de la même façon d'une église à l'autre et encore moins d'une culture à l'autre. Cette pratique est dépendante de la structure et du culte dans lesquels elle s'inscrit (Dubleumortier 1997, 21). Une séance de guérison filmée par T. Bulgakova dans une église nanaïe[97] montre des moments où des personnes semblent « perdre le contrôle de leur corps » tandis que le « parler en langue » dans l'église de *Jésus Christ* est chuchoté. Ainsi, être « touché par le Saint Esprit » doit répondre aux critères établis par la structure religieuse :

> « En restituant les rouages de ce travail institutionnel « invisible », on accède donc à un ensemble de « pensées incorporées » qui font apparaître les émotions exprimées par les fidèles non comme le débordement désordonné de sentiments « bruts », mais comme la mise en mouvement d'un ensemble de représentations préexistantes » (Fer 2005, 6).

Selon mes observations, la glossolalie s'effectue principalement sur trois plans : 1. elle est liée à la guérison en groupe, 2. c'est ce qui différencie les chants ordinaires des *worship songs* et 3. c'est le langage de la prière. Pour tous mes informateurs, il s'agit d'une langue, avec sa propre grammaire, qui, selon le pasteur Sasha de l'église de la *Maison de la Vie*, varie de temps en temps. L'analyse des réunions et services dans les églises de mon enquête a montré que ces trois évènements (***prières, chants, guérisons***) étaient constitutifs de la structure rituelle de ces mouvements.

Le concept de guérison dans les églises évangéliques regroupe « l'ensemble de symptômes du malheur ou du mal-être » (Fer 2005, 7). Lors des séances de guérison, la personne qui souhaite être soignée est en général placée entre deux ou plusieurs personnes. Les croyants imposent

[97] Présentée au CEMS en mars 2014.

alors leurs mains[98] sur la personne et commencent à prier : la prière débute dans la langue parlée (ici, le russe), et, au fur et à mesure, elle se fait « en langue ». La séance peut durer plus ou moins longtemps. Si la personne soignée est déjà croyante et peut « parler en langue », il n'est pas rare qu'elle soit secouée de tremblements et tombe par terre. Ces séances peuvent être faites lors de réunions. C'était le cas à Komsomolsk, lors de réunion « mère-fille » organisée pour les femmes de l'église du *Dieu vivant* (voir page 391). Les discours ont été conclus par une séance de guérison sur la scène (souvent une estrade). De nombreuses femmes sont alors montées sur scène et d'autres les ont « soignées » ; la plupart finissaient par s'allonger par terre, secouées de tremblements et de sanglots. À la réunion de femmes chez Anna, la pasteure des femmes de l'église du *Dieu Vivant*, des séances de guérison ont clôturé la rencontre. Lors de cette réunion, des textes de la Bible qui concernent les femmes ont été lus et étudiés, chaque femme est alors placée au centre de ses consœurs. Les figuresFigure 102,Figure 103 etFigure 104 représentent des temps de guérison. La Figure 102 illustre le moment de guérison lors d'un baptême de groupe effectué lors d'une mission dans un village nanaï (non spécifié). La Figure 103 montre une séance de guérison pour une femme lors d'une mission dans ce même village. La Figure 104 montre une séance de guérison collective dans les rues de Komsomolsk, organisée par l'église du *Dieu Vivant*.

Figure 102: Baptême dans « les villages nanaïs ». Église de Jésus Christ. Troistkoe. Août 2015 (« Cerkov' Iisusa Hrista » s. d.).

[98] L'imposition des mains est un geste rituel chrétien qui trouve son origine dans la Bible. Dans les églises évangéliques, ce geste est associé à la prière. Ensemble, la prière et l'imposition des mains sont la marque de la manifestation de l'Esprit-Saint dans la guérison (Perretant-Aubourg 2011, 104)

Figure 103: Séance de guérison lors d'une mission à Daerga, village nanaï. Mars 2015 (page Facebook de l'église de Jésus Christ).

Figure 104:Evangélisation dans la rue, église du Dieu Vivant, Komsomolsk-na-Amure, septembre 2015 (« Cerkov' Boga Živogo » s. d.).

Les séances de guérison peuvent aussi être accomplies par une seule personne (Figure 105 et Figure 106). Il s'agit en général du pasteur, chez qui on considère que le Saint Esprit est particulièrement présent. Ces derniers ont même la capacité perçue de provoquer le contact avec le Saint Esprit et ainsi accélérer sa descente sur les croyants. Certains de mes informateurs, pourtant pratiquant eux-mêmes la glossolalie, racontent que les pasteurs provoquent cet évènement lors des séances de guérison de masse : les pasteurs poussent alors violemment les croyants en imposant leurs mains.

Figure 105: Guérison. Église de Jésus Christ. Khabarovsk. Juin 2015 (« Cerkov' Iisusa Hrista » s. d.)

Figure 106: Les pasteurs de l'église du Dieu Vivant en séance de guérison (« Cerkov' Boga Živogo » s. d.)

Il peut également s'agir d'une personne qui aurait reçu un don spécifique de guérison. C'est le cas d'Oksana, de l'église du *Dieu Vivant*. Lors de mon séjour en juin 2015, elle a, par exemple, soigné un homme ivre tombé par terre. Elle a imposé ses mains sur l'homme que plusieurs personnes tentaient de relever et a commencé à « parler en langue ». L'homme s'est ensuite relevé et elle a souhaité quitter la scène très rapidement à cause du regard des gens attroupés autour de l'homme à terre. Elle a également tenté de guérir ma toux avec de l'huile bénite et des prières en imposant ses mains sur ma gorge. La pasteure Svetlana, de cette même église, a également tenté de me soigner de la même manière quelques heures plus tard[99]. La guérison s'accompagne généralement de

[99] Oksana comme la pasteure semblent avoir saisi l'opportunité de ma « maladie » pour me prouver la véracité et la réalité de leur don de guérison. J'ai accepté d'être l'objet de leur soin dans un souci d'observation participante.

discours constitués d'un « avant » et d'un « après », dont le caractère transformatif au niveau individuel ainsi que structurant pour la communauté a été mis en avant (Monnot et Gonzalez 2011, 96-97).

Les « *worship songs* » sont chantés par les groupes de musique des églises et tiennent lieu de prière. Lors de ces chants, le « parler en langue » se mêle plus ou moins aux mots en langue russe ou anglaise[100]. La congrégation, tout en dansant, en levant les mains au ciel et en chantant, peut parfois chanter « en langue » également. La glossolalie différencie les *worship songs* des chants ordinaires chrétiens, qui ont parfois des paroles similaires. Comme pour l'ensemble des chants religieux pentecôtistes, ces chants font se confronter deux types d'expression : les prières spontanées et l'utilisation de textes connus (bibliques ou non) (Shoaps 2002). Il existe des canons assez stricts pour identifier ces chants ; ils doivent également entrer dans le style musical promu par l'église. Les chants de l'église de *Jésus Christ* à Khabarovsk sont plutôt de style *rock*, les paroles sont projetées sur un écran géant, chantées en anglais ou en russe (Figure 107). La congrégation danse sur place, tape dans les mains, ou lève les mains au ciel en fermant les yeux ; certains peuvent chanter « en langue » avec le chanteur. Faute de bâtiments ou de matériel adéquat, les chants sont effectués différemment lors des missions dans les villages nanaïs, comme c'est le cas sur la Figure 109. Dans l'église de la *Maison de la Vie* à Nikolaevsk, les chants sont faits par une chorale de cinq ou six femmes, seulement accompagnée d'un piano. Les chants ressemblent à des chants russes populaires. La congrégation reste très calme, ne danse pas mais peut éventuellement chanter les paroles si elle les connait. Il y a très peu de glossolalie dans ces chants. Dans l'église du *Dieu Vivant* à Komsomolsk, les chants sont plutôt de style *variété* avec des violons, du piano, des instruments à vent. La congrégation peut danser sur place ou taper des mains mais souvent, les membres de l'église ont les mains levées et chantent « en langue ». La glossolalie dans les chants de cette église est très longue et les chansons durent entre cinq et dix minutes chacune (Figure 108).

Oksana m'a ensuite emmenée à la pharmacie pour acheter des médicaments contre la toux. D'une façon ou d'une autre, ma toux serait ainsi guérie.

[100] La langue anglaise est utilisée dans les chants pour deux raisons. D'abord, certaines chansons proviennent des États-Unis. Ensuite, la présence d'étrangers justifie l'utilisation de l'anglais et la traduction des chants en anglais sur un écran géant placé à côté de la scène.

Figure 107: Worship songs pendant le service un dimanche matin en mars 2017 (« Jesus Christ Church Khabarovsk Russia », s. d.)

Figure 108: Célébrations en septembre 2015 dans la salle de concert (« Cerkov' Boga Živogo » s. d.).

Figure 109 : Worship songs dans un « village nanaï », Troitskoïe, Août 2015 (« Cerkov' Iisusa Hrista » s. d.)

Finalement, la glossolalie a toute sa place dans la prière, particulièrement dans la prière de groupe. Pendant les services, la prière est lancée par le pasteur et suivie par l'ensemble de la congrégation. Elle débute en langue parlée et se poursuit en « langue », alternant parfois les deux. Pendant ce temps, la congrégation lève les mains au ciel, ferme les yeux et prie « en langue » (Figure 110).

Les prières, les chants et les guérisons constituent le moment de communication avec Dieu dans la structure rituelle des services des églises évangéliques. Ils fonctionnent en regard de moment d'expression rationalisée de l'expérience du croyant, effectué sur la base de témoignages construits avec la même structure narrative.

Figure 110: Prière/worship. Glossolalie. Église de Jésus Christ. Août 2015 (« Cerkov' Iisusa Hrista » s. d.).

« Parler en langue » fait partie de l'expérience du converti, plus ou moins longtemps après sa conversion. Certains font une recherche active de l'expérience, tandis que d'autres disent la

recevoir par hasard. Pour les enfants ayant grandi au sein d'une église évangélique, le don du Saint Esprit peut venir remplacer l'expérience de la conversion.

Dans les églises pentecôtistes, le « parler en langue » est central. Le pasteur Sasha de l'église de la *Maison de la Vie* raconte qu'il a jeûné plusieurs jours avant d'entendre l'Esprit Saint. Pour lui, bien que faisant partie des convertis adultes, et que la rupture soit déjà marquée dans sa conversion, l'arrivée de l'Esprit Saint dans sa vie est un évènement très important. D'autres informateurs m'ont aussi confirmé cela, ce qui a moins été le cas dans les mouvements charismatiques. Il s'agit donc ici d'une des différences importantes entre les deux églises.

Selon les termes d'une de mes informatrices, les « *church children* » (ru. *Deti cerkvi*) des églises pentecôtistes sont à différencier des nouveaux croyants : il s'agit des enfants et adolescents qui ont grandi au sein d'une église évangélique, et qui ne se sont donc pas approchés de ces mouvements avec une responsabilité perçue comme « adulte ». Le baptême (rite qui symbolise la conversion) ne se fait pas avant « l'âge adulte » dans les églises évangéliques. Cet âge varie en fonction des églises, ainsi, il n'est pas rare que des adolescents de quinze ans demandent le baptême. Pour le nouveau croyant, la conversion peut s'inscrire aussi bien dans la culture d'origine (par le changement qu'elle apporte) que dans le groupe d'accueil (rupture). Un tel phénomène ne peut être remarqué pour les *Church children*, dont le groupe d'accueil est aussi le groupe d'origine. Cette différence n'existe pas dans la congrégation. Tous les « chrétiens » sont jugés sur leur « mérite » et non sur leur naissance au sein de l'église. Le moment de la conversion est extrêmement important pour le chrétien évangélique. La mise en discours de cet évènement fournit une définition cohérente de la conversion pour l'ensemble du groupe. De fait, les *church children* ne passent pas par cet évènement et il me semble important d'identifier le moment de rupture, la conversion événementielle[101], pour eux. Selon moi, il s'agit de la première fois où le croyant est « touché par l'Esprit Saint », c'est-à-dire, est capable de « parler en langue ».

O., membre de l'église de *Jésus Christ*, se nomme elle-même une des « *Church children* » de l'église pentecôtiste de Nikolaevsk-na-Amure. Elle raconte officieusement que le moment le plus important de sa conversion a été le moment où elle a pu « parler en langue ». En effet, comme dans toutes les traditions évangéliques, elle n'a été baptisée qu'une fois considérée adulte. À Sakhaline, lors d'un voyage organisé par l'église, elle a demandé à être baptisée à 14

[101] Il s'agit du moment où le croyant considère avoir été « touché par Dieu ». Cet évènement fait l'objet de discours normatifs basés sur l'identification d'un « avant » et d'un « après » conversion. Il fait aussi miroir à la conversion *continuelle*, qui se traduit par l'adversité à laquelle le croyant pense faire face de façon quasi-quotidienne.

ans. Elle dit que c'est considéré comme jeune, même par cette église, mais le contexte spirituel de ce voyage l'a permis : l'île de Sakhaline est considérée comme une contrée sauvage, propice à la prière. Comme le souligne Pelkmans ailleurs en Russie (Pelkmans 2009), cette dérogation à l'âge du baptême montre que l'intérêt n'est pas placé sur le rite en tant que tel, mais bien sur une recherche du « vrai » d'un point de vue émique (ici, le contexte spirituel). Des baptêmes de ce type sont aussi effectués par l'église de *Jésus Christ* lorsque les missionnaires se rendent dans les villages nanaïs pour des missions (Figure 111, Figure 112 et Figure 113). Le milieu naturel et la place centrale de la rivière dans le mode de vie nanaï justifient que l'on procède à des baptêmes ces jours-là, même si les baptisés viennent parfois juste de rencontrer les pasteurs.

Figure 111: Photo de baptême « dans un village nanaï ». Troitskoe en août 2015. (« Cerkov' Iisusa Hrista » s. d.).

Figure 112 : Baptême dans un « village nanaï », Troitskoïe, Août 2015 (« Cerkov' Iisusa Hrista » s. d.)

Figure 113 : Baptême dans un « village nanaï », Troitskoïe, Août 2015 (« Cerkov' Iisusa Hrista » s. d.)

Pour O., le moment décisif de sa vie en tant que chrétienne n'est pas cette conversion symbolisée par le baptême, mais plutôt quand elle a pu être « touchée par le Saint Esprit » et « parler en langue ». Ce moment ne coïncide pas avec son baptême. Elle raconte que dès le plus jeune âge, l'église

pousse ses membres et futurs membres (les enfants des membres adultes), à expérimenter la glossolalie. Cela peut se faire par le biais des pasteurs qui peuvent faire un moment de bénédiction où ils « parlent en langue », touchent les membres rassemblés autour d'eux et provoquent le contact avec le Saint Esprit. Cela peut également être produit par la pression de groupe : O. dit clairement que, adolescente, « parler en langue » l'a fait entrer dans le « club ». Sachant que, dans son cas, elle faisait partie d'une église pentecôtiste, qui n'avait que très peu de travail de missions, les membres sont pour la plupart les enfants des autres membres. Ce sont donc des appartenances familiales, par opposition aux mouvements charismatiques du milieu des années 1990. On peut penser que le baptême ne constitue alors pas une rupture comme l'entend la conversion dans les mouvements évangéliques. La glossolalie apparaît par opposition comme la manifestation du Saint-Esprit dans la vie du nouveau croyant. La rupture événementielle peut donc être associée à la glossolalie pour les « *church children* ».

Selon mes informateurs, l'impact du Saint Esprit se fait sentir dans de nombreux aspects de la vie. La pasteure nanaïe Hychkina est devenue pasteure grâce à une prophétie, ce sont ensuite ses prières qui l'ont conduite à Nergen et qui la poussent aujourd'hui à vouloir convertir les Nanaïs. Selon des données fournies par T. Bulgakova, certaines femmes nanaïes de Najhin sont allées à l'église de Troistkoe pour assister aux séances de guérison effectuées par le pasteur coréen. L'impact du Saint Esprit est perçu comme la manifestation de Dieu qui n'a plus besoin d'intermédiaire dans sa relation avec chaque croyant. Les dons que ces croyants reçoivent pourraient être comparés à certains éléments du chamanisme nanaï, notamment la guérison. C'est d'ailleurs ce que laissent entendre à première vue les discours des deux femmes nanaïes qui vont aux séances de guérison à Troitskoïe (voir page 461). Cependant, de façon assez contradictoire, aucun de mes informateurs n'a mentionné ce parallèle possible. Au contraire, les missionnaires comme les Nanaïs convertis ont tous souligné la capacité de la conversion à les faire rompre avec les traditions chamanistes. Ainsi, Marina, une jeune femme nivkhe de l'église de *Jésus Christ,* a évité de recevoir le don chamanique en héritage de ses grands-parents (voir page 434). Au contraire, c'est au prêtre orthodoxe que se sont adressés les Nanaïs pour permettre la continuité avec les pratiques chamanistes. La proximité symbolique relative des deux systèmes de croyance, évangélique et chamaniste, a conduit certains auteurs sur d'autres terrains à affirmer que ces mouvements s'implantent particulièrement bien dans les cultures animistes (Robbins 2004a). L'étude des missions et des fonctionnements des églises me conduit à conclure qu'elle s'accompagne chez les Nanaïs, comme chez les Russes, de la perception d'une rupture systémique avec leur culture d'origine.

***

Le Saint Esprit touche les croyants évangéliques à différents moments de leur vie et il est lié aux notions de dons particuliers. Tandis que le croyant perçoit son impact dans l'excès émotionnel, la pratique en elle-même est très ritualisée et varie d'une église à une autre. Le Saint Esprit se manifeste d'abord dans le cadre des guérisons qui viennent faire écho à la place du témoignage de la souffrance. Ensuite, l'utilisation de la glossolalie dans les chants religieux les transforme en prière. Le comportement de l'assemblée est alors strictement encadré pendant ces chants. Le « parler en langue » est également le langage de la prière. Ces trois aspects sont constitutifs de la structure rituelle des services des églises évangéliques. Être touché par le Saint Esprit fait partie de l'expérience du converti, qui est plus ou moins recherchée activement par ce dernier. Pour les enfants nés au sein des mouvements évangéliques, cette expérience supplante même la conversion événementielle. L'étude de la glossolalie en fait un élément central des églises évangéliques et permet de souligner que la perception d'une rupture systémique est constitutive de la conversion aux mouvements évangéliques dans la région de l'Amour.

6.3 Utilisation d'éléments culturels locaux : implantations dans la culture autochtone

De nos jours, dans les villages, les missions chrétiennes sont confrontées à la perception émique de la culture nanaïe dite « traditionnelle ». Cette culture est souvent associée au poids des esprits chamaniques (voir page 453). La question des pratiques chamaniques contemporaines peut être envisagée autour de deux axes. D'une part, la persistance des représentations entourant les âmes des morts conduit à la perception de leur impact néfaste. D'autre part, la perception autochtone d'une rupture apportée par l'histoire contemporaine de la région accompagne les discours locaux sur les transformations rituelles et la disparition des chamanes (voir partie I). Dans ce même contexte, les broderies sont aujourd'hui mises en avant de façon à constituer l'aspect visible de la culture nanaïe. La place de cette pratique traduit la continuité des représentations symboliques et iconographiques et la réappropriation autochtone du concept de « sauvegarde » de la culture. En découle alors la définition de ce qui est « traditionnel » ou « ethnique » (voir partie II). Dans ce contexte, le choix missionnaire du père Nikanor pour l'église orthodoxe promeut l'utilisation d'éléments culturels nanaïs, de façon à intégrer l'église dans la perception de la culture autochtone contemporaine.

Dans cette partie, je montrerai comment ce choix permet alors d'inscrire l'église orthodoxe dans la perception d'une continuité culturelle et historique. Dans le cadre des conversions, deux choix semblent émerger entre l'église orthodoxe et les églises évangéliques : celui de la continuité culturelle et celui de la rupture systémique.

L'analyse de la broderie a pu montrer qu'une sorte de revivalisme culturel peut être perçu dans la région, particulièrement chez les Nanaïs, en lien avec la volonté de sauvegarder certaines pratiques considérées comme « traditionnelles ». De nombreux enfants réapprennent le nani à l'école, l'artisanat traditionnel (broderie, sculpture, danse, chant) et la culture orale (mythes, contes et légendes). L'art pensé comme « traditionnel » est mis en avant à plusieurs niveaux : dans les musées, dans les collections permanentes et dans des expositions, aussi bien par les Nanaïs que par les autorités locales. Cette mise en avant est liée de près à l'adaptabilité de la pratique de protections féminines brodées. Elle concerne également les moyens de transmission de savoir et de reconnaissance moderne de savoir-faire, pour donner lieu à une réappropriation autochtone des concepts de « sauvegarde » d'arts dits « traditionnels ». Cependant, ce revivalisme peut être perçu comme tout à fait relatif car seulement une minorité de personnes y prend part. Il s'agit des personnes salariées (dans les musées ou les écoles), des artistes, des enfants et des retraités. Chez les Nanaïs, la mise en avant de savoir-faire dits « traditionnels » est liée à la définition d'une identité « ethnique » nanaïe dans un contexte plus globalisant, ainsi qu'à la place prédominante que prend la broderie dans les adaptations rituelles contemporaines, en particulier dans le traitement des morts.

Pour plusieurs auteurs, si la mondialisation a paradoxalement conduit à un changement des cultures, il a aussi fait apparaître de nouvelles questions comme la perception d'une « sauvegarde » des cultures, ou le droit des populations autochtones (aux États-Unis par exemple)[102]. Ainsi, selon Bulgakova, même si le revivalisme culturel peut apparaître comme une réponse au contexte mondial grâce à la « sauvegarde » des cultures minoritaires, il fait aussi naître une nouvelle définition des croyances chamaniques en terme universel (Bulgakova 2008, 1-2). Le magazine de l'Association des Petits Peuples du Nord, dédié aux Nanaïs, publie un numéro par an, en anglais et en russe, pour la *journée mondiale des peuples indigènes*, donnant un contexte plus large à la publication de cette revue. Selon certains auteurs, un retour à certaines pratiques chamaniques dans un contexte social difficile, notamment à cause des crises

[102] La question des droits et des revendications politiques des populations autochtones peut même constituer un frein direct à la conversion aux mouvements évangéliques, comme c'est le cas parmi les Quimlombolas, au Brésil. Ces derniers revendiquent les territoires où ils sont établis et la conversion aux mouvements évangéliques est perçue comme un frein à la politisation de ce groupe (Boyer 2002).

économiques et écologiques, offre aussi une possibilité de tenter d'agir sur les conditions de vie. Dans des villages comme Najhin, où le taux de suicide est élevé, et où la cause de ces suicides est vue entre autres dans l'absence de chamane (et l'errance d'esprits chamaniques et d'âmes des morts qui s'ensuit), le retour des chamanes constituerait clairement un moyen de « sauver sa vie », selon nombre de mes informateurs nanaïs. Mais ce discours en lien direct avec le sentiment de « perte » de culture ne reflète pas l'attitude paradoxale face aux néo-chamanes, qui peinent à trouver leur place parmi les Nanaïs. S'il n'y a plus de chamanes aujourd'hui, certaines pratiques ont néanmoins été adaptées pour pallier cette absence. C'est le cas des rites funéraires, qui, dans les trois villages nanaïs de mon enquête, ont pris trois formes distinctes, pour éviter que les morts ne viennent hanter les vivants (voir la partie I).

Les églises évangéliques n'offrent pour l'instant pas de solutions aux problèmes des esprits présents dans les villages. Contrairement à ce qui a pu être observé en Tchoukotka, où le pasteur local a par exemple autorisé des funérailles tchouktches traditionnelles, pratique qu'il a alors définie comme « culturelle » plutôt que « religieuse » (Vaté 2009, 48-49), les églises dans la région de l'Amour semblent au contraire amener à rompre avec ces traditions. Par exemple, Marina, une jeune femme nivkhe de l'église de *Jésus Christ* originaire d'un village près de Nikolaevsk-na-Amure, a confié que sa conversion a sauvé son frère de l'alcoolisme. Elle a aussi empêché l'héritage chamanique familial de lui être transmis, mais Marina ne précise pas comment.

> « Vous savez que quand les Soviétiques sont arrivés, les populations indigènes sont aussi devenues athées. Les générations plus âgées, elles, ont essayé de garder toutes les traditions […] Mais ma génération n'a pas continué les traditions. Ma grand-mère était une chamane. J'ai prié et mon frère a prié pour que l'esprit du chamanisme s'arrête. Que... qu'il aille nulle part […]. La grand-mère doit le [l'esprit chamanique] transmettre à sa petite fille aînée. J'étais sa petite fille aînée mais je n'étais pas là quand elle est morte. Dieu m'a sauvée […] Elle [la grand-mère] ne me l'a [l'héritage chamanique] pas donné, et je ne l'ai pas reçu, je n'ai rien. Personne ne l'a reçu. Dieu y a mis fin » [Marina, novembre 2013].

T. Bulgakova met aussi en avant qu'aujourd'hui, les croyances chamaniques sont peu connues des Nanaïs, surtout depuis la disparition des chamanes ; cette ignorance des pratiques est dangereuse car les héritiers potentiels sont alors hantés par des esprits chamaniques sans maîtres, ce qui conduit à la maladie, à la mort et au suicide (Bulgakova 2003; 2013). La possibilité de sortir de cet héritage dangereux devient alors un attrait.

Le père Nikanor, par contre, semble apporter un compromis apte à répondre aux problèmes liés à la place des pratiques chamaniques. Il ne s'agit pas pour le père Nikanor de valider le chamanisme local et de faire de ses missions un combat contre « le mal ». Pour lui, l'utilisation de certains motifs et pratiques liés au chamanisme ne semble pas problématique tant qu'ils peuvent être redirigés vers le « culte » de Dieu et non le « culte »[103] des esprits.

Le père Nikanor a utilisé la traduction de l'Évangile selon Luc en nani en 2012 (*Evangelie ot Luki- Luka uljen mjedjevjeni.* 2012), par l'Institut de la traduction de la Bible, à Moscou. Les évangiles ont été traduits en langue vernaculaire depuis le XVIII[e] siècle, mais il considère que la connaissance de la langue ayant progressé, une version moderne pour une approche moderne était bienvenue. De plus, seul l'Évangile selon Matthieu avait été traduit. L'évangile selon Luc était adressé aux nations dites « païennes » et il est utilisé par cet institut pour les missions auprès des populations locales. Le père Nikanor dit qu'il n'y a pas vraiment de sens à utiliser l'évangile en nanaï sinon pour la promotion de la langue car les Nanaïs ne la parlent plus. Pour illustrer la couverture du livre, il a fait dessiner par un artiste russe une croix chrétienne avec le motif nanaï de l'Arbre des vies (Figure 114).

Figure 114: Arbre des vies sur la couverture de l'évangile selon Saint Luc (Evangelie ot Luki- Luka uljen mjedjevjeni. 2012).

Le motif de l'Arbre des vies était traditionnellement lié au mariage, brodé sur les robes de mariées en tissu et associé au clan de la jeune femme. Cette représentation est clairement liée au mode de vie traditionnel (dans les échanges matrimoniaux), au chamanisme nanaï (avec des références au mythe des Trois Soleils, qui relate

[103] Le terme « culte » est utilisé par le père Nikanor.

entre autres l'arrivée des premiers chamanes), et aux pratiques rituelles chamanistes (broderies protectrices, rites de mariage). Aujourd'hui, ce motif est totalement sorti de son contexte : il est représenté sur des tableaux, sculpté, brodé, et il est même utilisé dans l'adaptation des rites funéraires à Sikachi Alyan. Chez les Nanaïs, tandis que la langue n'est plus parlée (ni comprise), le motif de l'Arbre des vies, lui, est extrêmement connu (voir page 228). L'utilisation de ce motif illustre la stratégie globale du père Nikanor, orientée vers l'inclusion d'éléments culturels nanaïs dans la pratique orthodoxe dans les villages.

La représentation faite par le père Nikanor utilise le tronc de l'arbre comme Croix. Il interprète ce motif comme symbolisant les différentes « sphères de notre univers ». La sphère des cieux est entourée d'oiseaux et d'âmes. La sphère de notre monde est constituée d'hommes et d'animaux (symbolisés par le renne). « L'autre sphère » est symbolisée par les pieds de l'arbre. La croix apparaît alors comme l'arbre qui fait le lien entre ces trois sphères : « Littéralement, la croix est comme la bénédiction de toutes les sphères » [Nikanor, novembre 2013]. L'interprétation de l'Arbre des vies comme implanté dans les trois sphères (liées aux trois dragons nanaïs, de l'eau, de la terre et du ciel) est aussi donnée par des Nanaïs non chrétiens.

Le père Nikanor est tout à fait au fait des associations symboliques de l'Arbre des vies nanaï avec les pratiques chamaniques et rituelles. Mais il argumente que l'Arbre est aussi un motif très présent dans l'iconographie chrétienne, notamment dans l'art byzantin. À Rome dans la basilique de Saint Clément, se trouve une mosaïque représentant la croix comme un arbre des vies. Cette mosaïque serait, pour certains auteurs,

> « l'expression d'un retour programmé à l'Antique, et plus précisément aux formes de l'art paléochrétien, de manière à refléter la *renovatio ecclesiæ*, qui visait à un retour aux idéaux et aux styles de vie des premiers chrétiens » (Riccioni 2010, 344).

Cette mise en avant des valeurs de la première église, du retour à l'art paléochrétien et de l'art byzantin est sans aucun doute liée à la position historique et dogmatique de l'église orthodoxe (Binns 2003). De plus, le père Nikanor lie le motif du renne au symbolisme paléochrétien de l'ascète. Le cerf dans l'iconographie médiévale et paléochrétienne est associé au catéchumène. Le cerf n'a bien sûr pas la même place dans les cultures européennes que le renne dans les cultures sibériennes. Cependant, l'utilisation du cervidé dans l'iconographie chrétienne concerne le cerf, et nous pensons que l'association entre le renne et le cerf par le père Nikanor peut être étendue ici. Jésus est perçu comme « le cerf des cerfs » en tant que source de l'eau régénérante que le cerf veut boire dans le mythe du cerf et du serpent : dans ce mythe, le cerf,

affaiblit à la sortie de l'hiver, mange le venin d'un serpent avant d'être saisi d'une grande soif ; boire lui permet de se purifier et ce processus serait à la source de la puissance du cerf (Lombard-Jourdan 2005, 24- 25). Le cerf buvant devient dans l'art byzantin le néophyte se lavant de ses péchés avec le baptême. Il est souvent représenté en dualisme avec le serpent (le diable). Dans le christianisme à influence celte, il est lié au monde des morts et au prophète ; dans les mythes, la monture de Merlin est un cerf, et dans la croyance populaire, le cerf trouve les reliques. Dans la Bible (Deut. XIV, 5), le cerf est un animal à chair pure (Lombard-Jourdan 2005, 23-28). Le père Nikanor a mentionné que l'édition de l'évangile de Saint Luc en évenk (à venir) comporterait peut-être un motif de renne avec une croix dans ses bois. L'iconographie du cerf avec une croix dans ses bois est aussi présente dans l'art paléochrétien (Lombard-Jourdan 2005).

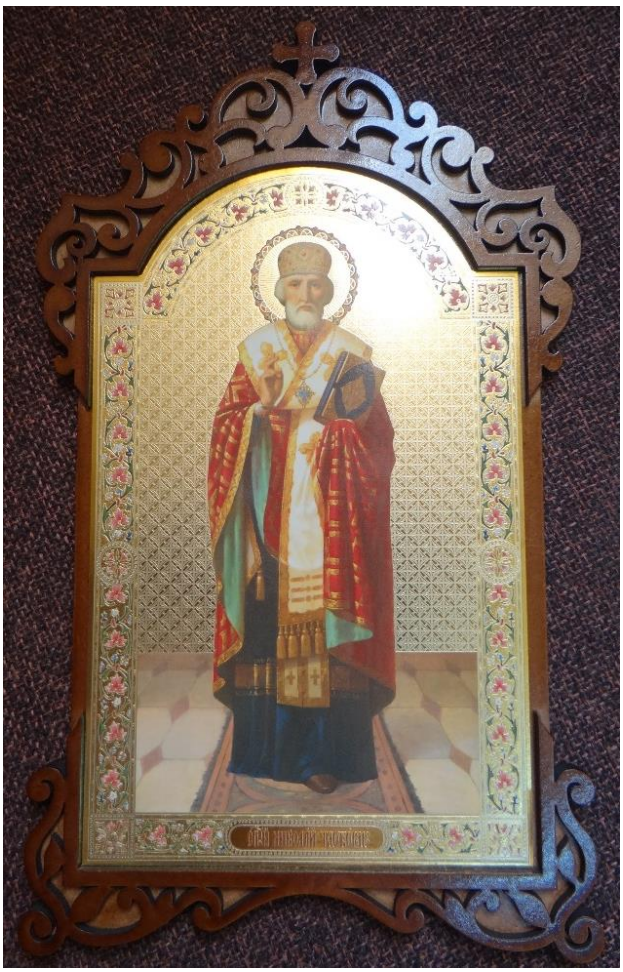
Pour le père Nikanor, le motif de l'arbre des vies chez les Nanaïs est un motif universel. Ainsi, pour lui, il n'y a pas d'incohérence dans l'utilisation de ce motif, s'il est modifié, et bien sûr, créé par lui. Comme pour confirmer son attachement aux formes de christianisme paléochrétien, le père Nikanor effectue des voyages chaque année, notamment en Bretagne, en Irlande ou encore en Ecosse pour y visiter les plus anciennes églises[104]. L'iconographie paléochrétienne lui est donc tout à fait familière.

Figure 115: Le père Nikanor pendant le service, avril 2014 (Lepešev 2014).

Le père Nikanor n'est pas le premier à utiliser des symboles locaux chez les Nanaïs. Dans les années 1850, en arrivant chez les populations autochtones de l'Amour, appelées les Yupis ou *Peaux de poissons*, le père Franclet, à la suite des pères de la Brunière et Venault, nomment la Vierge au Poisson comme patronne des populations de pêcheurs (Franclet 1862) (voir page 349). C'est un symbole répandu et connu des chrétiens depuis les paléochrétiens jusqu'aux églises évangéliques de nos jours. Chez les

[104] Principalement les églises du christianisme dit « celte » ou d'Occident.

populations *peaux de poissons*, ainsi nommée par Franclet, le symbole fait miroir à la place prédominante du poisson dans l'économie et le mode de vie des populations autochtones de la région à cette époque. Le père Nikanor utilise d'ailleurs des icônes de saints pêcheurs et chasseurs dans ses services (Figure 115). Il dit les trouver plus parlants pour les Nanaïs et les Russes de Najhin, dont l'économie principale reste la pêche.



Une icône a également été offerte au père Nikanor par une jeune nanaïe dans un cadre orné de volutes nanaïes (Figure 116). L'utilisation de l'iconographie nanaïe, réinterprétée dans le prisme symbolique chrétien, semble donc choisie par le père Nikanor. Cela s'inscrit dans la pratique historique des missions des églises catholiques et orthodoxes parmi les populations autochtones dans le monde.

Figure 116: Icône dans un cadre orné de volutes nanaïes [Photo A. Dalles, Najhin, Novembre 2014].

Le père Nikanor mentionne les difficultés dans la traduction des évangiles : selon lui, « certains » traducteurs préfèrent utiliser les noms grecs pour les êtres spirituels (Dieu, les anges, etc.), tandis que d'autres veulent utiliser les termes vernaculaires, qui peuvent d'être associés aux pratiques locales. Dans le lexique de l'évangile selon St Luc (*Evangelie ot Luki- Luka uljen mjedjevjeni.* 2012), le terme *enduri* est utilisé pour Dieu, mais aussi *Hristos*. Les *enduri* nanaïs sont une catégorie d'esprits, hiérarchiquement supérieurs aux autres esprits, et vivant dans le ciel (Shirokogorov 1935).

Le père Nikanor utilise aussi les chants d'un chanteur nanaï, Aleksej Sergejevich Aktanko, converti au protestantisme évangélique (Figure 117). Dans ces chants, Dieu est appelé *endur* comme c'est le cas depuis les premiers missionnaires chrétiens (Slezkine 1994). La place de la

langue autochtone peut être perçue comme symbolique : le père Nikanor explique que les textes de ce chanteur devront être corrigés, car des personnes âgées ont critiqué la qualité de la langue. Dans son travail auprès des Nanaïs, le père Nikanor utilise le terme *Bog* (Dieu en russe).

Figure 117: A. S. Aktanko, chanteur nanaï. 2013 [photographie fournie par le père Nikanor].

L'utilisation de texte en langue vernaculaire entraine nécessairement la question du nom de « Dieu » et de son concept. Chez les Nanaïs, alors qu'historiquement, on a cherché auprès des esprits bienfaisants un équivalent au dieu chrétien, le dragon, prend des caractéristiques de plus en plus proches du dieu chrétien, sans l'intervention des missionnaires. Localement, le terme *enduri* est souvent associé à Dieu, car ce sont surtout des esprits du ciel. C'est aussi le terme utilisé depuis longtemps par les missionnaires. De son côté, le dragon est considéré comme un esprit essentiellement nanaï, et, comme nous l'avons vu, il est représenté sous toutes les formes. Ce symbole renvoie aussi à l'appropriation autochtone des interactions culturelles avec le monde sino-mandchou. Désormais, il semble également constituer une appropriation autochtone de la symbolique chrétienne.

Ailleurs en Sibérie, l'utilisation de symboles autochtones par les Russes a fait l'objet d'une inversion réappropriée par les populations locales. C'est le cas de la pratique du serment de l'ours chez les Ougriens de l'Ob : la notion de serment russe, demandé aux populations non orthodoxes dès le XVII^{e} siècle, se retrouve transposée chez cette population, où l'ours se substitue à la croix et dévorera le parjure. La pratique du serment russe aurait ainsi élevé l'ours « en position de divinité étrangère à toute tromperie » (Lambert 2009, 190). Apparaît alors une inversion des rites juratoires, lors de la chasse à l'ours, potentiellement problématique car il est garant et destinataire du serment, et lors de laquelle les chasseurs accusent les Russes de l'avoir tué. L'ours est ainsi trompé, les Russes menacés et ces rites deviennent des contre-serments (Lambert 2009).

Les missions orthodoxes n'ont pas été menées dans l'Amour avant la seconde moitié du XIX[e] siècle. Les sources pré-soviétiques russes (1850-1920) ne permettent pas de souligner l'impact du christianisme sur les moyens d'expression autochtones, tels que les contes. Par contre, certains motifs extrêmement présents mettent en exergue l'impact des pratiques chinoises et mandchoues sur les populations locales, et l'interprétation de la relation avec les autorités, comme c'est le cas pour les *amban.* Pour les populations autochtones, les *amban* sont des esprits néfastes. Sous la dynastie mandchoue des Qing, ce terme mandchou était un titre désignant les représentants et hauts dignitaires de l'empire.

Par ailleurs, le dragon est aujourd'hui une figure prédominante de l'iconographie et de la mythologie nanaïe. Souvent associé à l'eau et surtout à l'Amour, esprit-maître incontesté, dont on reproduit les capacités protectrices dans les vêtements, le dragon est pourvoyeur de poissons et protecteur des Nanaïs. Avant les années soviétiques, le dragon est moins mentionné que les esprits-maîtres, tels que les *enduri*. De tradition judéo-chrétienne, inscrits dans une littérature ethnographique tendant à sur évaluer le rôle des esprits- maîtres (Koester, Petrasheva, et Degai 2014, 14-21), les auteurs russes pré-soviétiques (1850-1920) ont peut-être sous-estimé la place du dragon chez les Nanaïs. Ce symbole a peut-être également pris de l'importance depuis. Quoi qu'il en soit, dans ces sources, le dragon fait souvent partie des esprits-animaux et l'on souligne surtout son rôle protecteur dans l'iconographie nanaïe, en particulier ses écailles.

Tandis que le dragon devient un esprit-maître bienfaisant, lié à l'eau et l'Amour[105], un autre esprit a été utilisé par les missionnaires pour tenter de figurer le dieu chrétien. Il s'agit de l'esprit *endur*. Partout dans le monde, les missionnaires chrétiens ont tenté de figurer, avec plus ou moins de succès, le mot « Dieu » par un mot issu de la langue vernaculaire : le *wakan tanka* des Dakota aux États-Unis ou le *Kutkhu* des Itelmens du Kamchatka s'approchent ainsi de la vision du dieu chrétien porté par les missionnaires et chercheurs chrétiens travaillant auprès de ces populations (Koester, Petrasheva, et Degai 2014, 14-16). Chez les Nanaïs, le terme *endur* est également associé au dieu chrétien par les chercheurs et les missionnaires, surtout parce que les *enduri* seraient, d'après eux, hiérarchiquement au-dessus des autres esprits et habituellement bienfaisants.

Mais certains traits conférés aujourd'hui au dragon permettent de lui attribuer les caractéristiques du dieu chrétien. Tandis qu'il peut recevoir les âmes des noyés, par exemple, certaines versions récentes du mythe des Trois Soleils lui attribuent l'envoi de ses fils sur terre

[105] L'Amour est aussi nommé *Heilongjiang* en chinois, littéralement « fleuve du dragon noir ».

pour sauver les humains. L'ancêtre chamane qui a pu éteindre les soleils excédentaires devient alors le fils envoyé par *Kajlacu,* le dragon de Kondon (Glebova 2006; Samar 2003) et rappelle sans aucun doute l'envoi de Jésus le fils pour sauver l'humanité dans la doctrine chrétienne. La symbolique du serpent et du dragon dans le christianisme les associe plutôt au diable ou aux démons et on comprend aisément que ce motif n'ait pas été utilisé dans le cadre des missions. Sur le terrain, le dragon tient désormais une place prédominante, entre manifestation autochtone de l'impact sino-mandchou sur l'iconographie et la mythologie nanaïe, et esprit tout-puissant qui envoie ses fils pour sauver l'humanité, révélant une appropriation autochtone de la symbolique chrétienne. Mal'ceva a d'ailleurs recueilli quelques mythes sur la fondation de Kondon, village protégé par le dragon *Kajlacu* : dans ces mythes, le héros fondateur de Kondon aurait ouvert une voie entre l'étoile polaire dans le ciel et la terre à Kondon, sur laquelle voyagent les âmes à dos de rennes pour rejoindre le monde des morts ; la preuve en est dans les empreintes de pas que ce héros a laissées dans la voie lactée [informations recueillies à Kondon en 2001] (Mal'ceva 2009, 89).

Les missions de l'église orthodoxe sur l'île de Kodiak en Alaska, auprès des Koniag depuis la fin du XVIII^{e} siècle, ont également donné lieu à une réappropriation autochtone. À l'époque de l'enquête de Rathburn, à la fin des années 1970, le clergé local était exclusivement autochtone, la langue vernaculaire était utilisée pour la liturgie, des figures de saints et de martyrs étaient trouvées parmi les Koniag et un réseau de parenté était renforcé par le parrainage des baptêmes (Rathburn 1981). Pour cet auteur, et bien qu'on soit ici aux États-Unis, l'adhésion à cette église est telle que le lien identitaire entre église orthodoxe et culture russe est effacé au profit d'une identification autochtone claire entre culture Koniag et église orthodoxe (Rathburn 1981, 13)[106]. Une telle intégration n'est pas visible chez les Nanaïs de mon enquête, chez qui l'église a été absente pendant la majorité des années soviétiques pour ne revenir que depuis les années 2000. Par contre, mes informateurs perçoivent l'église orthodoxe comme l'église historique des Nanaïs, partie intégrante de l'histoire moderne de leur peuple. Cette continuité fait d'ailleurs la force des missions du père Nikanor et vient se placer en opposition directe avec la rupture systémique recherchée par la conversion aux mouvements évangéliques.

La perception d'une continuité historique est également présente chez les Komis, population finno-ougrienne du nord-est de la Russie, parmi lesquels les missions orthodoxes ont commencé dès le XIV^{e} siècle et se sont accompagnées de la mise par écrit de leur langue et de la traduction

[106] L'île de Kodiak fut colonisée par les Russes dès le XVIII^{e} siècle avant d'être cédée aux États-Unis en 1867. L'église orthodoxe y est restée présente tandis que cette île est devenue américaine (Rathburn 1981).

de textes religieux en langue vernaculaire (Leete et Koosa 2012, 174). Tout en soulignant que les Komis ne se considèrent pas comme particulièrement religieux, les auteurs affirment que l'appartenance historique à l'église orthodoxe se place en opposition aux nouveaux mouvements religieux dans la région (Leete et Koosa 2012, 176). Chez les Nanaïs, c'est la perception d'une tradition ancienne qui semble ici constituer un avantage pour l'église orthodoxe. Cette dernière n'est présente dans la région de l'Amour que depuis la fin du XIX^{e} siècle mais bénéficie du même regard chez les Nanaïs qu'ailleurs en Russie. C'est aussi un message divulgué par le père Nikanor qui utilise de façon très explicite la présence historique de l'église orthodoxe à Najhin par exemple.

***

Tandis que les mouvements évangéliques semblent apporter la perception de rompre avec les cultures autochtones, l'église orthodoxe privilégie l'utilisation de symboles locaux, comme les missions des églises catholiques et orthodoxes ont pu le faire ailleurs et depuis longtemps parmi les populations autochtones. Ainsi, plusieurs symboles nanaïs sont réinterprétés par le biais de l'iconographie paléochrétienne (l'arbre des vies, le cerf/renne, ou le poisson). L'utilisation de la langue vernaculaire pose la question du terme de « Dieu » et de son concept transposé dans ces cultures ainsi que l'appropriation de la symbolique chrétienne par les cultures autochtones. Ainsi, tandis que le terme *endur* est généralement accepté pour signifier « Dieu », le dragon semble prendre certaines caractéristiques du dieu chrétien. Du point de vue autochtone, la notion de continuité pensée comme historique semble primordiale et est reprise par le père Nikanor.

6.4 Le compromis face à la rupture : la balance des rapports de force

Entre les églises évangéliques et l'église orthodoxe, deux choix semblent conditionner la conversion pour les Nanaïs. Avec les mouvements évangéliques, celui de la rupture systémique permettrait de rompre avec la culture autochtone. Avec l'église orthodoxe, celui de la continuité culturelle permettrait au contraire de s'inscrire dans une continuité pensée comme historique. Ces deux choix missionnaires semblent également déterminants dans la réussite ou l'échec des implantations. L'église orthodoxe trouve ainsi sa place plus facilement dans les villages tandis que les églises évangéliques semblent se développer plutôt en contexte urbain.

Dans cette partie, je montrerai d'abord le compromis que le père Nikanor admet dans sa pratique. Je montrerai alors que le choix entre la continuité apportée par l'église orthodoxe ou la rupture apportée par les évangéliques repose finalement sur la volonté de rompre ou non avec la culture nanaïe.

En plus de l'utilisation de symboles liés au revivalisme culturel, le père Nikanor fait également preuve d'une plus grande tolérance envers les pratiques chamanistes que les mouvements évangéliques, peut-être parce qu'il ne s'agit pas pour lui d'un « combat contre le mal » (Robbins 2004b). Pour lui, ces pratiques « n'ont pas de sens ». Continuer les pratiques chamaniques relève alors d'une décision individuelle. En effet, il dit d'abord que pour devenir chrétien, il faut *croire* de façon consciente :

> « J'essaie d'expliquer aux gens qu'on ne peut pas marcher sur deux routes en même temps. Si tu veux devenir chrétien, alors il faut vivre de la façon chrétienne » [le père Nikanor].

Sur la stratégie des églises évangéliques de faire paraître le dieu chrétien comme plus fort que les esprits locaux, là encore, son opinion diverge et s'approche d'une compréhension personnelle du christianisme :

> « C'était très commun avant la révolution que la différence entre le paganisme et le christianisme était que le dieu chrétien était plus fort. Mais aujourd'hui, je pense que c'est un peu différent. Peut-être que certaines personnes, des Nanaïs plus traditionnels, peut-être qu'ils pensent comme ça. Mais les autres… peut-être… les athées et… je ne sais pas comment les appeler… tu sais ! Les gens modernes… ils ont un autre état d'esprit. […] Je pense que les Nanaïs plus jeunes peuvent comprendre la vraie différence entre deux religions » [le père Nikanor, novembre 2013].

Les récits des missionnaires catholiques envoyés en Mandchourie auprès des populations autochtones dans les années 1840 ont montré que la stratégie missionnaire souvent employée était de démontrer la supériorité du dieu chrétien (Atkinson 2001, 488; De la Brunière 1848, 20:203). La stratégie de compétition entre le dieu chrétien et les esprits chamaniques avait aussi été choisie par des missionnaires orthodoxes dès les missions les plus anciennes. Ainsi, au début du XVIII^{e} siècle, chez les Khantis et les Mansis, l'évêque Filofeï Lechtchinski détruisait les figures d'esprits chamaniques pour démontrer la supériorité du dieu chrétien (Chemanovski, Toulouze, et Le Roux 2015, 11; Toulouze 2005, 32; 2009, 140-41).

L'intellectualisation de la croyance que préconise le père Nikanor est accompagnée d'une rupture moins abrupte dans la conversion que dans les mouvements évangéliques, qui au

contraire, fonctionnent avec un « avant » et un « après » conversion. En effet, pour lui, être « païen » n'est pas incompatible avec une certaine forme de croyance :

> « Si tu veux être païen, évidemment, tu peux venir prier avec nous. Mais tu ne peux pas par exemple te confesser, prendre la communion, etc. » [le père Nikanor, novembre 2013].

Dans ce cas de figure, l'interdit ne s'applique réellement qu'aux rites ; rites qui paraissent peut-être difficiles à comprendre pour celui qui n'a pas entamé le processus d'intellectualisation de la pratique chrétienne, ce qui alors lierait plutôt la pratique « païenne » à l'ignorance des pratiques chrétiennes plutôt qu'à une réelle affiliation au système religieux nanaï traditionnel.

Une telle concession proposée par le père Nikanor, entre les pratiques autochtones et orthodoxes, a pu être observée dans la région d'Obdorsk au début du XX^{e} siècle. Responsable de la mission d'Obdorsk entre 1897 et 1910, le prêtre Irinarkh (Chemanovski) avait pour mission l'évangélisation des populations autochtones de la région (Toulouze 2005, 38-42). Dans ses nombreux courriers échangés avec l'église, il relate l'attitude des Khantys, Mansis, Nénètses et autres populations locales à l'égard des pratiques chrétiennes. En 1904, une famille samoyède entra dans l'église pour s'adresser à l'icône de Saint Nicolas. Les membres de cette famille lui adressèrent des prières pour demander la protection du saint pour la nomadisation de l'année suivante, des remerciements pour des ventes réussies, et ont déposé devant l'icône des offrandes (fourrures de renard). En les observant, le prêtre Irinarkh comprenait que cette famille ne faisait pas preuve de piété chrétienne, mais avait adopté Saint Nicolas comme un de leurs esprits :

> « Il était clair pour moi que ces hommes et femmes qui venaient de quitter l'église étaient païens […]. Je savais que ces Samoyèdes étaient encore très loin d'adopter le christianisme. Je savais que toute tentative de les convaincre de s'incliner sous le joug du Christ serait inutile et vaine » (Chemanovski, Toulouze, et Le Roux 2015, 110-11).

S'ensuit alors une série de réflexions qui le conduisent à conclure qu'il n'arrivera à convertir les populations locales qu'après avoir lui-même compris les cultures locales. Il réinterprète alors l'attitude des Samoyèdes envers Saint Nicolas comme de la piété chrétienne ignorée :

> « Voilà pourquoi ces païens viennent dans l'église orthodoxe chercher l'icône de Saint Nicolas et lui adressent des prières. Ce sont des gens épuisés qui ont énormément souffert et cherchent réconfort et consolation. Ici, dans l'église, ils trouvent ce qui leur faut. La bonté attentionnée et secourable de Dieu a déjà touché leur cœur. Contrairement à ce que

> je pensais, ils ne sont pas loin du christianisme, mais au contraire près de lui » (Chemanovski, Toulouze, et Le Roux 2015, 111)

Pour le père Nikanor, la concession entre les pratiques « païennes », comme il les appelle, et les pratiques chrétiennes va plus loin, notamment dans le poids des défunts dans la culture nanaïe. Les âmes des morts nanaïs doivent rejoindre le monde des morts *buni*, traditionnellement à l'aide d'un grand chamane. En cas contraire, l'âme du mort peut hanter les vivants et les lieux (Lopatin 1960; Šternberg 1933; Šimkevič 1896; Lattimore 1964; Lipskaja Val'rond 1925; Bulgakova 2013; 1996). À Najhin, mes informateurs m'ont dit à plusieurs reprises que les âmes des morts et les esprits chamaniques errants étaient responsables des nombreux suicides dans le village. Interrogé à ce sujet, le père Nikanor répond :

> « C'est compliqué oui ! Mais j'essaie d'expliquer que si quelque chose… si ton… si tu as peur de quelque chose, ce n'est pas vraiment une âme, parce que… peut-être que c'est quelque chose de psychologique. Ou peut-être que ce sont les démons. Mais pas l'âme de quelqu'un que tu aimes, qui t'aime… Pourquoi te ferait-il peur ? » [Le père Nikanor, novembre 2013].

De même, *buni*, le monde des morts qui est situé sous terre, doit être associé pour lui au paradis, ce qui dénote une grande compréhension de la culture traditionnelle nanaïe :

> « C'était la plus grosse erreur de nos missionnaires prérévolutionnaires, quand ils ont traduit l'enfer par *buni.* Oui, donc les Nanaïs, ils n'ont pas compris. "Qu'est ce qui est mauvais ? Qu'est-ce qui est mauvais d'aller à *buni* ?" » [Le père Nikanor, novembre 2013]

Dans les rites liés aux funérailles, le père Nikanor autorise une réinterprétation des pratiques chamaniques. Il y avait traditionnellement quatre rites dans le cycle des funérailles, qui faisaient finalement parvenir l'âme du défunt au monde des morts parfois au bout de trois ans.

Pendant les funérailles, on allume encore aujourd'hui un feu destiné à recevoir les offrandes que l'on souhaite faire parvenir au défunt. Pour le père Nikanor, une des premières difficultés vient du fait qu'il ne peut pas, la majorité du temps, célébrer les funérailles selon le rite orthodoxe car il n'est pas assez présent dans les villages. Ainsi, pour l'instant, il a accompli des funérailles nanaïes une seule fois, à Khabarovsk, car les proches avaient amené le corps en ville.

Lors d'une mission en novembre 2014 à Najhin, pendant laquelle je l'ai accompagné, un vieil homme nanaï que le prêtre connaissait bien est mort. Malgré son insistance, il n'a pas été invité

aux funérailles. Ainsi, son contrôle potentiel sur les actions effectuées pendant les funérailles dans les villages est très limité, et revient encore à une intellectualisation de la pratique :

> « Si tu es chrétien, tu dois comprendre que l'âme… n'a pas besoin d'être nourrie » [le père Nikanor].

Il ne préconise pas non plus de rupture totale avec la tradition, mais un changement de destinataire pour les offrandes :

> « Tu peux juste le [le feu] voir… comme une sorte de… bougie peut-être… et les choses que tu jettes dedans, tu peux juste les adresser à Dieu. Tu peux dire : « Dieu, s'il te plaît, prends ces… vêtements, ou quelque chose, oui, comme un sacrifice pour toi, pour cette âme. S'il te plaît, rappelle mon père, ma mère, ou quelqu'un d'autre dans ton royaume des cieux ». Donc, quelque chose comme ça. Ils peuvent garder certaines formes, mais avec une signification différente » [le père Nikanor].

Dieu devient alors le destinataire des offrandes dans le feu, mais la pratique ne change pas :

> « Et il y a nourrir le feu aussi [chez les Nanaïs]. Donc… Quand… si on ne peut pas faire sans, alors il faut le faire comme une prière pour Dieu : « Merci pour ce feu, et s'il te plaît, prends mon petit cadeau pour toi dans ce feu » [le père Nikanor].

Les commémorations des morts dans les pratiques orthodoxes sont assez importantes, par rapport aux églises évangéliques. Il y a d'abord les commémorations qui suivent la mort, 3, 9 puis 40 jours après. Pour ces commémorations, le père Nikanor pense que cela permet de faire un lien avec les pratiques traditionnelles :

> « […] Parce qu'il n'y a pas de chamane, ils ne peuvent pas commémorer… emmener les morts à travers toutes les sphères, les autres mondes vers… leur destination… donc oui [les nanaïs lui demandent] « nous vous demandons de prier pour nos morts » [pour les aider à parvenir à cette destination] » [le père Nikanor].

En 1903, le prêtre Irinarkh de la mission d'Obdorsk avait lui aussi accepté d'effectuer un enterrement orthodoxe en incorporant de nombreux éléments ostiaks au rite. La défunte fut alors enterrée dans une barque, entourée de nombreux vêtements et d'outils offerts par les proches pour son voyage dans l'au-delà. Comme le père Nikanor un siècle plus tard, le prêtre Irinarkh accepta d'effectuer cet enterrement en tentant de le faire interpréter en termes orthodoxes :

> « Nous arrivâmes au cimetière. Avant la mise en terre, je prononçai un sermon. Je félicitai les Ostiaks pour leur foi dans l'au-delà qui s'exprimait à travers les instruments de cuisine et les vêtements qu'ils avaient apportés, puis je leur expliquai, en y mettant tout mon amour, le véritable sens de la vie éternelle » (Chemanovski, Toulouze, et Le Roux 2015, 137)

Il y a une commémoration des morts en avril (6 jours après Pâques) dans le calendrier orthodoxe, pendant laquelle les Nanaïs de Najhin vont sur la tombe de leurs morts (récents ou non), et déposent des offrandes. Selon le père Nikanor, ils utiliseraient une photo du défunt comme *seven*, récipient des offrandes. À cela, le père Nikanor ne s'oppose pas, mais pour lui, « ça n'a pas de sens », ce qui sous-entend que ce signe n'est pas réapproprié et réinterprété par lui. Il essaie alors de faire orienter toutes ces pratiques vers Dieu, au lieu des âmes.

Des inondations catastrophiques sont survenues en septembre et octobre 2013, détruisant de nombreuses habitations le long du fleuve et de ses affluents, et coupant les *rajon* de toute communication pendant plusieurs semaines.

Suite à ces inondations, les animaux évoluant habituellement dans la taïga se sont rapprochés des villages. C'est ainsi qu'un ours s'est retrouvé au milieu des rues de Najhin, à l'heure du déjeuner, terrorisant les enfants qui rentraient de l'école. En avril 2014, lors des commémorations pour les morts, le fait que les Nanaïs avaient déposé de la nourriture sur les tombes a attiré les animaux sauvages (ours, renards, etc.) dans le cimetière, ce qui a conduit à la dégradation des sépultures. Suite à cela, un vieil homme de Najhin a demandé à mon informatrice de faire venir le père Nikanor. Cet homme est qualifié de « chamane non ouvert » (non initié) par le père Nikanor, et d'homme qui connaît les pratiques anciennes par mon informatrice.

D'après le père Nikanor, le vieil homme l'a fait appeler pour faire des prières sur les morts dont les tombes avaient été dévastées par les animaux. Lors de son entrevue avec cet homme, ce dernier lui a avoué qu'il était plutôt réticent à la venue de l'église dans un premier temps, mais qu'il s'est aperçu que « tout le monde se fichait des Nanaïs sauf peut-être l'église » :

> « Nous nous sommes serrés dans les bras, et il m'a demandé de prendre les Nanaïs sous mon aile » [le père Nikanor, mai 2014].

Pour mon informatrice, qui se dit elle-même athée ou pratiquante des anciennes traditions (pas orthodoxe), elle a appelé le père Nikanor, à la demande du vieil homme car

> « Chez nous, il n'y a pas de chamane, donc il faut quelqu'un d'autre […] parce que c'est très mauvais pour les morts » [Galina, juin 2014].

L'analyse du père Nikanor révèle elle aussi quelques points importants. D'abord, la rupture qu'il n'impose pas aux Nanaïs se retrouve jusque dans son accord avec le « chamane non ouvert », lorsqu'il accepte, en quelques sortes, de prendre le rôle de responsable religieux auprès des Nanaïs. Ce rôle sous-entend la possibilité pour les Nanaïs de continuer des pratiques funéraires chamanistes. Malgré la position du père Nikanor, qui souhaite que ces pratiques soient adressées à Dieu, et que les Nanaïs comprennent que les âmes n'ont pas besoin d'offrandes, on peut clairement voir dans les commémorations du cimetière que ce n'est pas le cas : les Nanaïs continuent à faire des offrandes aux morts. Cela n'empêche pas le père Nikanor d'accepter le rôle de responsable religieux en lien direct avec ces pratiques. Ce genre de relève a pu être observée à la fin du XIX^{e} siècle chez les Algonquins du Québec lorsque les missionnaires catholiques perpétuaient les coutumes d'échanges de dons, notamment lors de la recherche de la chance à la chasse (Bousquet 2008, 57).

De plus, lorsque le père Nikanor identifie le vieil homme comme « chamane non ouvert », il démontre une grande compréhension de la culture traditionnelle nanaïe. Pour lui, cet homme n'est pas chamane car il n'a pas reçu d'initiation chamanique auprès d'un autre chamane. Pour T. Bulgakova, l'initiation chamanique est une « ouverture » aux esprits (Bulgakova 2013, 59) : le néophyte, à travers l'initiation, devient « ouvert » au contact des esprits, mais s'expose aussi à eux. En nanaï, le terme utilisé est « *nikheleuri* », « ouvrir »,

> « ouvrir une personne comme chamane veut dire enlever « un couvercle » qui bloque la personne des esprits, le ou la dégainer face au monde des esprits, et le ou la rendre accessible aux esprits » (Bulgakova 2013, 58).

Une autre expression utilisée est « *angmani nikheli* », « ouvrir la bouche du néophyte » (Bulgakova 2013, 59). Ainsi, avec une connaissance approfondie des pratiques traditionnelles, aussi bien des chamanes que des pratiques chamaniques, le père Nikanor accède à la demande de cet homme « un peu chamane » qui lui demande d'aider les Nanaïs par rapport aux morts, et qui semble un des rares à perpétuer des pratiques chamaniques.

Le père Nikanor est particulièrement sensible à la place des deux villages nanaïs de sa mission sur la scène du revivalisme culturel. Sikachi Alyan est connu pour ses pétroglyphes, et certains jeunes prêtres orthodoxes ont cherché la manifestation de la croyance chrétienne des premiers habitants de l'Amour dans ces représentations [informations recueillies à Khabarovsk en

novembre 2013]. Dans ce village, en 2012, il rencontra E. A. Gaer, une ethnographe nanaïe, en expédition dans les villages autochtones de la région avec des étudiants moscovites (Lepešev 2012c). Sur le *blog* de sa mission depuis 2012, de nombreuses entrées parlent des cultures traditionnelles. L'en-tête du *blog* illustre à elle seule l'intérêt ethnographique que le père Nikanor porte à sa mission (Figure 118).Sur ce site, on y apprend que le père Nikanor se rend à des fêtes nanaïes, visite les musées autochtones de la région, et enfile même des costumes nanaïs à l'occasion (Figure 119 et Figure 120).

Figure 118: En-tête du blog de la commission du père Nikanor (« Žurnal komissii po rabote s korennymi maločislennymi narodami severa habarovskoj eparhi. » s. d.).

Figure 119: Le père Nikanor devant les pétroglyphes de Sikachi Alyan en septembre 2012 (Lepešev 2012c)

Figure 120: Le père Nikanor en costume nanaï, Sikachi Alyan, mai 2012 (Lepešev 2012b)

Au début du XX^{e} siècle, le prêtre Irinarkh avait également fait preuve d'un tel intérêt ethnographique pour les populations autochtones de la région d'Obdorsk (Toulouze 2005, 41-42). Pendant les années de sa mission, il fit ouvrir un musée dans lequel des objets des cultures locales furent exposées. Il acquérait ensuite ces objets auprès des personnes qu'il visitait, notamment des chamanes et des devins (Chemanovski, Toulouze, et Le Roux 2015, 124). Comme lui, le père Nikanor fait preuve d'une volonté de compréhension des cultures locales et de leurs croyances.

Najhin est un des centres principaux en termes de revivalisme culturel. Là-bas, les églises évangéliques ne parviennent pas à s'implanter, au contraire de l'église orthodoxe. De même, Sikachi Alyan, deuxième lieu des missions du père Nikanor, possède un musée national moderne grâce aux pétroglyphes situés sur les rochers le long de l'Amour ; c'est un village très touristique.

Les églises évangéliques qui se focalisent sur une identité « nanaïe » sont alors confrontées à ce revivalisme. Le retour de certaines pratiques chamaniques n'implique pas de rupture nette comme la conversion chez les évangéliques. En effet, ce revivalisme implique bien sûr un changement de pratiques par rapport aux habitudes religieuses des années soviétiques, mais il n'est pas véhiculé comme une rupture apportée par ce retour. Les pratiques sont différentes des

années pré-soviétiques, mais il n'y a pas de rupture. Au contraire, le fait que l'on y reconnaisse des éléments pensés comme traditionnels semble constituer un élément prégnant. Dans les villages, l'appartenance ethnique est déjà marquée (les Nanaïs subissent encore aujourd'hui beaucoup de discrimination), et les Nanaïs sont associés par les Russes aux pratiques chamaniques. Devant la rationalisation du choix religieux, la continuation des pratiques chamaniques (ou leur réactivation) apparaît peut-être comme un choix plus cohérent pour le croyant potentiel que les mouvements évangéliques dits « nanaïs ». Ces derniers revendiquent une identité « ethnique », par le biais des chants en nani par exemple, ou encore l'utilisation de symboles locaux. Mais ils modifient cette identité en impliquant une rupture avec les pratiques chamaniques. Ce dernier point semble d'ailleurs jouer un rôle important dans les représentations qui entourent les mouvements évangéliques chez les Algonquins du Québec (Bousquet 2007). En effet, d'après Bousquet, tandis que la conversion à ces mouvements semble permettre aux autochtones de « sortir du cercle infernal de la violence et de la dépendance aux toxicomanies » (Bousquet 2007, 162), l'abandon de certaines pratiques traditionnelles et l'exclusion des cercles de sociabilité habituels de ce groupe (bar, bingo, etc.) en conduit d'autres à une certaine méfiance à l'égard des mouvements évangéliques (Bousquet 2007, 161-62).

D'après Robbins, les mouvements évangéliques permettent de modifier les dualités en place (Russes/Nanaïs, hommes/femmes, etc.) (Robbins 2004b). Sur le terrain de l'Amour, j'ai montré qu'effectivement, les églises urbaines tendent à créer des nouveaux groupes de socialisation au sein desquels de nouvelles structures se forment (voir page 387). Dans certains villages, des rapports compliqués existent entre Russes et Nanaïs. Bien qu'il y ait de nombreux couples mixtes et que les Russes comme les Nanaïs vivent des mêmes ressources (la pêche), les deux populations font parfois preuve de discrimination envers l'autre. Il peut s'agir de discrimination ethnique (« les Nanaïs sont fainéants », « les Nanaïs boivent davantage, c'est génétique »), politique (« les Russes nous exploitent », « les Nanaïs ont des aides du gouvernement et pas les Russes ») et culturelle (« les Nanaïs sont plus spirituels », « les Russes ne croient en rien, ils sont rationnels ») [discours et faits entendus à différents moments sur le terrain]. Dans ce contexte, le changement de groupe de socialisation fait peut-être moins sens qu'une modification du rapport de force. Selon le père Nikanor, c'est ce que permet de faire l'église orthodoxe. Ainsi, pour lui, beaucoup des Nanaïs qui viennent demander le baptême le font pour bénéficier de la protection additionnelle du dieu chrétien et ne viennent souvent pas aux messes. Cette attitude dans la conversion à l'église orthodoxe n'est pas nouvelle. En 1903, le prêtre

Irinarkh évoquait déjà cette attitude à propos des conversions dans l'Ouest sibérien au XIX[e] siècle :

> « À partir des années 1840, les Ostiaks recommencèrent, certes, à se convertir au christianisme, mais c'étaient des conversions pour se protéger de la malédiction, elles avaient un caractère « votif » et leur seul but était d'obtenir la protection du « Dieu russe » à travers le mystère du baptême » (Chemanovski, Toulouze, et Le Roux 2015, 135).

Une autre hypothèse sur les échecs d'implantation dans les villages pourrait mettre en avant la faiblesse des mouvements évangéliques « nanaïs » dans le fait qu'ils sont justement exclusivement nanaïs. En effet, on a pu voir que les églises mixtes réussissaient mieux à s'implanter, car elles modifiaient, entres autres, plus efficacement les dualités en place. Les Nanaïs parlent tous russe, vont à l'école avec des Russes, se marient avec des Russes ; un changement de croyance qui implique une rupture systémique nette avec les anciennes pratiques ne devrait-il pas prendre en compte une nouvelle définition identitaire ? De plus, il y a dans les églises évangéliques de nombreux couples mixtes : par exemple, Oksana, jeune fille russe d'un village du *Nanajskij rajon*, est mariée à Sasha, un jeune homme d'origine coréenne ; la pasteure Hychkina, une Nanaïe de Nergen, est mariée à un Russe ; la pasteure Bel'dy de Troistkoe est une femme russe mariée à un Nanaï. Ainsi, dans les villages, où les mariages restent surtout intra-ethniques, les mouvements évangéliques permettent de sortir de ces relations, encore plus qu'en ville (Robbins 2004b).

Les églises urbaines mixtes permettent de créer des nouveaux groupes de socialisation, centrés sur l'appartenance religieuse plutôt qu'ethnique. Dans les villages, les églises mixtes semblent être une stratégie plus efficace, comme par exemple l'église de Troitskoïe. Ce phénomène peut être associé au fait que les Nanaïs sont extrêmement russisés, et ne se retrouvent donc peut-être pas forcément dans une église qui se veut nanaïe. L'étude de la place des broderies aujourd'hui a montré que la définition de l'identité visible nanaïe repose sur des concepts changeants (« traditionnel », « ethnique »). Cette identité est liée de près à l'appropriation autochtone de ces nouveaux concepts et à la persistance des représentations chamaniques. La question du revivalisme rejoint celle de la visibilité de la culture, influencée par une rationalisation presque politique de « l'identité culturelle » nanaïe. Ainsi, en utilisant des motifs et des chants nanaïs hors contexte, les églises évangéliques dites « nanaïes » semblent tomber à côté des préoccupations nanaïes contemporaines (gestion des âmes sans chamanes, inscription dans des nouveaux modes de reconnaissance des cultures autochtones, etc.).

Deux manières d'appréhender la conversion émergent de la comparaison de ces données. D'abord, l'approche inclusive du père Nikanor se base sur des identités culturelles et historiques déjà en place. Elle permet également de maintenir les pratiques autochtones en les réinterprétant dans les rites orthodoxes. Ensuite, pour les églises évangéliques, la possibilité de s'inscrire dans une congrégation multiculturelle qui implique une rupture systémique semble avoir plus d'impact parmi les Nanaïs déjà extrêmement russisés.

***

L'approche inclusive du père Nikanor est soutenue par la perception d'un retour à une tradition historique alternative au chamanisme et par la légitimité qu'apporte l'église orthodoxe. La perception d'une continuité permet aux nouveaux adhérents de ne pas rompre complètement avec leurs pratiques habituelles. Ainsi, la rationalisation de la pratique préconisée par le père Nikanor permet non seulement de continuer les pratiques chamaniques, telles qu'allumer un feu pour les funérailles, mais aussi d'ajouter la protection supplémentaire du dieu chrétien et de bénéficier d'un spécialiste religieux. Dans le contexte compliqué de l'errance des âmes des morts, l'adaptation des rites funéraires nanaïs au moyen des rites orthodoxes prend tout son sens. Ensuite, la rupture est au contraire préconisée dans les mouvements évangéliques, si bien que les pratiques chamaniques sont souvent associées à Satan. La possibilité de s'inscrire dans une congrégation multiculturelle semble plus efficace que la volonté de créer une église exclusivement nanaïe, d'autant plus que cette adhésion reflète l'intégration nanaïe dans la société russe aujourd'hui. Ces résultats restent néanmoins tout à fait relatifs et discutables : en ville, les églises ne cessent de croître et dans les villages, le père Nikanor fait construire ses églises ; mais la fréquentation des églises dans les villages reste minoritaire et cela donne lieu à de nombreux discours.

.

6.5 Les discours sur les difficultés pour s'implanter : le point de vue émique.

Après avoir analysé la perception d'une rupture systémique ou d'une continuité culturelle dans la conversion aux mouvements chrétiens, j'aborderai maintenant le point de vue émique, tel qu'il est donné à travers les discours missionnaires et autochtones. Les discours sur les raisons des échecs d'implantation dans les villages oscillent entre réalité économique (manque de moyen financier) et spirituelle (sorcellerie et chamanisme). Ces discours me permettent

d'argumenter que la rupture implicite ou explicite à la conversion n'est jamais totale. Elle s'appuie au contraire sur la conservation d'une place importante de la culture d'origine du croyant. La rupture systémique perçue dans les églises évangéliques, loin de faire disparaître les croyances nanaïes, renforcent la continuité des représentations chamaniques, avec lesquelles s'arrange le père Nikanor. Entre deux cultures, cette rupture revêt un caractère transformatif et intégratif pour le nouveau croyant dans lequel le chamanisme devient synonyme d'adversité. Dans cette perception, le système de croyance nanaï devient un obstacle à l'implantation missionnaire.

Le manque de moyens matériels est la première cause donnée dans les discours locaux aux difficultés des églises à s'implanter dans les villages. Cette cause matérielle est souvent suivie de la place de la sorcellerie ou du chamanisme, deuxième raison invoquée. Ces interprétations illustrent les différences de perception entre villes et villages, sur le plan financier et rituel.

- *Perception des réalités matérielles dans les échecs d'implantation des églises*

Le principe de la dîme veut que 10% du revenu brut des membres reviennent à l'église, selon la loi juive en vigueur dans la Bible :

> « Mais pour toute dîme de gros et de menu bétail, pour tout ce qui passe sous la verge, le dixième en sera consacré à l'Éternel » Lévitique 27 : 32 [107]

Ce principe est appliqué à la lettre dans les églises évangéliques : certains fidèles mettent en place un prélèvement mensuel sur leur compte en banque pour payer cette dîme. Plusieurs quêtes sont organisées lors des services des églises de *Jésus Christ* et du *Dieu Vivant :* une quête régulière et plusieurs quêtes dont le nombre varie en fonction des projets à organiser. Elles

[107] Ce principe n'est pas stipulé sans raison par les églises de mon enquête mais prend racine dans la Bible. Par souci de clarté, voici les autres passages dans lesquels on retrouve également la description précise de ce principe :
« Toute dîme de la terre, tant des semences de la terre que des fruits des arbres, appartient à l'Éternel; c'est une chose consacrée à l'Éternel » Lévitique 27 : 30 ;
« Tu parleras aux Lévites, et tu leur diras: Lorsque vous recevrez des enfants d'Israël la dîme que je vous donne de leur part comme votre possession, vous en prélèverez une offrande pour l'Éternel, une dîme de la dîme » Nombres 18 : 26
« Et tu mangeras devant l'Éternel, ton Dieu, dans le lieu qu'il choisira pour y faire résider son nom, la dîme de ton blé, de ton moût et de ton huile, et les premiers-nés de ton gros et de ton menu bétail, afin que tu apprennes à craindre toujours l'Éternel, ton Dieu. Peut-être lorsque l'Éternel, ton Dieu, t'aura béni, le chemin sera-t-il trop long pour que tu puisses transporter ta dîme, à cause de ton éloignement du lieu qu'aura choisi l'Éternel, ton Dieu, pour y faire résider son nom. Alors, tu échangeras ta dîme contre de l'argent, tu serreras cet argent dans ta main, et tu iras au lieu que l'Éternel, ton Dieu, aura choisi » Deutéronome 14 : 23-25
« Lorsque la chose fut répandue, les enfants d'Israël donnèrent en abondance les prémices du blé, du moût, de l'huile, du miel, et de tous les produits des champs; ils apportèrent aussi en abondance la dîme de tout » 2 Chroniques 31 : 5.

financeront le salaire de leurs pasteurs et de leurs autres membres salariés. Dans l'église de *Jésus Christ*, ces salariés sont au moins un musicien, la secrétaire de l'église, le pasteur, son gendre (également pasteur). Certains sont payés ponctuellement, comme des traducteurs, des chauffeurs, les adultes en charge de l'école du dimanche. Les informations à ce sujet sont très opaques : je n'ai eu accès à aucune donnée factuelle, mais la construction d'une maison neuve avec eau courante à la périphérie de Khabarovsk du pasteur et du *lead musician* de l'église me conduit à penser que la situation financière des salariés prospère avec l'avancement de leur église. Dans celle du *Dieu Vivant,* au moins onze personnes sont salariées : les pasteurs, le chauffeur, la secrétaire et les leaders des différents groupes (de femmes, des jeunes). Le pasteur australien Mike, en visite dans l'Amour en août 2011, me confiait avoir chez lui une maison, un yacht et avoir pu financer les études universitaires de ses enfants.

Le principe de la dîme dans les églises évangéliques n'est pas appliqué de la même manière d'une église à l'autre. Il peut même être sujet à controverse entre les pasteurs. Le pasteur Sasha, de l'église pentecôtiste *Maison de la Vie* à Nikolaevsk-na-Amure, refuse de prélever un salaire sur la dîme des fidèles. Il dirige une école de langue à Komsomolsk et à Khabarovsk pour vivre et fait don de la dîme à son église. Le lien entre l'éthique protestante et le gain financier a été mis en évidence depuis longtemps (Weber 2012). Il repose sur la manifestation des signes de la prédestination dans la réussite sociale, professionnelle et financière (Weber 2012; Leplay 2005; Luca et Madinier 2016). Cependant, tandis que le regard extérieur contribue à renforcer la notion de secte qui entoure les mouvements évangéliques, la dîme a aussi été analysée en termes de « sacrifice » offert par le fidèle dans une expérience religieuse transformative. Les notions d'autonomisation (*empowerment*) et de réciprocité entrent alors en jeu : le fidèle participe à la prospérité de son église et à la multiplication des phénomènes religieux (Premawardhana 2012).

En ville, il y a plus de travail que dans les villages, et les habitants y sont uniquement payés en argent. Ce principe y est plus facilement applicable que dans les villages. En effet, le chômage et la pauvreté y sont très présents et les salaires ne sont pas aussi élevés. Les Nanaïs vivent aussi encore beaucoup de la pêche, ce qui constitue une ressource directe non monétaire, difficile à prendre en compte pour la dîme.

L'église de *Jésus Christ*, à Khabarovsk, a participé pendant huit ans à un programme financé par une église australienne, appelé « *Church Planting School program*». Ce programme qui avait pour but de former des missionnaires pour aller dans les villages s'est déroulé sous forme de stage en dehors de Khabarovsk, dans un bâtiment loué pour l'occasion pendant plusieurs

jours. Selon le pasteur, 80 églises auraient été créées grâce à ce programme dans la région. Mais après plusieurs années, la majorité de ces églises n'avaient visiblement pas réussi à perdurer. Dans un article au sujet des églises évangéliques dans la région du Primorskye, voisine du *kraj* de Khabarovsk, Fedirko et al. mentionnent un programme similaire dans cette région, organisé par *l'Association du Primorskye des Églises Missionnaires Chrétiennes Évangéliques*, dirigée par Y. Morokhovets (Fedirko, Dudarenok, et Serdiuk 2016, 6879-80). Ce programme s'est tenu durant sept ans pour former cinquante missionnaires et a également établi une École de la Bible en 1995 à Vladivostok, sous la ligue du nord-est des *Églises Chrétiennes Évangéliques*. Cette ligue a elle-même organisé de nombreux cours pour pouvoir envoyer des missionnaires dans la région de l'Amour avec l'aide d'églises étrangères (Fedirko, Dudarenok, et Serdiuk 2016). Il s'agit selon toute vraisemblance du même programme.

L'implantation des églises comme les missions aidées par le *church planting school* est financée par l'église d'origine. Ce financement est censé permettre à la nouvelle implantée de devenir auto-suffisante, ce qui n'est pas possible dans les villages. Ainsi, le manque de moyens est une première raison invoquée pour l'échec des missions. Cependant, je mentionnerai ici le cas du pasteur Yuri à Khabarovsk, qui a commencé son église dans des appartements faute de moyens, avec très peu de membres. Son travail reposait principalement sur le réseau qui lui a permis de trouver un endroit où faire le service et la mission (l'hôpital de Khabarovsk) par exemple. Ainsi, bien que ce manque de moyens soit évident, il n'explique pas à lui seul les échecs.

Outre l'aspect financier, il y a aussi un manque de pasteur pour aller dans les villages. Le manque d'argent et les conditions de vie précaires dans les villages (absences d'eau courante par exemple) ont un effet direct sur sa qualité de vie. À Troitskoïe, un jeune pasteur russe est venu remplacer le pasteur coréen dans l'église évangélique. Son dynamisme avait apparemment fait augmenter le nombre de participants. Toutefois les conditions difficiles l'ont poussé à quitter Troitskoïe pour Khabarovsk. La femme pasteure suivante (russe) a été envoyée à Khabarovsk à l'hôpital pour y être soignée pendant de longs mois. Ainsi, les églises dans les villages sont de courte durée. De nombreux aspects du fonctionnement de l'église reposent sur le travail bénévole des membres en raison du manque de moyens. Les changements fréquents de pasteurs modifient la routine religieuse et conduisent à des longues périodes sans leadeur.

Malgré le soutien de l'église orthodoxe, le père Nikanor, est aussi confronté à ces problèmes. À Najhin, l'église avait été détruite en 1930. En mai 2013, il fut décidé de demander à l'évêché la reconstruction de l'église, avec une pétition signée par 48 villageois (soit moins de 3% de la population du village). En décembre 2013, la permission fut accordée par l'église. Elle sera construite sur une petite colline surplombant l'Amour, appelée le site des Trois Pins par les Nanaïs (Figure 121 & Figure *122*).

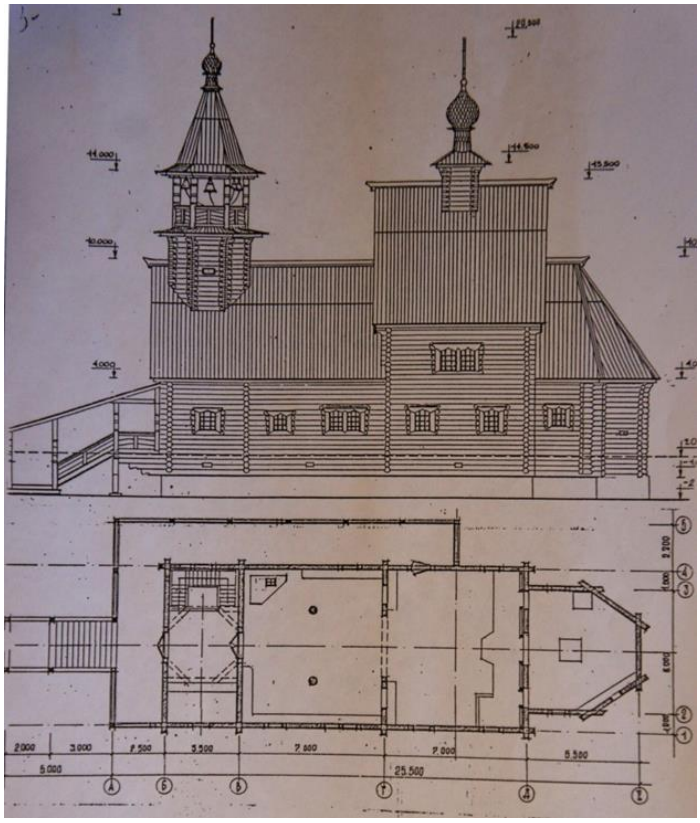


Figure 121: Plans de la future église de Najhin, avril 2014 (Lepešev 2014)

Figure 122: Pèlerinage vers le site des Trois Pins pour la construction de l'église, Najhin, avril 2014 (Lepešev 2014).

Aujourd'hui, cette église n'a toujours pas été construite, car, selon lui « personne n'est prêt à aider la communauté de Najhin » [le père Nikanor]. Le deuxième problème vient aussi du fait qu'il est seul à effectuer des missions dans le *Nanajskij rajon*. Il manque lui aussi de prêtres sur place et espère pouvoir en former à partir de l'église de Majak.

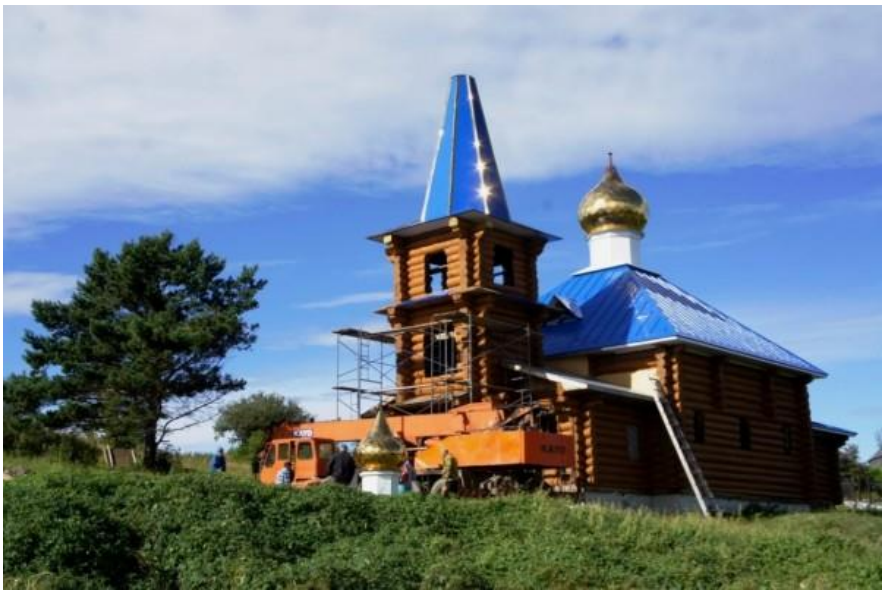


Figure 123: Église de Majak en construction ; avril 2014

À Majak, la première ville du *Nanajskij Rajon*, lorsque l'on vient de Khabarovsk par l'autoroute qui relie cette dernière à Komsomolsk, l'église a été construite en 2015 (Figure 123). C'est un village russe, de 1831 habitants, fondé autour de la construction d'un phare en 1914, au début de la première guerre mondiale (*Nanajskij Rajon: včera, segodnja i zavtra.* 2014). C'est un grand village de passage, car la majorité des bus et automobilistes s'y arrête. Depuis 2011, lors de mon premier terrain, de nombreuses maisons modernes ont été construites. Ce village possède déjà une vieille église orthodoxe, qui a souffert des inondations de 2013, ainsi qu'une communauté orthodoxe plutôt nombreuse. Le père Nikanor voudrait faire de Majak le centre duquel partiraient les missionnaires dans les villages.

La dîme n'est pas prélevée de la même manière dans l'église orthodoxe. Les dons demandés aux fidèles font l'objet d'une médiatisation importante et de petites boîtes pour la quête se trouvent un peu partout, comme par exemple, à l'aéroport de Khabarovsk, dans les gares de Khabarovsk et de Komsomolsk, dans les postes et pharmacies, etc. En outre, les rites et objets religieux sont vendus par les paroisses à prix fixes comme des services proposés. Avant la messe du père Nikanor, une petite quantité d'objets religieux est toujours étalée sur une table à l'entrée du bâtiment (Figure 124).

Figure 124: Vente d'objets religieux avant la messe, Sikachi Alyan, mars 2012 (Lepešev 2012a).

La tarification des rites et objets est devenue une question controversée pour l'église orthodoxe, en particulier depuis que le gouvernement a permis les

dons libres d'impôts dans les années 2000 (Tocheva 2014b). L'église apparaît alors pour certains comme une entreprise à profit au lieu de reposer sur les dons bénévoles des fidèles (Tocheva 2014b, 2). En ce sens, la collecte de la dîme chez les orthodoxes n'est pas si différente de chez les évangéliques si ce n'est qu'elle est introduite différemment auprès des fidèles.

Le manque de moyens humains et financiers est la première cause invoquée sur le terrain pour expliquer les problèmes d'implantation des églises. C'est aussi la raison la plus rationnelle et elle est souvent suivie d'une deuxième cause, la sorcellerie ou le chamanisme. Cette dernière permet de mettre en évidence une dichotomie entre ville et village, sur le plan financier mais également rituel.

- *Perception des réalités spirituelles dans les échecs d'implantation des églises*

L'utilisation de la notion de sorcellerie[108] et du chamanisme pour expliquer les échecs par mes informateurs me semble constituer un point très important, directement lié à la question du contexte religieux dans lequel ces églises viennent s'implanter. En Tchoukotka, V. Vaté a pu montrer de quelle manière la rupture impliquée dans la conversion peut, dans les faits, conduire à une réinterprétation de la transgression : une femme convertie a ainsi commencé à se sentir malade après avoir accompli certaines actions liées à la confection d'un nouveau vêtement, ce qu'elle a interprété comme une faute commise envers Dieu. Le concept de péché est alors entendu comme conduisant à la maladie, amenée également par toute transgression rituelle (Vaté 2009, 43-44).

L'impact du chamanisme n'est également jamais loin dans le discours de mes informateurs. Selon Oksana, de l'église de *Jésus Christ*, un couple de pasteurs russes qui était venu s'installer à Najhin en vue d'implanter une église au début des années 2000 aurait divorcé à cause de l'hostilité des Nanaïs. Le fait que la femme se soit finalement mariée à un Nanaï et que le mari soit « devenu fou » soutient cette idée pour elle. La pasteure Marina raconte qu'une pasteure russe (de son réseau) s'est finalement mariée à un Nanaï à Najhin, est devenue chamaniste et a « disparu » (du réseau de la pasteure Marina). Tout cela constitue alors pour mes informateurs - nanaïs ou non - un univers « mystique » dans lequel la dualité du bien et du mal, de Dieu et de Satan, est en jeu.

Voici ce que dit Oksana, une jeune femme russe de l'église de *Jésus Christ*, sur les villages du *Nanajskij rajon* :

[108] Pour mes informateurs missionnaires, le concept de sorcellerie correspond au chamanisme.

> « Spirituellement, c'est très difficile là-bas. Même quand je vais là-bas ; ici [Khabarovsk] c'est facile. Je peux vivre ici et savoir que Dieu est avec moi; mais quand je vais là-bas, c'est différent. C'est très difficile de prier; je ne suis pas sûre que Dieu soit avec moi. Ici, si quelque chose m'arrive, je commence à prier immédiatement. Mais là-bas, j'oublie juste de prier. Je ne pense pas que je devrais prier. Seulement quand je quitte le village, je pense à Dieu. C'est ce que j'ai noté… souvent… […]
>
> Personne ne sponsorise les missionnaires. Dans le village, il n'y a pas assez d'argent et les églises sont pauvres. Les gens ne donnent pas assez d'argent parce qu'ils n'en ont pas. Peut-être qu'il y a un problème spirituel parce qu'ils ont des dieux et des esprits différents. Ils disent des mots mauvais. Ils peuvent se jeter des sorts. Ils font du chamanisme… peut-être pas très activement aujourd'hui. Ils peuvent prédire le futur, tu sais… la guérison et des choses comme ça… comme par exemple si une fille veut un garçon, elle peut faire de la sorcellerie pour l'avoir. […] » [Oksana, Khabarovsk, septembre 2011].

Dans son discours, le premier thème de l'argent est directement suivi de celui du chamanisme, comme cause des « difficultés » dans les villages.

Son père s'est séparé de sa mère pour se remarier avec une femme oultche. Oksana dit qu'elle n'a pu lui pardonner qu'une fois convertie ; ce n'est qu'à ce moment-là que cette femme oultche a pu tomber enceinte, comme si la colère d'Oksana avait un effet direct sur les difficultés de cette femme à avoir des enfants. Cette femme oultche lui a appris à faire de la divination avec les os de poissons quand elle était enfant.

La pasteure Svetlana, de l'église de *Dieu Vivant*, une femme biélorusse, dit aussi que c'est « bizarre » dans les villages, que les gens ont l'air « contre » les églises évangéliques, que les gens boivent et sont pauvres car il y a beaucoup de mauvais esprits, empruntant ici le concept nanaï d'esprits néfastes, associé pour elle à Satan, comme pour Oksana [informations recueillies en avril 2015 à Komsomolsk].

Comme le soulignent plusieurs auteurs (Robbins 2004b; 2004a; Hefner 1993), l'adaptabilité des mouvements évangéliques aux contextes locaux et la reconnaissance des systèmes de croyance en place sont des traits caractéristiques de ces mouvements. Ainsi une des stratégies de missions des évangélistes est de mettre en compétition Dieu et les esprits chamaniques. C'est aussi ce qui a été fait par certains missionnaires catholiques ou orthodoxes avant la révolution (voir page 356). Pour Oksana, jeune femme russe évangélique originaire du *Nanajskij rajon*, cette mise en concurrence est nécessaire pour convaincre les Nanaïs de la supériorité de son dieu :

« Pour les Nanaïs le monde spirituel est réel. Pour les Russes, les Européens, le monde spirituel n'est pas réel. Nous sommes des matérialistes, nous croyons dans le monde matériel. Mais pour eux c'est réel, ils croient dans leurs esprits. Ils peuvent littéralement ressentir comment ils viennent et ils leur font des choses et ils les guérissent. Et je pense que s'ils deviennent chrétiens et commencent à prier, ce sera très réel pour eux. Dieu commencera à travailler, il les soignera, il fera des miracles parce qu'ils croient réellement, ils croient vraiment dans le spirituel… s'ils croient dans le bon dieu, il travaillera là-bas. Parce qu'ils peuvent ressentir les miracles ; ils ont vu des miracles de guérison, par exemple, quand leur chamane priait pour eux et qu'ils guérissaient. Mais si un chrétien, quelqu'un venait et priait pour eux, et qu'ils étaient soignés, ils le croiraient sûrement. Parce que… mais les missionnaires, les chrétiens devraient pouvoir montrer cette pratique, ces miracles.

Certains disent que les Nanaïs sont un peuple spirituel. Ils croient dans le spirituel et ils vivent d'une manière spirituelle. En Afrique, dans tous les autres pays, nous avons vu les vidéos : Dieu vit en force là-bas. Il y a beaucoup de guérisons… même des guérisons évidentes quand… par exemple, une tumeur disparaît toute seule. Et c'est très fort là-bas parce que les gens sont spirituels. Ils croyaient dans leurs dieux et dans la sorcellerie. La sorcellerie faisait des guérisons pour eux. Mais ensuite, quand ils ont changé leur focus et ont regardé Dieu, avec la même attitude, ils ont eu beaucoup de guérisons, de miracles. Pareil avec les Nanaïs. S'ils croient dans le bon dieu, ils auront beaucoup d'impacts.

Ici, nous sommes des athées… enfin, on n'est pas athée, mais nous sommes matérialistes. Pour nous, le miracle est… dans notre tête, tu sais ? Bien qu'on y croie, on ne croit pas dans le phénomène. Mais pour eux, ils croient à 100%. Pour eux, c'est très réel. Et ils croiront quand ils verront des miracles de la part de la foi chrétienne. Mais ce n'est pas encore arrivé. Aucun missionnaire ne leur a vraiment montré de miracle. » [Oksana, Khabarovsk].

C'est d'ailleurs ce dernier élément, le miracle de la guérison, qui semble fonctionner dans les rares églises qui attirent les Nanaïs dans les villages. Dans une retranscription d'un entretien avec une habituée nanaïe de l'église évangélique de Troitskoïe, qui m'a été fournie par T. Bulgakova, la femme interrogée participait aux séances de guérison organisées par le pasteur coréen. Mais dans ce même entretien, lorsque T. Bulgakova aborde la question des figures d'esprits, les deux femmes, Galina et Ella, sont confrontées au danger lié à ces esprits que l'église évangélique leur demande de rejeter :

«Galina : - (Ils disent que) il faut jeter ces affaires [les figures d'esprits] en général, abandonner. Il [le pasteur] dit que c'est Satan […]

Ella : - Tu ne crois simplement pas, mais moi j'en ai, de ces sortes… j'ai *piuhje* et des *seven* [figures d'esprits]… parce que j'ai peur, jusqu'à maintenant j'ai peur, bien sûr. […]

Galina : - Bien sûr c'est terrible. C'est terrible, je sais. Chez nous… Chez notre grand-mère il reste tout ça [les figures d'esprits], pas chez nous, mais….

Ella : - Alors que je suis encore en vie, aller tout jeter ? J'ai très peur.

Galina : - Il ne faut pas jeter. Ma mère était une chamane. Elle avait tout ça, elle était une grande chamane, ils disent… et dans un incendie tout a brûlé. Tous ceux-là [figures d'esprits] et elle est tombée malade.

Ella : - Elle en est tombée malade ?»

Comme pour la jeune femme nivkhe, Marina, qui a pu éviter d'hériter des esprits chamaniques de sa grand-mère, la question de l'abandon des pratiques chamaniques est centrale à la conversion. Chez les Tchouktches, V. Vaté mentionne également la destruction des figures d'esprits (et objets rituels dans leur ensemble) : il semble que les problèmes que peuvent engendrer les objets rituels négligés s'arrêtent avec leur destruction, illustrant ainsi la discontinuité amenée par les mouvements évangéliques dans les pratiques tchouktches (Vaté 2009, 46).

Selon Oksana, qui n'est pas nanaïe, la question du rejet des pratiques chamaniques est problématique :

« Les Chrétiens doivent être sages quand ils prêchent aux Nanaïs parce que nous ne pouvons pas juste rejeter… juste refuser… leur tradition. Des Chrétiens disent que Jésus est juste au-dessus de leurs dieux. Et ça les aide à croire en Jésus à la fin. Et ensuite, petit à petit, ils se rapprochent de Dieu et ils rejettent leurs idoles. Mais c'est graduel… avec le temps… Aujourd'hui, il y a aussi des Nanaïs modernes. Des jeunes… ils ne croient plus dans leurs dieux nanaïs. Pour eux, c'est plus facile d'aller à l'église. Et maintenant, Sasha [son mari] dit qu'il y a trois églises nanaïes au moins.

Leur culture est liée de près à leur religion. Donc comment peuvent-ils changer leur religion sans changer leur culture ? Et si quelqu'un se repent, vient à Jésus, ils pourraient lui dire : 'Tu es un traître parce que tu as laissé tomber nos traditions, notre culture.' Un croyant, un chrétien, devra laisser tomber beaucoup de traditions et arrêter de les pratiquer totalement parce qu'elles sont spirituelles.» [Oksana, Khabarovsk]

Dans son discours, Oksana identifie clairement le problème auquel sont confrontées les églises dites « nanaïes ». La limite entre ce qui est perçu comme séculaire et ce qui est perçu comme religieux est poreuse chez les Nanaïs et elle pose la question de l'abandon de certaines pratiques qui conduirait à un rejet culturel, plus que religieux. La continuité culturelle que propose l'église orthodoxe dans les missions du père Nikanor permet non seulement d'éviter ce genre de questionnement aux futurs convertis, mais constitue aussi un attrait pour l'église orthodoxe. Pour lui, les pratiques chamaniques nanaïes ne sont pas liées à « Satan », mais « n'ont pas de sens » [le père Nikanor]. La perception d'une rupture systémique y est moins prégnante.

Pour certains Nanaïs, la mise en concurrence du chamanisme et du christianisme était déjà à l'origine des échecs des missions orthodoxes avant la révolution. Dans un des récits de mission à Najhin du père Nikanor sur son *blog*, il raconte pourquoi il y avait si peu de Nanaïs baptisés dans les régions de l'Amour inférieur avant la révolution. Deux histoires lui ont été fournies par des Nanaïs de Najhin et de Sikachi Alyan. À Sikachi Alyan, on raconte que quand les Russes sont venus dans la région, le fils du prêtre orthodoxe de Khabarovsk tomba malade. Quand tous les médecins eurent tenté en vain de le guérir, le prêtre s'adressa à une chamane très puissante. Après avoir guéri son fils, elle demanda au missionnaire de laisser les Nanaïs dans leurs croyances et leur mode de vie. Le récit de Najhin raconte la confrontation entre un chamane puissant et un prêtre orthodoxe. Tandis que le prêtre n'avait aucun pouvoir, le chamane appela ses esprits par la fenêtre ouverte qui attaquèrent le prêtre. Celui-ci, terrorisé, accepta de ne pas venir faire de mission chez les Nanaïs (Lepešev 2012d).

Aujourd'hui encore, le même genre de conflit existe. Un chamane « non ouvert » ne voyait pas d'un œil favorable la construction de l'église à Najhin avant que le père Nikanor n'accepte d'endosser le rôle de spécialiste religieux auprès des Nanaïs à la suite de problèmes dans le cimetière. Une de mes informatrices à Najhin se montre indifférente aux missions du père Nikanor, mais a quand même contribué avec lui à l'élaboration des plans de l'église. Selon elle, cela permettra de contribuer à l'amélioration du village pour plusieurs raisons. L'église sera construite sur un site appelé « les Trois Pins », où les jeunes se réunissent aujourd'hui pour boire.

Une femme a confié au père Nikanor avoir été totalement opposée à l'implantation de l'église à Najhin :

> « Elle a confessé un jour qu'elle et certains de ses amis étaient d'accord pour brûler l'église à Najhin si nous commencions à la construire. Mais ensuite, elle a changé d'avis, quand le

> mari de sa sœur a été sauvé de la mort après une prière pour lui dans une église orthodoxe. Et quand elle a discuté un peu avec des aborigènes[109] convertis et compris que nous ne voulons pas détruire la culture nanaïe et les russifier. » [Le père Nikanor].

Cette femme fait partie d'un groupe de spectacle nanaï et est la fille d'une néo-chamane nanaïe.

Ainsi, les Nanaïs de ces exemples acceptent finalement la présence orthodoxe parce qu'elle pourrait, selon eux, contribuer d'une façon ou d'une autre à la préservation des traditions nanaïes. Ce n'est jamais vraiment stipulé : pour la jeune femme opposée à l'église, il semble que ce soit la guérison du mari de sa sœur ; pour la femme de Najhin, la réhabilitation d'un lieu et de jeunes alcooliques ; pour le chamane « non ouvert », le traitement des morts. La continuité culturelle proposée par le père Nikanor et la réinterprétation qu'il en fait s'accompagne de la perception d'une amélioration des conditions de vie apportée par l'église, sans toutefois véhiculer la notion de rupture systémique. Aucun des Nanaïs de ces exemples n'est membre de l'église orthodoxe. Pourtant, ils accueillent favorablement le travail du missionnaire. Le lien entre la pauvreté, l'alcoolisme et la perception d'une tradition historique se retrouve dans la vision de la présence et des échecs des églises évangéliques dans les villages :

> « En fait, je sais surtout qu'ils [les missionnaires évangéliques] sont par là mais je n'en ai rencontré que très peu. Nous n'avons pas eu de discussion ou… Ils m'ont juste regardé, je les ai regardés : (en riant) « Bonjour » « Bonjour » ! […] Il y a eu une période où beaucoup de Nanaïs, d'Oultches et d'autres peuples sont allés dans les églises pentecôtistes, mais c'est fini maintenant. […] Je pense que c'est parce qu'ils ne ressentaient peut-être pas une forte tradition dans cette confession. Parce qu'ils [les Nanaïs] veulent voir des racines profondes, anciennes et peut-être que les églises pentecôtistes reposent beaucoup sur l'argent des participants et il n'y en a pas [d'argent] dans les villages. […] Et nous [les orthodoxes], nous pouvons boire, mais pas beaucoup. Boire quelque chose tous les jours n'est pas … oui, pas si terrible mais si on devient un alcoolique par contre… » [Le père Nikanor]

Pour Oksana, de l'église de *Jésus Christ,* la rupture impliquée dans la conversion aux mouvements évangéliques pose justement le problème engendré par la création de nouveaux groupes de socialisation :

> « Les jeunes veulent être russes, au lieu d'être nanaï. Ils veulent épouser une fille russe, ils veulent avoir des enfants russes… ensuite, ils reçoivent la foi, seulement pour devenir

[109] Le terme « aborigène » (ru. *aborigen*) est fréquemment utilisé pour parler des populations autochtones de la région, particulièrement par ceux rapprochant ces populations des mouvements mondiaux.

> russes. Tu vois, il y a une autre question, c'est que nous sommes protestants, nous sommes considérés comme les vrais traîtres de notre culture, alors ça devient encore plus compliqué. […] Nous sommes persécutés. Notre église. Par le gouvernement. Peut-être que si les orthodoxes y allaient, dans les villages, ce serait différent. Mais ils n'y vont pas. […] Seuls les protestants essaient. Mais les protestants sont persécutés, tous seuls, de partout ! Mais pour les Nanaïs, dans le village nanaï, ils seront persécutés de deux côtés : par les Russes, parce qu'ils sont orthodoxes, et par les Nanaïs, parce qu'ils sont Nanaïs. Alors ça rend tout ça deux fois plus difficile. » [Oksana, Khabarovsk]

Au contraire de l'église orthodoxe, dans ces nouveaux groupes de socialisation, pour Oksana, les Nanaïs des villages sont isolés et doivent faire face à la double adversité portée par les Russes orthodoxes et les Nanaïs chamanistes. Pour elle, la perception de la rupture est complète : un Nanaï ne peut pas rester nanaï et devenir chrétien. Avec le père Nikanor, au contraire, la perception d'une continuité culturelle semble constituer la base de sa stratégie de mission.

Figure 125: Groupe d'Olesya Hodzher lors d'un spectacle pour un meeting des églises de la région. Khabarovsk, 2011 (source : film de la rencontre fournie par l'église de Jésus Christ).

La perception d'une rupture semble générer une attitude ambigüe, voire incohérente, chez la pasteure nanaïe Hychkina, à Khabarovsk. Une partie des membres de l'église de *l'Appel de la Trompette* a quitté l'église parce qu'ils ne voulaient pas faire des missions auprès des Nanaïs. La pasteure dit que c'est ce qu'elle doit pourtant faire. Elle rajoute que ces gens ont eu tort parce « qu'on s'en fiche » d'où viennent les gens, tout le monde doit être évangélisé. Elle-même « s'en fiche » de la culture nanaïe. Elle dit même qu'elle utilise des chants et costumes nanaïs seulement pendant les conférences ou les rencontres (Figure 125) parce que c'est ce que veulent voir les autres églises.

Cependant, lorsqu'elle parle de ses débuts en tant que pasteure, voici ce qu'elle dit :

> « Je voulais être pasteure, je voulais sauver des gens. Et un jour, dans une prière, Dieu m'a dit : « Va sur la terre de tes pères et prêche pour eux ! » et j'ai entendu parler d'une église dans notre village qui avait disparu parce qu'il n'y avait pas de pasteur. Je pleurais et j'ai dit : « Mon Dieu ! Ce sont mes proches là-bas ! » Je ne voulais pas qu'ils deviennent des ivrognes ! Ils avaient bien commencé à boire, oui ! Et Dieu me dit : « Eh bien, retournes-y et commence une église ! » [Elena H., août 2011]

Dans son discours, on perçoit l'ambivalence créée par la perception d'une rupture implicite à sa conversion à l'église évangélique.

L'interprétation des difficultés rencontrées dans les villages pour implanter les églises s'articule sur deux niveaux : l'un factuel (l'absence de moyens financiers ou de pasteurs) et l'autre évoqué, voire invoqué (le chamanisme). La situation matérielle des églises illustre leur fonctionnement et met en évidence une dichotomie entre villes et villages. C'est une raison matérielle, donnée aux échecs d'implantations, qui est souvent accompagnée de la seconde raison, le chamanisme. Le chamanisme apparaît comme un obstacle aux églises évangéliques. Il devient constitutif de la perception de l'adversité, centrale à l'expérience du croyant. L'impact du chamanisme dans les discours missionnaires illustre la place importante de la culture dans laquelle tentent de s'implanter les églises. Ainsi, la perception d'une rupture systémique, au lieu de faire disparaître les croyances chamanistes, renforcent au contraire les représentations nanaïes entourant les esprits. Paradoxalement, alors que le père Nikanor rejette ces pratiques comme n'ayant « pas de sens », les Nanaïs acceptent et expliquent l'implantation de l'église orthodoxe au moyen de la perception d'une continuité culturelle. L'oscillation entre rupture systémique et continuité culturelle semble déterminante dans l'implantation des églises évangéliques et orthodoxe.

***

L’aspect financier est la première raison invoquée dans les discours pour expliquer les échecs d’implantation des églises dans les villages. Le principe de la dîme s’accompagne de l’idée que la réussite matérielle est un signe du soutien de Dieu. Le manque consécutif de pasteurs dans les villages fait que ces églises sont caractérisées par une faible durée et des pasteurs qui changent souvent. La deuxième raison invoquée, la sorcellerie, fait sens pour les évangéliques alors comme un autre système religieux à contrer pour pouvoir s’implanter. Cela soulève la question du contexte religieux et culturel dans lequel viennent s’implanter les nouveaux mouvements. La stratégie missionnaire de mettre en compétition les esprits chamaniques et Dieu illustre la reconnaissance de la culture d’origine. Ensuite, alors que la guérison semble constituer un attrait pour certains Nanaïs, le rejet des objets rituels chamaniques pose le problème des interdits chamaniques entourant ces objets. La question de l’abandon des pratiques et de l’errance consécutive des esprits est alors à nouveau soulevée. L’abandon des pratiques s’accompagne souvent du sentiment d’abandon de la culture nanaïe. La menace perçue par les non-convertis conduit alors au rejet des missions chrétiennes. Se pose alors la question de l’impact de la culture d’origine sur le travail du missionnaire. En se construisant avec les pratiques nanaïes, comme l’église du père Nikanor, ou contre celles-ci comme le demandent les églises évangéliques, la culture d’origine est un élément prégnant et réel dans l’élaboration des identités des églises locales, à tel point qu’on dit que les esprits chamaniques peuvent détourner des pasteurs russes de leur foi.

Conclusion

L'étude de la conversion aux christianismes met en évidence une autre façon d'appréhender la perception autochtone du « être nanaï » contemporain. Cette perception s'articule également autour de la vision d'une continuité culturelle, portée par l'église orthodoxe, et celle d'une rupture systémique, proposée par les églises évangéliques, qui déterminent les choix des Nanaïs à se convertir.

Les missions chrétiennes dans la région peuvent être étudiées selon deux points de vue : celui du missionnaire et celui des populations à qui s'adressent ces missions. L'analyse des missions catholiques des années 1840 a permis de mettre en évidence des stratégies de missions encore utilisées aujourd'hui, notamment la démonstration de la supériorité du dieu chrétien et l'adoption de symboles locaux. Cette étude a aussi permis d'établir la perception missionnaire de leur travail auprès des populations locales. Celles-ci sont perçues comme des « sauvages » dont le comportement se reflète dans le paysage naturel environnant. En découle la sensation d'une « aventure pionnière » encore présente dans la perception du travail missionnaire aujourd'hui.

Après 1850, la christianisation et la russification de la région sont allées de pair. Après 1918, cette région devient également une terre d'exil forcé ou volontaire pour certains mouvements chrétiens. Les politiques antireligieuses des années soviétiques ont touché l'église orthodoxe, les mouvements évangéliques et les chamanes différemment mais tout aussi durement. Chacun garde encore la trace de ces persécutions. Depuis les années 1990, de nombreuses églises évangéliques se sont implantées dans la région. Les nombreuses missions consécutives à la présence de ces mouvements variés résultent dans un panorama religieux pluriel.

Dans le contexte des missions, l'église orthodoxe et les églises évangéliques se différencient par la perception de leur lien avec les cultures locales. L'église orthodoxe construit ainsi sa légitimité autour de la perception d'une histoire commune russo-nanaïe. Les églises évangéliques, au contraire, de par leur fonctionnement, induisent la perception d'une rupture systémique par la création de nouveaux groupes de socialisation.

Dans les églises évangéliques, l'expression de la rupture systémique prend la forme de deux types de discours. Les récits de conversion sont construits selon des structures narratives normatives centrées autour de la rupture apportée par la rencontre avec Dieu. Selon le même type de modèles narratifs, les témoignages fonctionnent autour de l'identification de l'adversité, symbolisée par la culture d'origine. De son côté, l'église orthodoxe bénéficie de la perception

émique d'une continuité historique, qui présente l'église comme une possibilité de retour à une croyance pré-soviétique russe.

Deux choix émergent alors dans le cadre des conversions. La continuité historique proposée par l'église orthodoxe permet de prendre appui sur les pratiques chamaniques pour s'implanter. La rupture systémique promue par les églises évangéliques permet de rompre avec les croyances chamaniques et leur impact parfois perçu comme néfaste.

En fonction des contextes, ces deux perceptions sont déterminantes dans les réussites ou les échecs d'implantation des églises. Dans les villages, la possibilité d'allier les pratiques chamaniques et orthodoxes semble être acceptée plus facilement. En ville, au contraire, la possibilité de rejoindre de nouveaux groupes de socialisation s'accompagne de la volonté de se débarrasser des croyances chamaniques. Ainsi, dans la continuité des analyses présentées dans les deux premières parties, l'étude de la conversion chez les Nanaïs montre que ce phénomène répond à la perception autochtone du choix de rompre ou non avec des pratiques considérées comme nanaïes.

Comme le montre cette étude, la conversion des populations autochtones aux mouvements évangéliques est un phénomène récent. Comme l'illustrent les récits de conversion de mes informateurs, la plupart de ces conversions datent des années 2000. Les missions dans les villages demeurent des entreprises ponctuelles et peu de mouvements parviennent à y maintenir une église. Pour l'instant, les églises évangéliques de mon enquête ne proposent pas de traitement rituel des morts dans les villages. Prolonger cette étude dans le temps permettrait alors d'observer les réponses évangéliques aux problèmes des âmes et aux traitements des défunts.

Conclusion

Cette étude met en évidence la pluralité des pratiques telles qu'on peut les observer aujourd'hui dans les villages nanaïs. En effet, la disparition des chamanes se fait sentir en même temps que la mise en avant culturelle pensée comme « traditionnelle » adaptée au contexte moderne et que la conversion aux christianismes. Cette pluralité encadre des discours sur la continuité ou la rupture perçue avec une culture chamanique pensée comme « traditionnelle » et essentiellement « nanaïe ». Les pratiques illustrent alors différentes modalités d'expressions « d'identité nanaïe » contemporaine.

Selon les données ethnographiques depuis la seconde moitié du XIX[e] siècle, quatre rites étaient accomplis à la mort d'un individu pour traiter son corps, puis son âme, pour finalement le faire parvenir au monde des morts (Šimkevič 1896; Šternberg 1933; Shirokogorov 1935; Lopatin 1960; Lipskaja Val'rond 1925; Smoljak 1991; Gaer 1991b). Ces rites constituaient le cycle des funérailles nanaïes et étaient marqués par l'intervention d'un « grand » chamane, le « *kasati* chamane »[110], seul capable d'atteindre le monde des morts et d'en revenir. Là-bas, l'âme du défunt contribuait au maintien et au renouvellement du clan. Un contrat unissait les vivants et les morts : les enjeux en étaient l'échange d'âmes et de gibier. Ces rites coûteux faisaient partie des grands rites publics nanaïs et contribuaient à la démonstration de richesses des familles.

Depuis les années 1970, tous les rites de ce cycle ne sont plus effectués et les funérailles nanaïes se sont diversifiées. En l'absence de chamane, l'enjeu principal devient d'empêcher l'âme du défunt de rester parmi les vivants. Les transformations des funérailles prennent des formes différentes localement, souvent éloignées des descriptions anciennes des rites funéraires. Malgré la disparité apparente des descriptions, l'analyse de ces changements faite dans le premier chapitre montre que les représentations de l'âme et de son traitement ont peu changé. Ainsi, ces adaptations funéraires mettent en évidence les besoins contemporains du traitement des âmes : amadouer le défunt, lui procurer une vie posthume confortable et s'assurer qu'il ne revienne pas. Pour y parvenir, le rite a été transformé localement et l'enterrement au cimetière a pris de l'importance. Le retour au cimetière, proscrit auparavant, permet de fixer l'âme dans ce lieu, séparé de ses proches. Les rites sont ainsi transformés afin de permettre aux Nanaïs de traiter leurs défunts.

Cependant, les conséquences de la disparition des chamanes et de l'abandon du cycle des funérailles sont aussi perçues dans les discours sur les esprits chamaniques et les âmes qui

[110] Littéralement « le chamane du *kaza* », nom du rite final du cycle des funérailles nanaï.

restent hanter les vivants faute de traitement perçu comme adéquat. Dans ces discours, l'individu fait face à des esprits néfastes, gloutons, qui le poussent à adopter des comportements dangereux. Ces perceptions illustrent les limites des adaptations des funérailles nanaïes et encadrent un discours centré autour de la sensation d'une « perte » de culture. La disparition des chamanes et des grands rites publics n'a pas entrainé celle des esprits chamaniques et des âmes des morts. Dans le chamanisme nanaï, la relation entre esprits et humains est marquée par un système d'échange dans lequel les humains doivent respecter un certain nombre d'obligations. La sensation de subir la volonté des esprits y est constitutive. Dans les données depuis les années 1980, sans chamane, les esprits chamaniques en quête de chamane et les âmes des morts qui n'ont pas réussi à quitter les vivants, continuent à errer et on leur attribue désormais toutes sortes de maux, notamment le suicide et l'alcoolisme. Dans ces discours, analysés dans le deuxième chapitre, la présence des esprits et des âmes devient alors l'expression autochtone des conséquences de la disparition des chamanes.

Les limites des transformations apportées aux funérailles nanaïes sont alors visibles dans la place des esprits chamaniques et des âmes errantes aujourd'hui. La première partie de cette thèse analyse la question de la gestion des âmes sous ses deux aspects : les transformations locales et leurs limites. L'étude des transformations rituelles illustre la continuité des représentations liées aux âmes et à leur traitement. Au contraire, celle des discours locaux tend alors à souligner le sentiment de rupture avec une culture pensée comme « traditionnelle ».

Cette dualité se retrouve également dans l'étude de la place de la broderie et de la brodeuse chez les Nanaïs. Cette pratique est liée de près à la pratique domestique féminine de protection contre les esprits. Les broderies permettent de former une armure pour empêcher l'action des esprits sur les proches de la brodeuse. La protection offerte par les broderies se reflète dans les rites de mariage, lorsque la jeune mariée revêt un bouclier d'écailles, brodé par sa famille. L'analyse de l'utilisation des motifs aujourd'hui, faite dans le troisième chapitre, illustre la continuité des représentations entourant la pratique de protections féminines. Ceux-ci relèvent d'un registre varié, souvent fabriqué au gré des interactions culturelles.

L'étude de la broderie est également liée à celle de la place de la brodeuse chez les Nanaïs. Cette dernière est désormais considérée comme une porteuse d'anciennes « traditions » nanaïes. Les brodeuses sont responsables de la transmission de connaissances artistiques et techniques, grâce à leurs savoir-faire et leur héritage familial. Ce processus s'inscrit alors dans la perception de la « sauvegarde » de pratiques considérées comme chamaniques. Une triple reconnaissance est sous-jacente à la pratique des brodeuses nanaïes : entre les brodeuses elles-mêmes, par les

Nanaïs, et par les Autres (les Russes et les étrangers). L'analyse de ce processus, faite dans le quatrième chapitre, fait apparaître une définition de cette « culture » associée à des éléments visuels iconographiques. Les transformations de la pratique de la broderie traduisent à leur tour des processus d'appropriation autochtone de la notion de « sauvegarde » et de « tradition ». Ces notions permettent de créer un caractère « ethnique » visible en lien avec les politiques culturelles en vigueur. Cette nouvelle forme d'activité génère elle-même des revenus financiers et des nouveaux réseaux de transmission, entre professeurs et élèves et d'échanges de matières premières.

Dans la partie II, l'analyse de la broderie et la brodeuse montrent une réappropriation autochtone du contexte actuel, dans lequel les notions de « sauvegarde », « ethnicité » et « traditions » sont centrales. Leur définition est complexe et changeante en fonction des cultures dans lesquelles elles s'inscrivent. On assiste alors à la continuité des représentations chamaniques mais aussi à une forme d'expression autochtone du contexte de mise en avant des cultures. Apparaît alors la même dynamique duelle évoquée précédemment oscillant entre continuité et rupture, qui sous-tend la pratique de la broderie chez les Nanaïs.

La conversion aux christianismes s'inscrit également dans une dynamique duelle entre continuité et rupture. Depuis les années 1990, de nombreuses missions de protestants évangéliques sont effectuées dans la région de l'Amour. Depuis la fin des années 2000, l'église orthodoxe a également entrepris de nouvelles missions dans la région. L'étude de ces différents mouvements chrétiens montre que la conversion semble s'effectuer selon deux choix : la nouvelle possibilité, d'un point de vue émique, de rompre avec leur culture d'origine (le « Nanaï » devient « chrétien »), ou au contraire de la maintenir en bénéficiant de la protection supplémentaire du dieu chrétien (conversion dans l'église orthodoxe). Ces choix, mis en évidence dans le cinquième chapitre, oscillent entre la continuité historique et culturelle, proposé par l'église orthodoxe et la rupture systémique apportée par les mouvements évangéliques.

Selon les contextes, la perception d'une continuité historique ou au contraire d'une rupture systémique semble déterminante dans les succès ou les échecs des implantations missionnaires. Pour les Nanaïs, la question de la conversion, analysée dans le sixième chapitre, s'accompagne alors de la perception du rejet ou non des pratiques chamaniques.

Ainsi, la partie III montre que le choix de la conversion se fait tantôt en conséquence de la sensation d'une « perte » de culture pensée comme « traditionnelle », tantôt en lien avec la

volonté de préserver une culture pensée comme telle répondant à de nombreuses adaptations contemporaines.

L'étude de ces pratiques plurielles a permis de dégager trois axes :

- La continuité des représentations chamaniques s'accompagne d'un discours paradoxal sur la « perte » d'une culture pensée comme « traditionnelle ». Cette vision ambivalente est perçue au travers de la place des esprits et des âmes, aussi bien dans les transformations des funérailles, que dans les protections brodées, que dans les obstacles à la conversion.

- L'identification de pratiques considérées comme « traditionnelles » s'accompagne de la sélection des pratiques culturelles et contribue à la définition changeante de ce qu'est « être nanaï » aujourd'hui (pour les Nanaïs et pour les non-Nanaïs). La « culture » nanaïe est alors souvent associée aux représentations chamaniques dans les rites (traitement des morts), dans les savoir-faire (broderie) et dans les symboles (réinterprétations des motifs en termes chrétiens).

- La transformation des pratiques chamaniques et l'adoption de nouvelles pratiques illustrent un positionnement émique changeant par rapport à la volonté de rupture avec les représentations chamaniques.

Les trois ensembles de pratiques analysés dans cette thèse ont alors permis de montrer différentes modalités d'expressions de « l'identité » nanaïe contemporaine, oscillant entre la perception de continuités ou de ruptures par rapport à une culture dite « traditionnelle ».

L'idée de rites dits « traditionnels » repose sur la représentation de pratiques anciennes, ancrées dans un passé pré-russe immuable, dans lequel la gestion des âmes n'aurait pas ou peu changé. Or, l'analyse des funérailles tout comme celle de la broderie a mis en évidence un remaniement constant des pratiques dans le temps et dans l'espace, qui s'est fait au gré des contacts historiques. Ainsi note-t-on dès la fin du XIX^{e} siècle des changements notables d'un village à l'autre à la même période ou encore l'adoption grandissante de pratiques orthodoxes ou russes alors que la présence de ces derniers s'intensifie au fil du temps. On verra aussi l'utilisation des tissus en coton et de couteaux prendre de l'ampleur ainsi que l'apparition de points de broderie occidentaux. Au lieu de souligner leur fixité, cette analyse montre alors que les pratiques nanaïes sont ancrées dans le changement et l'adaptation à de nouveaux contextes, ne serait-ce que pour garantir leur efficacité. Ainsi, la perception de l'existence de pratiques dites traditionnelles ne fait que renforcer le caractère « inventé » (Hobsbawm 1983a) d'une

« tradition nanaïe ». C'est ainsi que l'église orthodoxe, à priori exogène, devient une « tradition » historique alternative au chamanisme, acceptable pour les Nanaïs.

Cependant, la perception émique de cette tradition n'en est pas moins réelle et repose sur celle d'une « identité » typiquement nanaïe, basée sur le lien inéluctable entre populations autochtones et chamanisme. Construite sur la catégorisation des populations en vertu de la langue, puis sur l'étude de ces populations en vertu de leurs pratiques, cette « création » d'identité illustre le caractère relatif et mouvant de toute forme d'identité. Dans l'analyse des processus entourant les formes d'expression d'identité, la perception de ruptures ou de continuités par rapport à la « tradition » nanaïe devient centrale et détermine la relation avec le contexte religieux contemporain. Ainsi, la présence des églises chrétiennes, orthodoxes ou protestantes, reposent justement sur la relation qui s'instaure entre le (potentiel) converti, le missionnaire et la perception de l'identité nanaïe. Tandis que cette relation oscille entre la continuité et la rupture, la conversion fait finalement partie du processus qui sert à renforcer l'expression de cette identité.

La perception d'une tradition qui se perd donne alors lieu à des discours qui traduisent finalement la sensation de la disparition de l'identité nanaïe qui se fait conjointement avec celle des chamanes. Il n'y a plus de chamanes nanaïs dits traditionnels depuis la fin des années 1990 et les quelques néo-chamanes nanaïs présents dans la région peinent à s'implanter dans les villages. Ainsi, aujourd'hui les Nanaïs sans chamane n'en sont pas moins Nanaïs et continuent d'exister, mettant en échec les discours passéistes sur les populations autochtones vouées à l'assimilation ou à l'extinction. Comme le souligne R. Hamayon à juste titre, « toute société, si transformée soit-elle, doit, pour continuer d'exister, garder quelque chose d'elle-même qui lui serve à formuler sa singularité et permettre à ses membres de se reconnaître en elle » (Hamayon 1990, 21). Il semble alors que la broderie permette de formuler cette « singularité » et même d'élaborer une nouvelle expression d'identité nanaïe, basée cette fois-ci sur le lien entre populations autochtones et production de culture matérielle. Tout en renforçant le caractère changeant du processus, celui-ci repose sur l'identification de « traditions » qui mettent en conflit différentes pratiques afin d'identifier une culture « authentique » qui sera la vitrine de cette identité visible. Mais la perception d'une pratique « ancienne » et « héritée » permet d'inscrire cette nouvelle identité dans un passé chamaniste immuable qui sera littéralement fixé comme témoin de l'existence de populations au bord de l'extinction dans les musées. La notion de sauvegarde est alors assimilée à celle de l'identité nanaïe qui se (re)crée conjointement avec la culture matérielle.

On comprendra alors que la (re)création d'identité nanaïe est un processus pluriel et changeant qui traduit la perception des ruptures et des continuités apportées par l'histoire contemporaine de la région.

Cette étude a permis d'illustrer les changements de la société nanaïe contemporaine. Tandis que les discours locaux tendent à souligner la « perte » de connaissances pensées comme traditionnelles, la volonté de « sauvegarde » de cette culture prend des formes variées et encourage le dynamisme de plusieurs acteurs locaux. C'est le cas des artistes, brodeuses, conteurs, chanteurs, danseurs. Les formes que prennent leurs contributions sur la « scène » des cultures autochtones sont variées mais illustrent la perception de l'identité nanaïe pensée comme traditionnelle. Cette étude devrait alors se poursuivre en incluant l'analyse des autres formes de mises en avant contemporaines, notamment celle des *ensembles* de danse et des contes. Comme l'a montré l'utilisation moderne du mythe des Trois Soleils ou du personnage du dragon, les contes agissent également comme témoins de l'histoire contemporaine de la région. Ainsi, en plus d'être utilisés dans des contextes modernes de « sauvegarde » des cultures, ils illustrent par exemple l'influence grandissante du symbolisme chrétien. Il conviendrait alors de s'intéresser de façon plus poussée aux processus de création de patrimoine chez les Nanaïs.

Dans la continuité de cette question, l'analyse de ces mêmes processus devrait être poursuivie chez les Hezhe, où la production de culture matérielle diffère tant de celle des Nanaïs. Dans cette population extrêmement sinisée, la persistance des représentations chamaniques devrait être analysée en fonction du contexte socio-culturel chinois. La comparaison entre les Nanaïs et les Hezhe prendrait alors tout son sens pour cette population à cheval sur deux États aux histoires et politiques différentes.

Bibliographie

« 2010 Population Census ». s. d. National Bureau of Statistics of China [En Ligne]. Consulté le 23 avril 2013. http://www.stats.gov.cn/english/statisticaldata/censusdata/.

Agadjanian, A. 2000. « Pluralisme religieux et identité nationale en Russie. » *International Journal on Multicultural Societies* 2 (Religious Diversity in the Russian Federation 2): 125-51.

Allan, S. 1981. « Sons of Suns: Myth and Totemism in Early China. » *Bulletin of the school of Oriental and African studies.* 44 (2): 290-326.

Alvarsson, J. A. 2003. « A Few Notes on Conversion to Pentecostalism Especially among Ethnic Minority Groups ». In *Religions in Transition: Mobility, Merging and Globalization in the Emergence of Religious Adhesions*, University of Uppsala, 33-64. Uppsala: Alvarsson & Segato.

Anderson, A. 2010. « The Fruits of Pentecostal Globalization: Current Trends and Challenges. » In *Pentecostalism and Globalization: The Impact of Globalization on Pentecostal Theology and Ministry.*, Wipf and Stock publishers., 50-69. Canada: S. M. Studebaker.

Anderson, D. 2002. « Social'nye aspekty alkogolizma v Sibiri. » In *Sel'dskoe zdravoohranenie u maločislennyh narodov severa Kanady i Rossii*, NGU, 3: zdorov'e i zdravoohranenie:121-25. Novosibirsk: Ju. V. Popkov & D. Dž. Anderson.

Andreescu, A. 2007. « The Construction of Orthodox Churches in Post-Communist Romania. » *Europe-Asia Studies* 59 (3): 451-80.

Arel, D. 2009. « Recensement et légitimité nationale en Russie et dans la zone postsoviétique. » *Critique Internationale* 45 (avril): 19-36.

Arnaud, G. 1925. « La politique de l'Union Soviétique en Extrême-Orient. » *Annales de Géographie* 34 (190): 376-79.

Atkinson, T. W. 2001. *Travels in the Regions of the Upper and Lower Amoor [Sic] and the Russian Acquisitions of the Confines of India and China with Adventures Among the Moutain Kirghis; and the Mandjours, Manyargs, Toungouz, Touzemtz, Goldi, and Gelyaks: The Hunting and Pastoral Tribes.* Bhavana Books and Prints. New Delhi.

Aubrée, M. 2003. « La "Force du Saint Esprit" au service de la mondialisation. » *Revue Tiers Monde* 1 (173): 65-80.

Avrorin, V.A. 1986. *Materialy po nanajskomu jazyku i fol'kloru*. Nauka. Leningrad.

Bacon, E. E. 1980. *Central Asians Under Russian Rule: A Study in Cultural Change.* Cornell University Press. USA.

Balfet, H. 1991. « Des chaînes opératoires, pour quoi faire? » In *Observer l'action technique : Des chaînes opératoires, pour quoi faire?*, Éditions du CNRS, 11-20. Paris: H. Balfet.

Balzer, M. M. 1999. *The Tenacity of Ethnicity: A Siberian Saga in Global Perspective.* Princeton University Press. Princeton, New Jersey.

Baptandier, B. 2001. « En guise d'introduction: Chine et anthropologie ». *Ateliers* Chiner en Chine (24): 9-27.

Barker, E. 1995. « The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking! » *Journal for the Scientific Study of Religion* 34 (3): 287-310.

Barthes, R. 1980. *La chambre claire: notes sur la photographie.* Gallimard Seuil. Cahiers du cinéma. Paris.

Bat'janova, E. P. 2004. « Anna Vasil'evna Smoljak ». *Etnografičeskoe obozrenie*, 165-69.

Beffa, M. L., et L Delaby. 1997. « Le chamane et la femme aimée d'un ours ». *Bataclan chamanique raisonné I, Études mongoles et sibériennes*, nº 28: 165-91.

———. 1998. « Écailles de dragons et têtes d'ours chez les Nivkhs ». *Bataclan chamanique raisonné II, Études mongoles et sibériennes*, nº 29: 135-77.

Beldi, N. Ju. 2002. « Nanajskaja šamanka Gara Gejker ». *Zapiski grodekovskogo muzeja, vypusk 3*, 85-92.
Bel'dy, N. 2006. « Derevo- molčalivyj dvojnik čeloveka ». *Slovesnica iskusstv* Dal'nij Vostok v prostranstve mifa i legendy (18): 50-52.
Ben Barka, M. 2004. « La droite chrétienne ou l'itinéraire politique des évangéliques américains. » *Matériaux pour l'histoire de notre temps* Religion, société et politique aux Etats-Unis (75): 57-64.
Benjamin, C. 2006. *Lords of Grass and Thunder*. Penguin.
Berelowitch, W. 1981. « Les débuts du droit de la famille en RSFSR : Pourquoi et comment ? » *Cahiers du monde russe et soviétique* 22 (4): 351-74.
Bergère, M-C. 1979. « L'influence du modèle soviétique sur la politique des minorités nationales en Chine ». *Revue française des sciences politiques* 29 (3): 402-25.
Berneux, M. 1852. *Lettre de M. Berneux, Provicaire apostolique de la Mandchourie, à Messieurs les Membres des Conseils centraux de la Propagation de la Foi, à Lyon et à Paris.* Éditeur des Annales. Vol. 24. Annales de la propagation de la foi : recueil périodique des lettres des évêques et des missionnaires des missions des deux mondes, et de tous les documents relatifs aux missions et à l'Association de la propagation de la foi. 1834-1974. Lyon.
Billé, F. 2012. « On Ideas of the Border in the Russian and Chinese Social Imaginaries ». In *Frontier Encounters: Knowledge and Practice at the Russian, Chinese and Mongolian Border*, Open Book Publishers, 19-32. Cambridge: Billé F., Delaplace G. & Humphrey C.
Binns, J. 2003. *An Introduction to the Christian Orthodox Churches*. Cambridge University Press. Cambridge.
Blanchier, R. 2015. « Danser les ethnies et la nation mongoles. Réflexions sur le rôle politique de la danse en Mongolie. » *Recherches en danse [en ligne]* 4. https://journals.openedition.org/danse/1074. Consulté le 13 avril 2016.
Blanes, R. L. 2006. « The Atheist Anthropologist: Believers and Non Believers in Anthropological Fieldwork ». In *Social Anthropology*, Cambridge University Press, 14:223-34.
Blumenfield, T., et H. Silverman. 2013. « Introduction ». In *Cultural Heritage Politics in China*, Springer Science & Business Media, 3-22. New York: Blumenfield T. & Silverman H.
Bobak, M., M. McKee, R. Rose, et M. Marmot. 1999. « Alcohol Consumption in a National Sample of the Russian Population ». *Addiction* 94 (6): 857-66.
Bodin, J. 1990. *La coutume*. De Boeck Supérieur. Vol. 4. Recueils de la société Jean Bodin. Paris.
Bodolec, C. 2014. « Être une grande nation culturelle: Les enjeux du patrimoine culturel immatériel pour la Chine ». *TSANTSA* 19 (octobre): 19-30.
Bogojavlenskij, D. D. 2008. « Narody Severa rossii: demografičeskij profil' na rubeže vekov ». présenté à Vlijanie global'nyh klimatičeckih izmennij na zdorov'e naselenija rossiiskoj Artiki, Moscou.
Bortolotto, C. 2012. « Nouveaux acteurs du patrimoine, nouvelles postures anthropologiques: à propos de Ethnologues et passeurs de mémoires ». *Civilisations* 61 (1): 139-46.
Bourdeaux, M. 1968. *Religious Ferment in Russia: Protestant Opposition to Soviet Religious Policy*. Macmillan & co. Edinburgh.
Bousquet, M-P. 2005. « La production d'un réseau de sur-parenté: histoire de l'alcool et désintoxication chez les Algonquins. » *Drogues, santé et société.* 4 (1): 129-73.
———. 2007. « Catholicisme, pentecôtisme ou spiritualité traditionnelle? Les choix religieux contemporains chez les Algonquins du Québec. » In *Les systèmes religieux amérindiens*

et inuit: perspectives historiques et contemporaines, In Situ & l'Harmattan, 155-66. Québec & Paris: C. Gélinas & G. Teasdale.

———. 2008. « A Question of Emotions and a Matter of Respect: Interpreting Conversion to Catholicism Among Quebec Algonquins. » In *Papers of the 39th Algonquin Conference.*, University of Western Ontario, 52-71. London: K.S. Hele & R. Darnell.

Bousquet, M-P., et A. Morissette. 2009. « De la bière, du fort ou du vin: peut-on boire sans ivresse chez les Amérindiens? » *Drogues, santé et société.* 8 (1): 123-63.

Boyer, V. 2002. « Quilombolas et évangéliques: une incompatibilité identitaire? Réflexions à partir d'une étude de cas en Amazonie brésilienne. » *Journal de la société des américanistes* 88: 159-78.

Bril, B. 1991. « Les gestes de percussion: analyse d'un mouvement technique. » In *Savoir faire et pouvoir transmettre*, Maison des Sciences de l'Homme, 61-80. Paris: D. Chevallier.

Brodjanskij, D.L., et G.D. Pavlišin. 2012. *Etnografija na fone dal'nevostočnoj arheologii, iz duhovnogo nasledstva naslenikov drevnego, Kondona*. Dal'nevostočnogo federal'nogo universiteta. Vladivostok.

Broz, L. 2015. « Four Funerals and a wedding: Suicide, Sacrifice, and (non) Human Agency in a Siberian Village ». In *Suicide and Agency: Anthropological Perspectives on Self-Destruction, Personhood and Power*, Ashgate, 85-104. United Kingdom: Broz L. & Münster D.

Brubaker, R., et F. Cooper. 2000. « Beyond "Identity". » *Theory and Society*, n° 29: 1-47.

Buckser, A, et S.D. Glazier. 2003. « Preface ». In *The Anthropology of Religious Conversion*, M.D.: Rowman and Littlefield, xi-xviii. Lanham: Buckser & Glazier.

Bulgakova, T. 1983. « K voprosu o tipologičeskom edinstve nanajskogo muzykal'nogo fol'klora. » In *Tradicii i sovremennost' v kul'ture narodov Dal'nego Vostoka.*, Dal'nevostochnogo nauchnogo centra AN SSSR, 103-10. Vladivostok: L. U. Rusova.

———. 1996. « Captive d'une sœur défunte (matériaux sur le chamanisme nanaï) ». *Variations chamaniques I, Études mongoles et sibériennes*, n° 25: 17-97.

———. 2002. « La vengeance clanique dans les contes épiques nanaïs ; essai d'interprétation à partir de conceptions chamaniques ». *Études mongoles et sibériennes*, n° 32: 162-72.

———. 2003. « Nanaï Shamans under Double Oppression. Was the Persecution by Soviet Power Stronger than the Power of Shamanistic Spirits? » *Proethnologia*, n° 15: 131-58.

———. 2008. « Revival of Christianism and Shamanism among the Indigenous Peoples of Siberia ». *Varietes Sinologiques*, n° 96 (mai): 145-62.

———. 2013. *Nanai Shamanic Culture in Indigenous Discourse*. SEC publications. Germany.

———. 2015. « Contest in Nanai Shamanic Tales ». *Estonian Literary Museum* 9 (1): 61-79.

———. 2018. « Alcohol as a Unifying Force in the Shamanistic Community: Nanai Case Study ». *Journal of Ethnology and Folkloristics* 12 (2): 65-77.

Cadiot, J. 2000. « Organiser la diversité: la fixation des catégories nationales dans l'Empire de Russie et en URSS (1897-1939). » *Revue d'études comparatives Est-Ouest* 31 (3): 127-49.

Cao, H., et O. Dehoorne. 2009. « Les groupes minoritaires en Chine: distribution spatiale et défis d'intégration. » *Espace populations sociétés: les populations de la Chine [en ligne]* 2009 (3). https://journals.openedition.org/eps/4417. Consulté le 25 juillet 2018.

« Cerkov' Boga Živogo ». s. d. Consulté le 11 décembre 2015. http://vostok.church/.

« Cerkov' Iisusa Hrista ». s. d. Consulté le 20 juin 2017. http://churchjc.com/.

Černolutskaya, E. N. 1999. « Pasportizacia dal'nevostočnogo naselenija (1933-1934). » *Revue d'études slaves* 71 (1): 17-33.

Cevoli, D., et A. Dalles. 2015. « Magies de l'Amour. » In *Esthétiques de l'Amour, Sibérie Extrême-Orientale. Catalogue d'Exposition.*, Flammarion et Musée du Quai Branly, 76-87. Paris.

Charuty, G. 1999. « La “boîte aux ancêtres”: photographie et science de l’invisible. » *Terrain: anthropologie et sciences humaines* 33 (septembre): 1-24.
Chemanovski, I., E. Toulouze, et C. Le Roux. 2015. *Irinarkh Chemanovski, Journal de Sibérie (1903-1911): regard d’un missionnaire sur les peuples de Sibérie au début du XXe siècle.* Éditions des Syrtes. Genève.
Chevallier, D., et I. Chiva. 1991. « L’introuvable objet de la transmission ». In *Savoir faire et pouvoir transmettre*, Maison des Sciences de l’Homme, 1-11. Paris: D. Chevallier.
Csordas, T. 1990. « Embodiment as a Paradigm for Anthropology ». *Ethos* 18 (1): 5-47.
———. 1994. « Introduction: the Body as Representation and Being-in-the-World ». In *Embodiment and Experience: the Existential Ground of Culture and Self,* Cambridge University Press, 1-24. Cambridge: Csordas, T.
Cusack, C. M. 1996. « Towards a General Theory of Conversion. » In *Religious Change, Conversion and Culture*, Sydney Studies, 1-22. Sydney Studies in Society and Culture 12. Australia: Lynette Olson.
Dahpon, D. H. 2008. « The Men Who Would Not Be Amban and the One Who Would: Four Frontline Officials and Qing Tibet Policy, 1905-1911 ». *Modern China* 34 (2): 201-48.
Dalles, A. 2010. « La mort et les rites du cycle funéraire chez les Nanaïs de l’Extrême-Orient de la Sibérie. » Mémoire de Master 2, Paris: École Pratique des Hautes Études.
———. 2015. « Transformations de l’utilisation rituelle de la vodka, chez les Nanaïs du Bassin de l’Amour, Sibérie Extrême-Orientale. » In *L’alcool des maîtres rituels et des ethnographes. (Dé)mesures des conduites d’alcoolisation rituelle*, 12. Toulouse: AFEA.
———. 2017. « Transformation de la consommation d’alcool chez les Nanaïs du Bassin de l’Amour ». *Civilisations* 66: 77-90.
Damiens, C. 2017. « Fabriquer les peuples du Nord dans les films soviétiques: acteurs, pratiques et représentations. Arts et histoire de l’art. » Thèse, Université Sorbonne Paris Cité.
David, B. 2007. « Tourisme et politique: la sacralisation touristique de la nation en Chine ». *Hérodote* 2 (125): 143-56.
De la Brunière, Mgr. 1848. *Lettre de Mgr de la Brunière, coadjuteur-élu du vicaire apostolique de Léao-Tong, à MM. les Directeurs du Séminaire des Missions Étrangères.* Éditeur des Annales. Vol. 20. Annales de la propagation de la foi : recueil périodique des lettres des évêques et des missionnaires des missions des deux mondes, et de tous les documents relatifs aux missions et à l’Association de la propagation de la foi. 1834-1974. Lyon.
Delaby, L. 1976. *Chamanes Toungouses*. Etudes Mongoles et Sibériennes.
———. 1988. « Routes et chemins d’esprits chez les Toungouses ». *L’ethnographie, voyages chamaniques* 1: 189-96.
———. 1997. « Figurations sibériennes d’oiseaux à usage religieux ». *Bataclan chamanique raisonné I, Études mongoles et sibériennes*, n° 28: 55-101.
———. 1998a. « Aperçu sur le chamanisme des Toungouses aux XVII-XVIIIe siècles en Sibérie ». *Études mongoles et sibériennes*, n° 29: 91-96.
———. 1998b. « Pas de chapeau à queues pour la chamanesse ; aperçu sur le rôle du clan dans le chamanisme golde ». *Études mongoles et sibériennes*, n° 29: 61-79.
Delaplace, G. 2006. « The Place of the Dead: Power, Subjectivity and Funerary Topography in North-Western Mongolia. » In *States of Mind: Power, Places and the Subject in Inner Asia*, Bellingham, 47-62. Western Washington University: Sneath D.
———. 2008. *L’invention des morts : sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*. Centre d’Études Mongoles et Sibériennes. Nord Asie 1. Paris.
———. 2011. « Enterrer, submerger, oublier: invention et subversion du souvenir des morts en Mongolie ». *Raisons politiques* 41 (janvier): 87-103.

———. 2013. « What the Invisible Looks Like: Ghosts, Perceptual Faith, and Mongolian Regimes of Communication ». In *The Social Life of Spirits*, University of Chicago Press, 52-68. Chicago and London: R. Blanes & D. E. Santo.
———. 2014. « Retoucher les morts: les usages magiques de la photographie en Mongolie ». *Terrains: les morts utiles* 62: 138-51.
Diatchkova, G. 2001. « Indigenous Peoples of Russia and Political History. » *The Canadian Journal of Native Studies* XXI (2): 217-33.
Digor, R. B. 2010. *Nazad- po reke Pamjati, vpejod- v Pomoke vremeni*. Habarovskogo knižnoe izdatel'stvo « kovčeg ». Khabarovsk.
Diószegi, G. 1998. « The Three-Grade Amulets among the Nanaï ». In *Shamanism: Selected Writings of Vilmos Dioszegi*, Akadémiai Kiado, 179-98. Budapest: M. Hoppal.
Doignon, J. 1976. « Tobie et le poisson dans la littérature et l'iconographie occidentales (IIP-Ve siècle) Du symbolisme funéraire à une exégèse christique. » *Revue de l'histoire des religions* 190 (2): 113-26.
Doronin, D. Ju. 2014. « Posmertnaja žizn' šamana: transformacija mifologičeskih predstavlenij ob aktivnosti mertvyh u tjurkskih narodov Altaja ». In *Demonologija kak semiotičeskaja sistema. Tezisy dokladov Tret'ej naučnoj konferencii* ., RGGU, 32-38. Moskva: Antonov D. I. & Xristoforova O. B.
Drège, J.-P. 2008. « L'inscription des hauts faits de Yu le Grand. » In *Approches critiques de la mythologie chinoise*, Presses de l'Université de Montréal, 123-58. Montréal: C. Le Blanc & R. Mathieu.
Dubleumortier, N. 1997. *Glossolalie: Discours de la croyance dans un culte pentecôtiste.* L'Harmattan. France.
Dudeck, S. 2015. « "Do You Respect Me?" Drinking as a Social Catalyst in the Reindeer Herding Communities of European Russia and Western Siberia. » *Electronic Journal of Folklore* 61: 89-116.
Dumont, A. 2014. « Échanges marchands, réseaux relationnels et nomadisme contemporain chez les Evenk de Chine (Mongolie-Intérieure) ». Thèse, Paris: École Pratique des Hautes Études.
———. 2016. « Le "patrimoine culturel du renne": pratiques touristiques et trajectoires nomades chez les Evenk de Chine (Mongolie-Intérieure) ». *Autrepart*, n° 78-79: 277-91.
Dupiech Cavaleri, D. 2014. « Analyse d'une tradition textile Maya du Yucatan (XXe siècle). Usages rituels et codes symboliques. » Thèse, Paris: EHESS.
Duvernay-Bolens, J. 1998. « De la sensibilité des sauvages à l'époque romantique. » *L'Homme* 38 (145): 143-68.
Eidson, J. R., D. Feyissa, V. Fuest, M. V. Hoehne, B. Nieswand, G. Schlee, et O. Zenker. 2007. « From Identification to Framing and Alignment: a New Approach to the Comparative Analysis of Collective Identities. » *Current Anthropology* 58 (3): 340-59.
Eliott, M. C. 2001. *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China.* Stanford University Press. California.
Evangelie ot Luki- Luka uljen mjedjevjeni. 2012. Institut perevoda biblii. Moskva.
Evans-Pritchard, E. E. 1976. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Clarendon Press. Oxford.
Even, M.-D. 1992. *Chants de chamanes mongols*. Labethno. Cahier d'études mongoles et sibériennes 19-20. Nanterre.
Fadeeva, E. 2013. « Transformacija ženskih obrazov v tradicionnyh verovanijah i folklore korrenyh narodov Nižnego Amura ». *Siberian Studies* 1 (3): 71-84.
Fedirko, O.P. 2010. *Obrazom I prosvešenie na rossiskom Dal'nem Vostoke v gody Traždanskoj vojny: problemy sekuljarizacii I sakralizacii*. Izdatel'stvo BGPU. Blagoveshenk.

Fedirko, O.P., S. M . Dudarenok, et M. B. Serdiuk. 2016. « Protestant Churches in the Primorsky Territory during the First Post-Soviet Decade. » *The Social Sciences* 11 (special issue 5): 6879-83.

Fer, Y. 2005. « Genèse des émotions au sein des Assemblées de Dieu polynésiennes. » *Archives de sciences sociales des religions*, nº 131-132: 143-63.

Filatov, S. 2000. « Protestantism in Post-Soviet Russia: An Unacknowledged Triumph ». *Religion, State and Society* 28 (1): 93-103.

Fowke, G. 1906. « Exploration of the Lower Amur Valley ». *American Anthropologist, New Series* 8 (2): 276-97.

Franclet, M. 1862. *Lettre de M. Franclet de la Congrégation des Missions Étrangères, à M. Cuif, curé de La-Crôix-aux-Bois, près Vouziers (Ardennes).* Éditeur des Annales. Vol. 34. Annales de la propagation de la foi : recueil périodique des lettres des évêques et des missionnaires des missions des deux mondes, et de tous les documents relatifs aux missions et à l'Association de la propagation de la foi. 1834-1974. Lyon.

Frazer, J. 1894. *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*. Macmillan & Co. New York.

Froese, P. 2004. « After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World ». *Sociology of Religion* 65 (1): 57-75.

Frolova-Walker, M. 1998. « "National in Form, Socialist in Content": Musical Nation-Building in the Soviet Republics ». *Journal of the American Musicological Society* 51 (2): 331-71.

Gaer, E.A. 1983. « Pogrebenie rebenka u Nanajcev ». In *Tradicii i sovremennost' v kul'ture narodov Dal'nego Vostoka.*, Dal'nevostočnogo naučnogo centra AN SSSR, 44-48. Vladivostok: L. U. Rusova.

———. 1991a. *Drevnye bytovye obrjady nanajcev*. Xabarovskoe knižnoe izdatel'stvo. Khabarovsk.

———. 1991b. *Tradicionnaja bytovaja obrjadnost' nanajcev v konce XIX načale XX v*. "Mysl'". Moskva.

« GAER Evdokija Aleksandrovna ». s. d. Akademic. Consulté le 17 mai 2017. http://dic.academic.ru/dic.nsf/es/73111/%D0%93%D0%90%D0%95%D0%A0.

Gazier, A. 2006. « Régions et nationalités en Russie: aspects institutionnels et juridiques. » *Strates [en ligne]* 12. https://journals.openedition.org/strates/1702. Consulté le 24 juillet 2018.

Gélinas, C. 2005. « Une perspective historique sur l'utilité de l'alcool dans les sociétés amérindiennes de la région subarctique. » *Drogues, santé et société.* 4 (1): 53-83.

Gillet, J. 1982. « Chateaubriand, Volney et le sauvage américain. » *Romantisme*, nº 36: 15-26.

Gladney, D. 1994. « Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minorities Identities. » *The Journal of Asian Studies* 53 (1): 92-123.

———. 1995. « China's Ethnic Reawakening ». *Asia Pacific Issues: Analysis from the East-West Center*, nº 18 (janvier): 1-8.

Glebova, E. 2006. « Usnuvšij drakon: skazki i legendy korennyh narodov Priamur'ja ». *Slovesnica iskusstv* Dal'nij Vostok v prostranstve mifa i legendy (18): 4-25.

———. 2007. *Kosmičeskij Los'. Vozvraščenie: sjužety putešestvij.* Khabarovsk.

———. 2010. *Metamorfozy rybej kži: put' drevnego remesla narodov Amura.* Omega-Press. Khabaorvsk.

Goossaert, V., et L. Fang. 2008. « Les réformes funéraires et la politique religieuse de l'État chinois, 1900-2008 ». *Archives de sciences sociales des religions* 144 (décembre): 51-73.

Goujon, A. 2006. « Anthropologie et gestion des nationalités en Russie ». *Raisons politiques*, nº 22 (février): 73-94.

Gowenn, H. H. 2001. *An Outline History of China: From the Manchu Conquest to the Recognition of the Republic*. Vol. 2. USA: Simon Publications.

Graham, S., et K. W. Kim. 2016. *Folk Heroes and Heroines around the World*. California: ABC CLIO LLC.

Granet, M. 1926. *Danses et légendes de la Chine ancienne*. F. Alcan. Vol. 1. Paris.

Gurvič, I.S., et A. V. Smoljak. 2006. « Nekotorye voprosy social'nogo razvitija narodnostej Nižnego Amura (1980g) ». In *Jetnologičeskaja jekspertiza, narody severa rossii 1963-1980 gody*, Institut Jetnologii i Antropologii RAN, 347-54. Moskva.

Gutman, Ya. 1993. *The Destruction of Nikolaevsk on Amur: An Episode in the Russian Civil War in the Far East, 1920*. Limestone press. Canada.

Haas, P. 2014. « Contradictory Moralities: Alcohol Consumption in Inner Mongolia ». *Asian Anthropology* 13 (1): 20-35.

Hamayon, R. 1990. *La chasse à l'âme : esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Société d'ethnologie. Nanterre.

———. 2015. *Le chamanisme: Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et aujourd'hui*. Paris: Editions Eyrolles.

Hammer, O., et J. R. Lewis. 2007. « Introduction ». In *The Invention of Sacred Tradition*, Cambridge University Press, 1-18. Cambridge: Hammer O. & Lewis J. R.

Hardy, M. 2000. « Embodying Embroidery: Researching Women's Folk Art in Western India ». In *Textile Society of America Symposium Proceedings*, 787:10.

Harrell, S. 2013. « China's Tangled Web of Heritage ». In *Cultural Heritage Politics in China*, Springer Science & Business Media, 285-94. New York: Blumenfield T. & Silverman H.

Harvey, G. 2007. « Inventing Paganisms: Making Nature ». In *The Invention of Sacred Tradition*, Cambridge University Press, 277-90. Cambridge: Hammer O. & Lewis J. R.

Hefner, R. 1993. « Introduction: World Building and the Rationality of Conversion ». In *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley: University of California Press, 3-43. Berkeley.

Hezhe zu jianshi 赫哲族简史 (Histoire concise des Hezhe). 1984. Heilongjiang renmin chubanshe. Harbin: Hezhe zu jianshi 赫哲族简史.

Hobsbawm, E. 1983a. « Introduction: Inventing Traditions ». In *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1-14. Cambridge: Hobsbawm E. & Ranger T.

———. 1983b. « Mass-Producing Traditions: Europe 1870-1914 ». In *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 263-308. Cambridge: Hobsbawm E. & Ranger T.

« House of Life Church in Vladivostok celebrated the 20th anniversary ». 2013. The Russian Church of Christians of Evangelical Faith. 20 janvier 2013. http://russianpentecostal.org/news/in-russia/4360-house-of-life-church-in-vladivostok-celebrated-the-20th-anniversary.

Humphrey, C. 2012. « Concepts of "Russia" and their Relation to the Border with China ». In *Frontier Encounters: Knowledge and Practice at the Russian, Chinese and Mongolian Border*, Open Book Publisher, 55-87. UK: Billé F., Delaplace G. & Humphrey C.

Inouye, M. W. T. 2015. « Miraculous Modernity: Charismatic Traditions and Trajectories within Chinese Protestant Christianity ». In *Modern Chinese Religion II: 1850-2015*, Brill Academic Publishers, 884-919. Boston and Leiden: Goossaert V. & al.

———. 2017. « Charismatic Moderns: Pluralistic Discourse Within Chinese Protestant Communities, 1905-1926 ». *Twentieth-Century China* 42 (1): 26-51.

Irimoto, T. 2004. « Creation of the Marimo Festival: Ainu Identity and Ethnic Symbiosis. » *Senri Ethnological Studies* 66: 11-38.

Istomin, K. 2012. « Once Again on the Problem of Alcoholism and Suicide among the Indigenous Peoples of the Russian North. Can Attribution Style Be a Factor? » *Sibirica* 11 (3): 1-19.
———. 2015. « The Sooner You Drink It All, the More Time You Will Have Thereafter ». *Electronic Journal of Folklore* 61: 27-46.
Istorija i kul'tura nanajcev: istoriko-ètnografičeskie očerki. 2003. Rossiskaja Akademija Nauk Dal'nevostočnoe Otdelenie. Sankt-Peterburg.
Itéanu, A. 2004. « Le hau entre rituel et échange. » *Revue du Mauss* 1 (23): 334-52.
Ivanov, S. V. 1954. *Materialy po izobrazitel'nomu iskusstvu narodov Sibiri XIX- načalo XXe v.* Nauka. Moskva, Leningrad.
———. 1963. *Ornament narodov sibiri kak istoričeskij istočnik*. Nauka. Moskva-Leningrad.
———. 1988. « Aperçu sur l'étude des tambours sibériens ». *L'ethnographie, voyages chamaniques* 1: 31-39.
« Jesus Christ Church Khabarovsk Russia ». s. d. Facebook.
Karlgren, B. 1946. « Legends and Cults in Ancient China. » *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, nº 18: 199-367.
Kile, A.S. 2004. *Isskustvo nanajcev: vyšivka, ornament, tradicii i novacii*. OOO Rossijskij Medija. Khabarovsk.
Kile, N. B. 1983. « Fol'klornoe nasledie nanajcev ». In *Tradicii i sovremennost' v kul'ture narodov Dal'nego Vostoka.*, Dal'nevostočonogo naučnogo centra AN SSSR, 110-16. Vladivostok: L. U. Rusova.
Kim, L. 2012. « Saints for Shamans? Culture, Religion and Borderland Politics in Amuria form the Seventeenth to Nineteenth Centuries. » *Central Asiatic Journal* 56: 169-202.
———. 2015. « A Garrison in Time Saves Nine Frontier Administration and 'Drawing In' the Yafahan Orochen in Late Qing Heilongjiang ». *Journal of Chinese Military History* 4: 44-79.
Klippenstein, L. 1992. « Conscientious Objectors in Eastern Europe: the Quest for Free Choice and Alternative Service. » In *Protestantism and Politics in Eastern Europe and Russia: the Communist and Postcommunist Eras*, Duke University Press, III:276-309. Durham & London: Ramet, S. P.
Kočešov, N. V. 1983. « Problemy jetničeskih tradicij v dekorativnom iskusstve malyh narodov sovetskogo Dal'nego Bostoka. » In *Tradicii i sovremennost' v kul'ture narodov Dal'nego Vostoka.*, Dal'nevostočnogo naučnogo centra AN SSSR, 160. Vladivostok: L. U. Rusova.
Koester, D. 2003. « Drink, Drank, Drunk: A Social-Political Grammar of Russian Drinking Practices in a Colonial Context. » *The Anthropology of East Europe Review* 21 (2): 41-46.
Koester, D., V. Petrasheva, et T. Degai. 2014. « Religious Belief and Practice in Itelmen History. » *Sibirica* 13 (2): 5-27.
Kolotilin, G. F., A. A. Andrejanov, D. N. Gololobov, et M. A. Gončarov. 1998. « Opyt raboty suicidologičeskoj služby Xabarovskogo gorodskogo psihoterapevtičeskogo centra. » In *Aktual'nye problemy psihiatrii, narkologii i nevrologii,* Sbornik naučnyx trudov, 20-24. Moskva- Xabarovsk: Mihajlov V. I., Položij B. S. & Čurkina, A. A.
Kolotilin, G. F., et Ju. D. Kudrjavcev. 1998. « Psihopatologicheskij variant alkogolizma u aborigenov Priamur'ja. » In *Aktual'nye problemy psixiatrii, narkologii i nevrologii*, Sbornik nauchnyx trudov, 144-49. Moskva- Xabarovsk: Mihajlov V. I., Položij B. S. & Čurkina, A. A.
Kosareva, S. P., et S. M. Mostovoj. 1998. « Sravitel'naja harakteristika upotreblenija gašiša i jefredona russkimi i aborigenami Dal'nego Vostoka. » In *Aktual'nye problemy*

psihiatrii, narkologii i nevrologii., Sbornik naučnyx trudov, 197-201. Moskva- Xabarovsk: Mihajlov V. I., Položij B. S. & Čurkina, A. A.

Kosareva, S.P., et N. P. Panjuškina. 1998. « Osobennosti opijnoj narkomanii u korennyh narodov Priamur'ja. » In *Aktual'nye problemy psihiatrii, narkologii i nevrologii.*, Sbornik naučnyx trudov, 201-4. Moskva- Xabarovsk: Mihajlov V. I., Položij B. S. & Čurkina, A. A.

Kossov, V. 2014. « Boire ou ne pas boire ? Des représentations autour de l'alcool dans le discours politique russe ». *ILCEA [en ligne]* 19. https://ilcea.revues.org/2446#authors. Consulté le 22 janvier 2016.

———. 2015. « La Doxa et l'alcool : le rôle des représentations historiques et culturelles dans le discours du pouvoir russe. » *La Revue Russe* Manger Russe: 185-96.

Krejnovič, E. A. 1973. *Nivhgu. Zagadočnye obitateli Sahalina i Amura.* Nauka, Glav. red. vostočnoj lit-Ry. Moscou.

———. 1988. « La fête de l'ours chez les Nivkhs ». *L'ethnographie, voyages chamaniques* 1: 197-205.

Kremleva, I. A., et G. Costa de Beauregard. 1997. « Les rites funéraires chez les Russes: un lien entre les vivants et les morts. » *Cahiers slaves*, n° 1: 125-55.

Krindatch, A. 2006. « Changing Relationships between Religion, the State, and Society in Russia. » *GeoJournal* 67 (4, the Political Geography of Religion: Historical State-Church Relations in Europe and Recent Challenges): 267-82.

Kuper, A. 1994. « Culture, Identity and the Project of a Cosmopolitan Anthropology. » *Man, New Series* 29 (3): 537-54.

Kutcher, N. 1999. *Mourning in Late Imperial China: Filial Piety and the State.* Cambridge University Press. Cambridge.

Kuzina, J. 2014. « Parjaščij čelovek s rukami-kryl'jami. » *Slovesnica iskusstv* 34 (2): 124-28.

Kuznecov, A. M. 2002. « Sergej Mihajlovich Širokogorov- obretennoe dostojanie rossiiskoj antropologii ». Sibirskaja Zaimka- istorija Sibirii v Naučnyh Publikacijah. 27 mars 2002. http://zaimka.ru/akuznetsov-shirokogorov/.

La Bible. 2012. Alliance biblique universelle. France.

Lacaze, G. 2004. « Convivialité et consommation d'alcool chez les Mongols et les Kazakhs ». *Annales de la Fondation Fyssen* 19: 30-47.

Lambert, J. L. 2003. *Sortir de la nuit : essai sur le chamanisme Nganassane (arctique sibérien)*. Etudes Mongoles et Sibériennes.

———. 2008. « De l'Évangile à l'ours en Russie impériale: comment faire prêter serment à des peuples animistes. » *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* 38-39: 19-43.

———. 2009. « Quand le dieu céleste envoie son enfant-ours aux hommes: Essai sur les interactions religieuses chez les Ougriens de l'Ob (XVIIIe- début XXe siècles). » *Slavica Occitania* La religion de l'Autre: réactions et interactions entre religions dans le monde russe (29): 181-203.

———. 2015. « Les missions orthodoxes du début du XVIIIe siècle vu par les Ougriens de l'Ob (Sibérie de l'Ouest): représentations et réélaborations autochtones. » In *Chamanismes et rencontres interethniques et interculturelles en Chine et en marge de la Chine.*, Presse de l'Université de Laval, 27-52. Québec.

Lapšina, Z.S. 2012. *Arhaičeskaja model' mira v naskal'nyh risunkah Amura i Ussuri*. XGIIK. Khabarovsk.

Lattimore, O. 1964. *The Gold Tribe 'Fishskin Tatars' of the Lower Sungari*. Kraus reprint corporation. Memoirs of the Anthropological Association 40. New York.

Laufer, B. 1902. *The Decorative Art of the Amur Tribes*. AMS Press. The Jesup North Pacific Expedition 4. New York: Franz Boas.

Leete, A. 2015. « The Historical-Ethnographic Image of the Drinking Peoples of the North ». *Electronic Journal of Folklore* 61: 135-56.
Leete, A., et P. Koosa. 2012. « The Churches were Opened and Lots of Missionaries Arrived: Dialogue between Komi Identity and Faith. » *Electronic Journal of Folklore* 51: 171-90.
Lemonnier, P. 1992. *Elements for an Anthropology of Technology*. Ann Arbor. Michigan.
———. 2004. « Mythiques Chaines Opératoires ». *Techniques et Cultures* 43-44: 2-13.
Lepešev, N. 2012a. « Sikači Alyan ». Idite i Naučite. février 2012.
———. 2012b. « Missionerskaja inkul'turacija ». Idite i Naučite. mai 2012.
———. 2012c. « Bursaki, akademik i mudryj nanajckij rebjonok ». Idite i Naučite. septembre 2012.
———. 2012d. « Najhin ». Idite i Naučite. octobre 2012.
———. 2014. « Najhin: Pervyj prihodskoj prazdnik ». Idite i Naučite. avril 2014.
———. 2015. « Tam- Bog dopbryj, a ja božij bednjak ». liejournal. 16 janvier 2015. http://fr-hamlet.livejournal.com/180870.html.
Leplay, M. 2005. « Théopolitique des protestantismes ». *Hérodote* 4 (119): 75-80.
Leroi-Gourhan, A. 1971. *L'homme et la matière: Evolution et techniques*. Albin Michel. 1 vol. Paris.
———. 1973. *Milieu et techniques: Evolution et techniques*. Albin Michel. 2 vol. Paris.
Lévi-Strauss, C. 1958. *Anthropologie structurale*. Plon. Paris.
———. 1962. *La pensée sauvage*. Librairie Plon. Paris.
———. 1964. *Mythologiques. Le cru et le cuit.* Plon. Paris.
———. 1966. *Mythologiques. Du miel au cendre.* Plon. Paris.
———. 1967. *Les structures élémentaires de la parenté*. Mouton & Co. Paris.
———. 1985. « D'un oiseau à l'autre. Un exemple de transformation mythique. » *L'Homme* 25 (93): 5-12.
———. 2014. *Histoire de Lynx*. Plon. Paris.
Li, Ji. 2015. *God's Little Daughters: Catholic Women in Nineteenth-Century Manchuria*. University of Washington Press. Washington.
Lihanov, I.D. 2003a. *Partie supérieure de la peinture associée au conte du « héros de la rivière Kedrovoj » de E. Glebova. Du cycle « le dragon endormi », Bumaga, aquarelles.* Slovesnica Iskusstv n°18.
———. 2003b. *Peinture associée à la légende des trois soleils et des courageux frères jumeaux de E. Glebova. Du cycle « le dragon endormi », Bumaga, aquarelles.* Slovesnica Iskusstv n°18.
Lipskaja Val'rond, N. A. 1925. *Materialy k ètnografii gol'dov*. Izdanie Vostočno Sib. Irkustk.
Ljudi Amura. 2008. Khabarovsk.
Lőfstedt, T. 2014. « Pentecostal and Charismatic Denominations in Russia ». *Special Theme Edition on the Current Ukrainian Crisis [En Ligne]* 22 (3). https://www.eastwestreport.org/38-english/e-19-1/303-pentecostal-and-charismatic-denominations-in-russia. Consulté le 11 décembre 2015.
Lombard-Jourdan, A. 2005. *Aux origines du carnaval*. Odile Jacob Histoire. Paris.
Lopatin, I. A. 1916. « Gol'dskie skazki ». *živaja starina, periodičeskoe izdanie otdelenija ètnografii russkogo geografičeskago obščestva* 4: 89-102.
———. 1922. *Gol'dy amurskie, ussurijskie i sungariskie*. Zapiski Obščestva Izučenija Amurskogo Kraja.
———. 1960. *The Cult of the Dead among the Natives of the Amur Basin*. Mouton & Co. Gravenhage.
« Lopatin I. A. » s. d. Russkij Bibliofil. Consulté le 17 mai 2017. http://www.rusbibliophile.ru/Book/Lopatin_I_A__Goldy_Amurskie_.

Losonczy, A-M., et S. Mesturini Cappo. 2012. « Introduction ». *Civilisations* 61 (2): 7-18.
Luca, N., et R. Madinier. 2016. « Introduction: les entreprises face au religieux. » *Archives de sciences sociales des religions* 175 (septembre): 11-23.
Lunkin, R. 2004. « Traditional Pentecostals in Russia ». *East-West Church and Ministry Report* 12 (3): 4-7.
———. 2005. « The Charismatic Movement in Russia », and « Pentecostal and Charismatic Statistics and Why They Should Be Used with Caution ». *East-West Church and Ministry Report* 13 (1): 1-5.
Mackerras, C. 2003. *China's Ethnic Minorities and Globalization*. Routledge. London.
Mal'ceva, O.V. 2009. *Gorinskie Nanajcy. Sistema prirodopol'zavanija. Tradicii i novacii (XIX-načalo XXI veka).* Instituta arheologii i ètnografii SO RAN. Novosibirsk.
Malinowski, B. 1948. *Magic, Science and Religion*. The Free Press. Illinois, USA.
Maresca, S. 2004. « L'introduction de la photographie dans la vie quotidienne: éléments d'histoire orale ». *Etudes Photographiques* 15 (novembre): 61-77.
Marsh, C. 2011. *Religion and the State in Russia and China: Suppression, Survival and Revival*. Continuum books. London.
Marsh, C., et A. Tonoyan. 2013. « The Routinization of Soviet Pentecostalism and the Liberation of Charisma in Russia and Ukraine. » In *Global Pentecostalism in the 21rst Century*, Indiana University Press, 176-93. USA: R. W. Hefner.
Maspero, H. 1924. « Légendes mythologiques dans le Chou King. » *journal asiatique*, 100p.
Mathieu, R. 1990. « Le lièvre de la lune dans l'antiquité chinoise. » *Revue de l'histoire des Religions* 207 (4): 339-65.
Mauss, M. 1925. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Librairie Félix Alcan. L'année sociologique. Paris.
———. 1950. *Esquisse d'une théorie générale de la magie*. PUF. Paris.
Mayers, W. F. 1897. *The Chinese Government*. Keely & Walsh limited. Shanghai.
McKee, M. 1999. « Alcohol In Russia ». *Alcohol and Alcoholism* 34 (6): 824-29.
Meaux, L. de. 2010. *Le Russie et la tentation de l'Orient*. Fayard. Paris.
Mel'nikova, T. V. 2005. *Tradicionnaja odežda nanajcev*. Gosudarstvennyj muzej dal'nego vostoka. Khabarovsk: Grodekova N.I.
Merli, L. 2004a. « Chinggis Khan and the New Shamans ». *Inner Asia* 6 (1): 119-24.
———. 2004b. « De l'ombre à la lumière, de l'individu à la nation : Renouveau du chamanisme en Mongolie postcommuniste ». Thèse, Paris: EHESS.
Micoud, V., et G. Delaplace. 2007. « Les usages sociaux de la photographie en Mongolie ». *Ethnographiques.org* 13 (juin): 1-25.
Millet, O. 2009. « Les réécritures poétiques de l'histoire de Jonas au XVIe siècle et la poétique réformée. » *Revue de l'histoire des Religions* 226 (1): 76-101.
Moine, N. 2003. « Le système de passeports à l'époque stalinienne. De la purge des grandes villes au morcellement du territoire, 1932-1953. » *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 50 (1): 145-69.
Monnot, C. 2016. « From the Pit to the Pulpit: Testimonies of Suffering in a Charismatic Community. » In *Religious Diversity Today: Experiencing Religion in the Contemporary World*, Praeger, Suffering and Misfortune:23-42. USA: Liam D. Murphy.
———. 2017. « Témoigner en se conformant à un langage idéologique ... pour mieux y déroger. » In *Récit de soi et narrativité dans la construction de l'identité religieuse*, Éditions des Archives Contemporaines, 181-98. Paris: Brandt P. Y., Jesus P. & Wegner G.

Monnot, C., et P. Gonzalez. 2008. « Témoigner de son pâtir et de l'agir de Dieu: les épreuves d'une communauté charismatique. » In *Le corps, lieu de ce qui nous arrive. Approches anthropologiques, philosophiques et théologiques.*, Labor et Fides, 60-87. Pierre Gisel.
———. 2011. « Témoigner avant et après la guérison: ce que le témoignage fait à la communauté. » *Ethnologies* 33 (1): 95-116.
Mostovoj, S. M., et B. S. Položij. 1998. « Etnokul'turnye osobennosti rasprostranennosti alkogolizma i alkogol'nyh psihozov v Xabarovskom krae v 1996-1997 godah. » In *Aktual"nye probelmy psihiatrii, narkologii i nevrologii.*, Sbornik naučnyx trudov, 153-59. Moskva- Xabarovsk: Mihajlov V. I., Položij B. S. & Čurkina, A. A.
Mullaney, T. 2011. *Coming to Terms with the Nation: Ethnic Classification in Modern China.* University of California Press. California.
My- edinyj narod. Desjatilemii vosstanovlenija jetničeskih svjazej nanajcev rossii i kitaja. 2002. Izdatel'stvo « RFOTIP » kraevoj pitografii. Khabarovsk.
Naguishkine, D. 1983. *Les contes du fleuve Amour*. La farandole. Paris.
———. 2014. *Amurskie Skazki*. Rech'. Sankt-Peterburg, Moskva.
Nanajskij Rajon: včera, segodnja i zavtra. 2014. OAO « Xabarovskaja kraevaja tipografija ». V.A. Kozlova.
Nemtsov, A. V. 2000. « Estimates of Total Alcohol Consumption in Russia, 1980-1994 ». *Drug and Alcohol Dependence* 58: 133-42.
———. 2009. *Alkogol'naja istorija rossii. Novejšij period.* Knižnyj dom « Librokom ». Moskva.
———. 2011. *A Contemporary History of Alcohol in Russia*. Stockholm: Södertörns högskola.
Névot, A. 2001. « Nsi, l'écriture des Nipa. » *Ateliers* 24: 125-73.
———. 2010. « Paul Vial (1855-1917) - les "Père des Esprits". L'inculturation d'un prêtre catholique en Chine. » In *Christianisme et Orient, XVIIe-XXIe siècles*, Bruylant-Academia, 153-75. Louvain-La-Neuve: P. Servais.
———. 2011. « Une écriture secrète sur la scène publique en Chine. » *Revue de l'histoire des religions* 228 (2): 227-43.
———. 2015. « The Politics of Ethnicity in China and the Process of Homogenization of the Yi Nationality ». In *The Politics of Ethnicity in India, Nepal and China*, Primus Books, 280-300. M. Carrin, P. Kanungo & G. Toffin.
———. 2018. « La parole chrétienne en écritures chamaniques. Les pratiques textuelles du Père Paul Vial chez les Yi-Sani (Chine) (1887-1917). » *Christianismes en transfert. Images, cartes et écritures à travers l'Europe, les Amériques et la Chine [en ligne]*. http://revue-textimage.com/conferencier/08_christianismes_en_transfert/nevot1.html. Consulté le 22 juin 2019.
Newton Hayes, L. 1923. *The Chinese Dragon*. Commercial Press. Shanghai, China.
Oakes, T. 1993. « The Cultural Space of Modernity: Ethnic Tourism and Place Identity in China ». *Environment and Planning D: Society and Space* 11: 47-66.
———. 1997. « Ethnic Tourism in Rural Guishou: Sense of Place and the Commerce of Authenticity ». In *Toursim, Ethnicity, and the State in Asian and Pacific Societies*, University of Hawaii, 35-70. Honolulu: M. Picard & R. E. Wood.
Obadia, L. 2004a. « Le "boire", une anthropologie en quête d'objet, un objet en quête d'anthropologie. » *Socio-anthropologie [en ligne]*, n° 15. http://socio-anthropologie.revues.org/421. Consulté le 24 septembre 2015.
———. 2004b. « "No King", "No drink", "Power to the People": Rébellion maoïste et conduites d'alcoolisation dans le Népal contemporain ». *Socio-anthropologie [en ligne]* 15. http://perspective.revues.org/1145. Consulté le 7 janvier 2016.
Okladnikov, A. 1981. *Ancient Art of the Amur Region*. Aurora art publishers. Leningrad.
Onenko, S. N. 1980. *Slovar' nanajsko-russkij i russko-nanajskij*. Loča Heseni. Moskva.

———. 1989. *Slovar' nanajsko-russkij i russko-nanajskij*. Prosveščenie. Leningrad.
Ostrovskij, A.B. 2015. « Corps d'esprits ». In *Esthétiques de l'Amour, Sibérie Extrême-Orientale. Catalogue d'Exposition.*, Flammarion et Musée du Quai Branly, 120-25. Paris.
Otto, T., et P. Pedersen. 2005. « Disentangling Traditions: Culture, Agency and Power ». In *Tradition and Agency: Tracing Cultural Continuity and Invention*, Aarhus University Press, 11-50. Aarhus, Denmark: Otto T. & Pedersen P.
Pan, J. 2011. « Les protestants français et l'Asie: l'exemple des Chinois en France. » In *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXIe siècle.*, Labor et Fides, 290-99. Genève: Fath, S. & Willaime, J. P.
Panakova, Ja. 2014. « The Grave Portraits and Ancestralization of the Dead (The Case of New Chaplino) ». *Slovak Ethnology* 62 (4): 505-21.
Panchenko, A. 2012. « "Popular Orthodoxy" and Identity in Soviet and Post-Soviet Russia. » In *Soviet and Post-Soviet Identities*, Cambridge University Press, 321-41. UK: Bassin M. & Kelly C.
Pelkmans, M. 2009. « Introduction: Post-Soviet Space and the Unexpected Turns of Religious Life ». In *Christian Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and the Technologies of Faith*, Berghahn, 1-16. New York: M. Pelkmans.
———. 2013. « Outline for an Ethnography of Doubt. » In *Ethnographies of Doubt: Faith and Uncertainty in Contemporary Societies*, I. B. Tauris, 1-42. London: M. Pelkmans.
———. 2014. « Paradoxes of Religious Freedom and Repression in (Post-) Soviet contexts. » *Journal of Law and Religion* 19 (3): 436-46.
———. 2015a. « Awkward Secularity between Atheism and New Religiosity in post-Soviet Kyrgyztan. » In *Atheist Secularism and its Discontent: a Comparative Study of Religion and Communism in Eurasia*, Palgrave Macmillan, 244-55. T. Ngo & N. Quijada.
———. 2015b. « Religious Repression and Religious Freedom: an Analysis of their Contradictions in (Post-) Soviet Contexts. » In *The Politics of Religious Freedom*, University of Chicago Press, 313-23. USA: Sullivan W. & al.
Perreault, M. 2005. « Alcool et Amérindiens: au-delà des stéréotypes. » *Drogues, santé et société.* 4 (1): 5-13.
Perretant-Aubourg, V. 2011. « L'Église à l'épreuve du pentecôtisme: une expérience religieuse à l'île de La Réunion. » Thèse, Université de La Réunion.
Peshkov, I. 2012. « Politicisation of Quasi-Indigenousness on the Russo-Chinese Frontier ». In *Frontier Encounters: Knowledge and Practice at the Russian, Chinese and Mongolian Border*, Open Book Publisher, 165-81. UK: Billé F., Delaplace G. & Humphrey C.
« Petr Polikarpovič Šimkevič ». 2017. Škola Karla Maja. 17 mai 2017. http://www.kmay.ru/sample_pers.phtml?n=3448.
Peyrouse, S. 2004. « Les missions orthodoxes entre pouvoir tsariste et allogènes. » *Cahiers du monde russe* 45 (1-2): 109-36.
Pika, A., E. W. Davis, et I. I. Krupnik. 1993. « The Spatial-Temporal Dynamic of Violent Death among the Native Peoples of Northern Russia ». *Arctic Anthropology* 30 (2): 61-76.
Pilsudski. 1998. *The Collected Works of Bronislaw Pilsudski. Vol.1: The Aborigines of Sakhalin*. Mouton de Gruyter. Berlin: A.F. Majewicz.
Pimenova, K. 2013. « Lorsque les esprits voyagent: échanges entre le chamanisme touva et le core shamanism dans la Russie postsoviétique. » *Civilisations* 61 (2 Chamanismes en mouvement): 89-105.
Pimpaneau, J. 1997. *Mémoires de la cour céleste. Mythologie populaire chinoise.* Kwok On. Paris.

Pinchon-Bonin, C. 2008. « Peindre et vivre en URSS dans les années 1920-1930: commandes, engagements sous contrat et missions de création. » *Cahiers du monde russe* 49: Réformes et société en Asie centrale tsariste et soviétique (1): 47-74.

Pivneva, E. A. 2005. « Etnografičeskie aspekty problemy alkogolizma u maločislennyh narodov severa. » In *V poiskax sebja: Narody severa i sibiri v postsovetskih transformacijah*, Rossijskaja akademija nauk, 65-84. Moskova: Dolgih, B. O.

Poliakov, L. 1971. « Les idées anthropologiques des philosophes du Siècle des Lumières. » *Revue française d'histoire d'outre-mer* 58 (212): 255-78.

Pozolotin, S. I., éd. 2014. « Sostojanie zdravoohranenija v habarovskom krae. Stat. Sbornik ». Federal'naja služba gosudarstvennoj statistiki. Territorial'nyj organ federal'noj služby gosudarstvennoj statistiki po habarovskomu kraju.

Premawardhana, D. 2012. « Transformational Tithing: Sacrifice and Reciprocity in a Neo-Pentecostal Church ». *Nova Religio: the Journal of Alternative and Emergent Religions* 15 (4): 85-109.

« Professional'nyj Sojuz Hudozhnikov Rossii ». s. d. Consulté le 23 février 2017. http://home.artunion.ru/index.htm.

Prokhorov, C. 2013. *Russian Baptists and Orthodoxy 1960-1990: a Comparative Study of Theology, Liturgy and Traditions.* Langham Monographs. UK.

Rambo, L. 2003. « Anthropology and the Study of Conversion ». In *The Anthropology of Religious Conversion*, M.D.: Rowman and Littlefield, 211-222. Lanham: Buckser & Glazier.

Ranger, T. 1983. « The Invention of Tradition in Colonial Africa ». In *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 211-62. Cambridge: Hobsbawm E. & Ranger T.

———. 2005. « Postcript ». In *Tradition and Agency: Tracing Cultural Continuity and Invention*, Aarhus University Press, 327-38. Aarhus, Denmark: Otto T. & Pedersen P.

Rathburn, R. R. 1981. « The Russian Orthodox Church as a Native Institution among the Koniag Eskimo of Kodiak Island, Alaska. » *Arctic Anthropology* 18 (1): 12-22.

Reshetov, A. M. s. d. « Sergej Vasilevič Ivanov ». Kunstkamera.ru. Consulté le 19 août 2018. http://web1.kunstkamera.ru/siberia/IvanovSV3.html.

Riccioni, S. 2010. « La décoration monumentale à Rome aux XIe et XIIe siècles : révisions chronologiques, stylistiques et thématiques ». *Perspective* 2: 319-60.

Ridington, R. 2001. « Voice, Narrative and Dialogue: The Persistence of Hunter-Gatherer Discourse in North America ». *Senri Ethnological Studies* Identity and gender in hunting and gathering societies (56): 117-30.

———. 2002. « When You Sing It Now, Just Like New: Re-Creation in Native American Narrative tradition. » *Senri Ethnological Studies* 60: 113-31.

Robbins, J. 2004a. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. University of California Press. Berkeley.

———. 2004b. « The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity ». *Annual Revue of Anthropology*, nº 33: 117-43.

———. 2007. « Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture ». *Current Anthropology* 48 (1): 5-38.

« Robe en Peaux de Poissons n°71.1962.11.1 ». s. d. Musée du Quai Branly. Consulté le 20 février 2017. http://collections.quaibranly.fr/#db56aad0-70d2-4adc-b503-0f9fd85d119f.

Rouanet, S. P. 2001. « Regard de l'autre, regard sur l'autre. » *Diogène* 1 (193): 3-14.

Rousselet, K. 1987. « Le religieux et le politique en URSS: le cas des Baptistes, des Pentecôtistes et des Adventistes. » *Revue d'études comparatives Est-Ouest* 18 (1): 127-55.

———. 2000. « Les enjeux du pluralisme religieux en Russie post-soviétique. » *International Journal on Multicultural Societies* 2 (Religious Diversity in the Russian Federation 2): 76-96.
———. 2004. « La nébuleuse évangélique en Russie: de la mission étrangère à la surenchère nationale ». *Critique internationale*, n° 22: 125-38.
Roy, B. 2005. « Alcool en milieu autochtone et marqueurs identitaires meurtriers. » *Drogues, santé et société.* 4 (1): 85-128.
Ryan, M. 1995. « Russian Report: Alcoholism and Rising Mortality in the Russian Federation ». *British Medical Journal* 310: 646-48.
Ryzhova, N. 2012. « The Case of the Amur as a Cross-Border Zone of Illegality ». In *Frontier Encounters: Knowledge and Practice at the Russian, Chinese and Mongolian Border*, Open Book Publisher, 89-110. UK: Billé F., Delaplace G. & Humphrey C.
Sales, A. de. 1980. « Deux conceptions de l'alliance à travers la fête de l'ours en Sibérie ». *Etudes mongoles et sibériennes*, n° 11: 147-213.
Samar, E. 2003. *Pod sen'ju rodovogo dereva*. Xabarovskogo kniž noe izdatel'stvo. Khabarovsk.
Savin, A. I. 2012. « "Divide and Rule": Religious Policies of the Soviet Government and Evangelical Churches in the 1920s. » *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe [en ligne]* 32 (1). https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol32/iss1/1/. Consulté le 20 juin 2017.
Saxer, M. 2012. « The Moral Economy of Cultural Identity: Tibet, Cultural Survival and the Safeguarding of Cultural Heritage. » *Civilisations* 61 (1): 65-81.
Schindler, D. 1991. « Theory, Policy and the "Narody Severa". » *Anthropological Quarterly* 64 (2): 68-79.
Schrad, M. L. 2014. *Vodka Politics: Alcohol, Autocracy, and the Secret History of the Russian State*. Oxford University Press. New York.
Sem, Ju. A. 1959. *Rodovaja organizacija nanajcev i ejo razloženie*. Nauk. Vladivostok.
———. 1973. *Nanajcy: I Material'naja kul'tura*. Dal'negostočnyj naučnyj centr. Vladivostok.
Sergent, B. 1995. « Sur l'inversion mythique: l'exemple de Korê et Baldur. » *Revue de l'histoire des Religions* 212 (2): 131-43.
Shi, K. 1996. « Ny Dan the Manchu Shamaness. » In *Religion of China in Practice*, Princeton University Press, 223-28. New Jersey: Lopez, D. S.
Shimkin, D. B. 1990. « Siberian Ethnography: Historical Sketch and Evaluation ». *Arctic Anthropology* 27 (1): 36-51.
Shirokogorov, S. M. 1935. *Psychomental Complex of the Tungus*. Catholic University Press. Peking.
———. 1966. *Social Organization of the Northern Tungus*. Anthropological publications. Oosterhout.
Shoaps, R. A. 2002. « "Pray Earnestly": the Textual Construction of Personal Involvement in Pentecostal Prayer and Song ». *Journal of Linguistic Anthropology* 12 (1): 34-71.
Shternin, M. 2001. « New Religions in the New Russia. » *Nova Religio: the Journal of Alternative and Emergent Religions* 4 (2): 310-21.
Shternin, M., J. Richardson, et E. Barker. 1998. « Debates about New Religions in Russia. » In *The Protection of Religious Minorities: Religious Freedom and Human Rights in Post-Communist Europe*, 20. Cracow: Jagiellonian University and the Center for the Study of Human Rights, Columbia University.
Šimkevič, P. P. 1896. *Materialy dlja izučenija šamanstva u gol'dov*. numéro special Zapiski priamurskogo otdela russkogo geografičeskogo obščestva. Khabarovsk.

Sivertsev, M. 2000. « Note sur les relations entre religion et système éducatif en Russie. » *International Journal on Multicultural Societies* 2 (Religious Diversity in the Russian Federation 2): 218-23.

Skopin, D. 2013. « Mort pour être photographié: le fonctionnement politique de la photographie pendant les purges staliniennes. » *Appareil*, n° 12: 1-34.

Slezkine, Y. 1994. *Russia and the Small Peoples of the North: Arctic Mirrors*. Cordell University Press. Ithaca & London.

Smoljak, A. V. 1962. « Magičeskie obrjady sohranenija žizni detej u Narodov Nižengo Amura ». In *Sibirskij etnografičeskij sbornik: IV, Očerki po istorii, hozâjstvu i bytu narodov Severa*, Nauka, 267-75. Moscou.

———. 1966. *Ul'či*. Nauka. Moskva.

———. 1968. « Pogrebal'nye i pominal'nye obrjady u narodov Nižnego Amura i problemy preodolenija religioznyh perežitkov. » In *Voprosy preodolenija perežitkov prošlogo i stanovlenija novyh obyčaev i tradicij*, Burjatskoe knižskoe izdatel'stvo, 1:157-64. Ulan-Udje.

———. 1975. *Etničeskie processy u narodov Nižnego Amura i Sahalina*. Nauka. Moskva.

———. 1978. « Some Notions of the Human Soul among the Nanaïs ». In *Shamanism in Siberia*, Akademiai Kiado, 439-48. Budapest: V. Dioszegi & M. Hoppal.

———. 1980a. « Pohoronnaja obrjadnost': Nanajci, Ul'či, Negidal'ci, Oroči, Udjegejci & Nivhi ». In *Semejnaja obrjadnost' narodov Sibiri*, Nauka, 177-99. Moskva: Gurvič I.S.

———. 1980b. « Svabednaja obrjanost': Nanajci, Ul'či & Nivhi ». In *Semejnaja obrjadnost' narodov Sibiri*, Nauka, 61-78. Moskva: Gurvič I.S.

———. 1984. *Tradicionnoe hozjajstvo i material'naja kul'tura Nižnego Amura i Sahalina*. Nauka. Moskva.

———. 1991. *Šaman : ličnost' funkcii mirovozzrenie (narody Nižnego Amura)*. Nauka. Moskva.

———. 2005a. « Ob jekonomike, kul'ture i byte korennogo naselenija Nanajskogo, Komsomol'skogo, Ul'čskogo, Sovgavan'skogo rajonov Xabarovskogo Kraja (1961g ». In *Jetnologičeskaja jekspertiza, narody severa rossii 1959-1962 gody*, Institut Jetnologii i Antropologii RAN, 299-323. Moskva.

———. 2005b. « Položenie korennogo naselenija v pajonah Nižnego Amura ». In *Jetnologičeskaja jekspertiza, narody severa rossii 1959-1962 gody*, Institut Jetnologii i Antropologii RAN, 199-227. Moskva.

———. 2006a. « Korennoe naselenie nizov'ev Amura (1982g) ». In *Jetnologičeskaja jekspertiza, narody severa rossii 1981-1984 gody*, Institut Jetnologii i Antropologii RAN, 224-29. Moskva.

———. 2006b. « Nekotorye voprosy sovremennogo razvitija jekonomiki i kul'tury korennogo naselenija Nižnego Amura (1984g) ». In *Jetnologičeskaja jekspertiza, narody severa rossii 1981-1984 gody*, Institut Jetnologii i Antropologii RAN, 298-314. Moskva.

———. 2006c. « O neobhodimosti peredači pjati nacional'nyh kolhozov Xabarovskogo Kraja v sistemu promhozov (1964g) ». In *Jetnologičeskaja jekspertiza, narody severa rossii 1963-1980 gody*, Institut Jetnologii i Antropologii RAN, 74-118. Moskva.

———. 2006d. « O vzaimootnošenijah narodov Severa i Sahalina Xabarovskogo Kraja s okružajuščim naseleniem (1981g) ». In *Jetnologičeskaja jekspertiza, narody severa rossii 1981-1984 gody*, Institut Jetnologii i Antropologii RAN, 176-80. Moskva.

———. 2006e. « Poezdka v Xabarovskij Kraj (1963g) ». In *Jetnologičeskaja jekspertiza, narody severa rossii 1963-1980 gody*, Institut Jetnologii i Antropologii RAN, 48-63. Moskva.

———. 2006f. « Razvitie jekonomiki i kul'tury korennyh žitelej Nižnego Amura (1963g) ». In *Jetnologičeskaja jekspertiza, narody severa rossii 1963-1980 gody*, Institut Jetnologii i Antropologii RAN, 15-47. Moskva.

« Smoljak Anna Vasil'evna (1920-2003) ». s. d. Institut Jetnologii i Antropologii RAN. Consulté le 9 août 2018. http://iea-ras.ru/index.php?go=Afisha&in=view&id=16.

Solodun, Yu. V., Yu. B. Monakhova, T. Kuballa, A. Samokhvalov, et D. W. Lachenmeier. 2011. « Unrecorded Alcohol Consumption in Russia: Toxic Denaturants and Disinfectants Pose Additional Risks ». *Interdisciplinary Toxicology* 4 (4): 198-205.

Soojung Lim, S. 2013. *China and Japan in the Russian Imagination, 1685-1922.* Routledge. New York.

Šrenk, L. 1903. *Ob inorodnah amurskogo kraja, tom tretij*. Izdanie imperatorskoj akademii nauk. Sankt Peterburg.

Standaert, N. 2008. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*. University of Washington Press. Seattle and London.

Šternberg, L. A. 1925. « Divine Election in Primitive Religion ». *Congrès international des Américanistes. Compte-rendu de la XXIe session tenue à Göteborg en 1924*, 472-512.

———. 1933. *Giljaki, Oroči, Gol'di, Negidal'ci, Ajny*. Dal'giz. Khabarovsk.

———. 1936. « Kul't orla u sibirskih narodov ». In *Sbornik*, MAE, 2:717-40. 5.

———. 1999. *The Social Organisation of the Gilyak*. University of Washington Press. Anthropological Papers of the AMNH 82. Washington: Grant, Bruce.

« Šternberg Lev Jakovlevič ». s. d. Biografija.ru. Consulté le 17 mai 2017. http://www.biografija.ru/biography/shternberg-lev-yakovlevich.htm.

Sumarokov, Yu., T. Brenn, A. Kudryavtsev, et O. Nilssen. 2014. « Suicides in the Indigenous and Non-Indigenous Populations in the Nenets Autonomous Okrug, Northwestern Russia, and Associated Socio-Demographic Characteristics ». *International Journal of Circumpolar Health [en ligne]*. https://www.tandfonline.com/doi/full/10.3402/ijch.v73.24308. Consulté le 24 février 2015.

Sutton, D. 2007. « Death Rites and Chinese Culture: Standardization and Variation in Ming and Qing Times. » *Modern China* 33 (1): 125-53.

Sweeten, A. R. 2006. « The Early Qing Imperial Tombs: From Hetu Ala to Beijing. » In *Proceedings of the First North American Conference on Manchu Studies (Portland, OR, May 9-10, 2003)*, Harrassowitz Verlag, 1: Studies in Manchu Literature and History:63-105. Tunguso Sibirica 15. Wiesbaden: Wadely, S., Naeher, C.

Takala, I. R. 2002. *Veselie Rusi. Istorija alkogol'noj problemy v Rossii.* Žurnal « Neva ». Sankt Peterburg.

The Practical Dictionary of Siberia and the North. 2005. European Publications and Severnye Prostory. Moscou.

« The Presbyterian Church of Korea ». s. d. Consulté le 13 novembre 2015. http://www.pck.or.kr/Eng/Main/engMain.asp.

Thoraval, J. 1999. « L'usage de la notion d'"ethnicité" appliquée à l'univers culturel chinois ». *Perspectives chinoises*, nº 54: 44-59.

Tocheva, D. 2014a. « Rupture systémique et continuité éthique: l'orthodoxie russe postsoviétique. » *Ethnographiques.org [en ligne]*, nº 28: changement, évènement, rupture. https://www.ethnographiques.org/2014/Tocheva. Consulté le 30 juin 2017.

———. 2014b. « The Economy of the Temples of God in the Turmoil of Changing Russia ». *European Journal of Sociology* 55 (1): 1-24.

Toulouze, E. 2005. « Irinarkh Shemanovskij et la mission d'Obdorsk: une page de l'évangélisation des Khantys et des Nenets. » *Études finno-ougriennes, Presse de l'Inalco*, 29-63.

———. 2009. « Deux missionnaires dans la toundra et dans la taïga au XIXe siècle: de l'acte à la parole. » *Cahiers d'études hongroises, centre interuniversitaire d'études hongroises*, nº 15: 131-47.
Trankvillitskaïa, T. 2016. « Les arts plastiques soviétiques des années 1930. Quand les petites formes côtoient la peinture monumentale. » *Slavica bruxellensia, revue polyphonique de littérature, culture et histoire slaves [en ligne]* 12. https://journals.openedition.org/slavica/1757. Consulté le 23 juin 2019.
Trebinjac, S. 1990. « Chine: le pouvoir en chantant ». *Cahiers de musiques traditionnelles* 3 (musique et pouvoirs): 109-17.
———. 2000. *Le pouvoir en chantant, Tome I: Lart de fabriquer une musique chinoise*. Publications de la Société d'ethnologie. Mémoirs de la Société d'ethnologie. Nanterre.
Treml, V. 1997. « Soviet and Russian Statistics on Alcohol Consumption and Abuse ». In *Premature Death in the New Independant States*, National Academies Press, 220-38. Washington.
Unesco. 2011a. « Decision of the Intergovernmental Committee: 6.COM 8.6 ». Unesco, Intangible Cultural Heritage. 2011. http://www.unesco.org/culture/ich/en/d%C3%A9cisions/6.COM/8.6.
———. 2011b. « Sixth Session of the Intergovernmental Committee (6.COM) – Bali, Indonesia, November 2011 ». Unesco, Intangible Cultural Heritage. 2011. http://www.unesco.org/culture/ich/en/6com.
———. s. d. « Le Yimakan, les récits oraux des Hezhen ». Unesco, patrimoine culturel immatériel. http://www.unesco.org/culture/ich/fr/USL/le-yimakan-les-recits-oraux-des-hezhen-00530.
Vallard, A. 2011. « Laotian Textiles in Between Markets and the Politics of Culture. » *Journal of Southeast Asian Studies* 42 (2): 233-52.
Van Deusen, K. 2001. *The Flying Tiger: Women Shamans and Storytellers of the Amur*. McGuill-Queens University press. Québec.
Vasil'ev, V. I., et V. Le Gacher-Baron. 1990. « Les sociétés traditionnelles de Sibérie du Nord-Ouest dans l'anthropologie soviétique. » *Cahiers du monde russe et soviétique* 31 (2-3: Regards sur l'anthropologie soviétique.): 333-40.
Vaté, V. 2009. « Redefining Chukchi Practices in Contexts of Conversion to Pentecostalism ». In *Christian Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and the Technologies of Faith*, Berghahn, 39-57. New York: M. Pelkman.
Vazeilles, D. 2008. « Connexions entre le néo-chamanisme et le néo-druidisme contemporains. Étude en anthropologie et ethnologie comparée. » *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires [en ligne]*, nº 3. https://journals.openedition.org/cerri/161. Consulté le 3 avril 2018.
Veit, V. 2007. *The Role of Women in the Altaic World*. Otto Harrassowitz Verlag.
Verdier, Y. 1979. *Façons de dire, façons de faire: la laveuse, la couturière, la cuisinière.* Gallimard. Paris.
Vogel, C. 1966. « Le repas sacré au poisson chez les Chrétiens. » *Revue des Sciences Religieuses* 40 (1): 1-26.
« Vserossijskaja perepis' naselenija 2010 goda ». 2010. Recensement. http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm.
Vystavka: liki krasoty. Znaki Mudrosti. 2013. Del'nevostočnyj hudožestvennyj muzej. Khabarovsk.
Walberg, P., M. McKee, V. Shkolnikov, L. Chenet, et D. A. Leon. 1998. « Economic Change, Crime and Mortality Crisis in Russia: Regional Analysis ». *British Medical Journal* 317 (août): 312-18.

Wallace, V. A. 2015. « Competing Religious Conversions and Re-conversions in Contemporary Mongolia. » In *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam and Beyond.*, Ashgate Publishins, 49-63. UK: Papaconstantinou A., McLynn N. & Schwartz D. L.

Walls, J., et Y. Walls. 1984. *Classical Chinese Myths*. Joint Publishing Co. Hong Kong.

Walters, P. 1978. « The Living Church 1922-1946 ». *Religion in Communist Lands* 6 (4): 235-43.

———. 1986. « The Russian Orthodox Church and the Soviet State. » *Annals of the American Academy of Political and Social Science* Religion and the State: the Struggle for Legitimacy and Power (483): 135-45.

Wanner, C. 2007. *Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism.* Cornell University Press. Ithaca.

Weber, M. 2012. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme (1904-1905).* Université du Québec. Les classiques des sciences sociales. Canada.

White, S. 1996. *Russia Goes Dry: Alcohol, State and Society.* Cambridge University Press. Cambridge.

White, S., I. McAllister, et O. Kryshtanovskaya. 1994. « Religion and Politics in Postcommunist Russia. » *Religion, State and Society* 22 (1): 73-88.

Williams, C. 2009. « The Fight for Religious Freedom and Pluralism in Post-Communist Russia ». In *Subcultures and New Religious Movements in Russia and East Central Europe*, Peter Lan AG international academic publishers, 227-52. Bern: Mc Kay.

Winheld, M. 2010. *« Open the Sky »: the Story of Missionary Pilot Dwayne King.* Xulon Press. USA.

World Health Organization. 2011. « Global Status Report on Alcohol and Health ». Switzerland: World Health Organization.

———. 2014. « Russian Federation. Alcohol Consumption: Levels and Patterns. »

Xanthaki, A. 2004. « Indigenous Rights in the Russian Federation: the Case of Numerically Small Peoples of the Russian North, Siberia and Far East. » *Human Rights Quaterly* 26 (1): 74-105.

Yang, J., C. Ryan, et L. Zhang. 2013. « Ethnic MinorityTourism in China - Han Perspectives of Tuva Figures in a Landscape ». *Tourism Management* 36: 45-56.

Yang, L. 2011. « Ethnic Tourism and Cultural Representation ». *Annals of Tourism Research* 38 (2): 561-85.

Yang, L., et G. Wall. 2009. « Ethnic Tourism: a Framework and an Application ». *Tourism Management* 30: 559-70.

Zatsepine, V. 2017. *Beyond the Amur: Frontier Encounters between China and Russia, 1850-1930.* UBC Press. Toronto.

Zheng, C. 1992. « Le mythe de l'archer et des soleils. » In *Mythe et philosophie à l'aube de la Chine impériale*, Presses de l'Université de Montréal, 27-47. Montréal: C. Le Blanc & R. Mathieu.

Ziker, J. P. 2002. *Peoples of the Tundra: Northern Siberians in the Post-Communist Transition.* Waveland Press Inc. Illinois.

Znamenski, A.A. 1999. *Shamanism and Christianity: Native Encounters with Russian Orthodox Missions in Siberia and Alaska, 1820-1917*. Greenwood Press. Westport.

Zolotarev, A.M. 1939. *Rodovoj stroj i religija ul'chej*. Dal'giz. Khabarovsk.

« Žurnal komissii po rabote s korennymi maločislennymi narodami severa habarovskoj eparhi. » s. d. Consulté le 13 novembre 2015. http://blogs.pravostok.ru/aborigens/.

Table des figures.

Figure 1: Carte des terrains effectués, à partir de Googlemaps 28
Figure 2: « La photographie de la défunte est à la place où dormait la femme pendant sa vie ; on dit que son âme se trouve dans la photographie. Les invités arrivés, ils ont déposé des offrandes et ont nourri l'âme. La photo a été faite avant la séance rituelle qui accompagne la levée du corps de la maison. Le chamane lui demande de ne pas pleurer » (Smoljak 1991, 162) 57
Figure 3: « Sous l'auvent ituon est placée la poupée mugdje, et devant elle, des offrandes de nourriture. Le chamane M. Oninka déplace l'âme de la photographie à la poupée » (Smoljak 1991, 163) 58
Figure 4: « Les proches tiennent la photographie. Le chamane Molo Oninka fait la séance avec son bâton : il « déblaie » pour l'âme le chemin au monde des morts, il cherche le bon chemin » (Smoljak 1991, 162) 72
Figure 5: « Le chamane va au monde des morts avec l'âme du défunt, se trouvant dans la poupée mugdje (dans son dos). Dans sa main se trouve le frein pour arrêter le traîneau. Dans le rituel traditionnel, le traîneau n'était pas visible, il était symbolisé par une planche horizontale » (Smoljak 1991, 163) 73
Figure 6: « Les proches fabriquent la poupée mugdje dans laquelle le chamane va déplacer l'âme » (Smoljak 1991, 162). 79
Figure 7: Baba Klava à Troistkoe avec sa robe funéraire [photo A. Dalles, Troistkoe, Juin 2014]. 91
Figure 8: Premier keren, illustré par Pavlishin. Façade arrière (Brodjanskij et Pavlišin 2012, 10) 96
Figure 9: Premier keren, illustré par Pavlishin. Façade avant (Brodjanskij et Pavlišin 2012, 12) 96
Figure 10: Deuxième keren, illustré par Pavlishin (Brodjanskij et Pavlišin 2012, 20) 96
Figure 11: Troisième keren, illustré par Pavlishin (Brodjanskij et Pavlišin 2012, 22) 96
Figure 12: Quatrième keren, illustré par Pavlishin (Brodjanskij et Pavlišin 2012, 23) 97
Figure 13: Cinquième keren, illustré par Pavlishin (Brodjanskij et Pavlišin 2012, 25) 97
Figure 14: Tombes en retrait du village de Jiejinkou, Chine. Au deuxième plan, derrière les arbres, une troisième stèle est observable [Photo A. Dalles, Jiejenkou, Chine, Octobre 2015]. 104
Figure 15: Tombes sur le bord de la route à Jiejinkou, Chine. Des traces de feu sont visibles devant la première stèle [Photo A. Dalles, Jiejinkou, Chine, Octobre 2015]. 104
Figure 16: Accès au lieu de sépulture en bord de route [Photo A. Dalles, Jiejinkou, Chine, Octobre 2015]. 105
Figure 17: Miroir toli, musée des Hezhe [Photo A. Dalles, Tongjiang, Chine, Août 2009]. 126
Figure 18: « Maison du chamane » [Photo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014]. 142
Figure 19: Emplacement du cimetière d'ours et de la "maison du chamane" d'après Timokhin dans Mal'ceva (Mal'ceva 2009, 104) 142
Figure 20: Crâne d'ours, d'après Timokhin (Mal'ceva 2009, 105). 142
Figure 21: Figures d'esprits. Musée régional de Komsomolsk [Photo A. Dalles, Komsomolsk-na-Amure, Avril 2015]. 169
Figure 22: Figure du défunt conservée au musée régional de Komsomolsk-na-Amure [Photo A. Dalles, Komsomolsk-na-Amure, Avril 2014]. 169
Figure 23: Figure d'esprits stylisée par l'artiste V. A. Samar [Photo A. Dalles, Khabarovsk, Novembre 2013]. 170
Figure 24: Figure d'esprits par un artiste nanaï [Photo A. Dalles, Komsomolsk- na-Amure, Avril 2015] 170
Figure 25: Sculptures de l'artiste nanaï Nikolaï U (Kuzina 2014, 124) 170
Figure 26: Tableau au sujet de A. D. Samar à Kondon [photo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014]. 174

Figure 27: Tableau des héros de la Seconde Guerre Mondiale de Kondon [Photo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014]. 175
Figure 28: « Âmes des enfants à naître », N. U, 1993 (Ljudi Amura 2008). 194
Figure 29: Colline Kajlasu sur la rive en face du village de Kondon [Photo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014]. 205
Figure 30: Le dragon de Kondon brodé par N. Digor [Photo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014]. 206
Figure 31: Motif de type « museau » sur une robe à usage quotidien réalisé par K. A. Bel'dy, en cours de broderie en 2014. Broderie au pochoir, point de double chaînette. Tissu et fils de coton [Photo A. Dalles, Najhin, Juin 2014]. 206
Figure 32: Robe en peaux de poissons datant de la seconde moitié du XIX^{e} siècle: bordure noire et rouge et pendeloques métalliques. Appliqués en peaux de poissons, peintures sur peau [Photo A. Dalles, Najhin, Novembre 2013]. 207
Figure 33: Arbre des vies brodé sur une robe de mariée nanaïe datant de la fin du XIX^{e} siècle. Broderies sur tige. Tissu et fils en coton [Photo A. Dalles, Khabarovsk, Novembre 2013]. 209
Figure 34: a. Feuilles représentant les clochettes du mythe des Trois Soleils ; b. Miroir du mythe des Trois Soleils ; c. Coqs sacrificiels ; d. Racines claniques ; e. Animaux « totem » sur l'arbre des vies d'une robe exposée au musée des Beaux-Arts de Khabarovsk [Photo A. Dalles, Khabarovsk, avril 2015]. 229
Figure 35: confection d'une robe de mariée nanaïe illustrée par les créations de L. F. Samar [Photo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014]. 231
Figure 36: Robe en peaux de poisson chez un couple nanaï à Najhin [Photo A. Dalles, Najhin, Novembre 2013]. 231
Figure 37: Robe en peaux de poisson conservée au musée du Quai Branly (« Robe en Peaux de Poissons n°71.1962.11.1 » s. d.). 232
Figure 38: Arbre des vies sur une robe de mariée nanaïe datant de la fin du XIX^{e} siècle au musée de l'école de Sikachi Ayan [Photo A. Dalles, Sikachi Alyan, Septembre 2011]. 236
Figure 39: Peinture associée au conte du "héros de la rivière Kedrovoj" d'E. Glebova. (Glebova 2006, 16-20) Du cycle "le dragon endormi", aquarelles. (Lihanov 2003a). 239
Figure 40: Peinture associée à la légende des « trois soleils et des courageux frères jumeaux » de E. Glebova. (Glebova 2006). Du cycle "le dragon endormi", aquarelles (Lihanov 2003b). 239
Figure 41: Dessin de l'arbre des vies. (Samar 2003). 240
Figure 42: (Broderie ?) Arbre des vies stylisé. (Samar 2003). 240
Figure 43: Extrait du spectacle des Trois Soleils, centre culturel pour enfants de Najhin [Photo A. Dalles, Najhin, Novembre 2013]. 241
Figure 44: Extraits du spectacle des Trois Soleils au centre culturel pour enfants à Kondon [Photo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014]. 242
Figure 45: Les serpents/dragons et le chamane dans le spectacle de l'Arbre des Vies à Kondon [vidéo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014] 242
Figure 46: Les rennes au pied de l'arbre des vies dans le spectacle de l'Arbre des Vies à Kondon [Vidéo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014] 242

Figure 47: Oiseaux dans le spectacle de l'Arbre des Vies à Kondon [Vidéo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014] 242
Figure 48: Branches et fleurs dans le spectacle de l'Arbre des Vies à Kondon [Vidéo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014] 243
Figure 49: Sommet de l'arbre dans le spectacle de l'Arbre des Vies à Kondon [Vidéo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014] 243
Figure 50: Arbre des vies reconstitué dans le spectacle de l'Arbre des Vies à Kondon [Vidéo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014]. 243
Figure 51: 1. Pantalon sous-vêtement de mariage, fabriqué par Z. N. Bel'dy [Photo A. Dalles, Troistkoe, Juin 2014] ; 2. Plastron de mariage de la fin du XIX^{e} siècle, musée de Khabarovsk [Photo A. Dalles, Khabarovsk, Novembre 2013] ; 3. Collerette de mariage de la fin du XIXe siècle, musée de Khabarovsk [Photo A. Dalles, Khabarovsk, Novembre 2013]. 254
Figure 52: Robe et chapeau de mariage de la fin du XIXe siècle, musée de Khabarovsk [Photo A. Dalles, Khabarovsk, Novembre 2013]. 254
Figure 53: Couverture du livre édité par R. B. Digor (Digor 2010) 269
Figure 54: La brodeuse R. B. Digor [Photo A. Dalles, Khabarovsk, Avril 2014]. 269
Figure 55: K. A. Bel'dy, brodeuse de Najhin [Photo A. Dalles, Troistkoe, Juin 2014]. 270
Figure 56: Robes fabriquées par les tantes paternelles de K. A. Bel'dy et conservées en héritage [Photo A. Dalles, Najhin, Juin 2014]. 270
Figure 57: Tapis mural brodé par Z. N. Bel'dy [Photo A. Dalles, Troistkoe, Juin 2014]. 271
Figure 58: N. M. Digor, brodeuse de Kondon, en tenue de mariée nanaïe [Photo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014]. 273
Figure 59: L'ensemble Gjerin de L. F. Samar de Kondon [Photo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014]. 273
Figure 60: La brodeuse J. Samar [Photo A. Dalles, Komsomolsk-na-Amure, Avril 2015]. 274
Figure 61: La brodeuse N. N. Samar [Photo A. Dalles, Komsomolsk-na-Amure, Avril 2015]. 274
Figure 62: Porte-bonheurs muraux en forme de poisson [Photo A. Dalles, Jiejinkou, Chine, Octobre 2015]. ... 301
Figure 63: Carton de peaux de poissons prêtes à être utilisées dans la confection de décorations murales [Photo A. Dalles, Raohe, Chine, Octobre 2015]. 302
Figure 64: a et b: Plats "traditionnels" hezhe, à base de poisson, frit [Photo A. Dalles, a. dans un restaurant hezhe à Jiejinkou et b. au centre hezhe de Sipai, Octobre 2015]. C : Plats « traditionnels » nanaïs à base de poisson cru légèrement fumé ; d : caviar rouge (œufs de saumon) ; e : plat « traditionnel » nanaï à base de poisson cru [Photo A. Dalles, Najhin, Novembre 2013]. 303
Figure 65: Robe brodée par R. B. Digor (a.) comparée à une robe au musée des Beaux-Arts de Khabarovsk (b.) [Photo A. Dalles, Khabarovsk, Novembre 2013 (a.) et Novembre 2014 (b.)]. 308
Figure 66: Pochoir en peaux de poissons de la fin du XIXe siècle [Photo A. Dalles, Troitskoïe, Novembre 2013]. 309
Figure 67: Appliqués en peaux de poissons [Photo A. Dalles, Troitskoïe, Novembre 2013 (a.) et Sikachi Alyan, Août 2011 (b.)]. 309
Figure 68: Broderie au pochoir en cours de confection par K. Bel'dy [Photo A. Dalles, Najhin, Juin 2014]. 310

Figure 69: Rigidification du tissu à l'aide de papier (a.) et à l'aide de farine (b.) [Photo A. Dalles, Najhin, Juin 2014]. 310
Figure 70: Étapes de la broderie sur tige par S. N. Onenko [Photo A. Dalles, Sikachi Alyan, Novembre 2013]. 311
Figure 71: Broderie sur tige agrémentée d'un point de feston par L.F.Samar [Photo A. Dalles, Kondon, Novembre 2014]. 311
Figure 72: Broderies sur tige double par Z. N. Beld'y [Photo A. Dalles, Troistkoe, Juin 2014]. 311
Figure 73: Différentes étapes du travail de la peau: a. peau séchée; b. & c. peaux assouplies de carpes [Photo A. Dalles, Nikolaevsk-na-Amure, Juin 2014 (a.) et Komsomolsk-na-Amure, Avril 2015 (b. et c.)]. 314
Figure 74: Deux outils anciennement utilisés dans le travail des peaux de poissons [Photo A. Dalles, Khabarovsk (a.) et Troistkoe (b.), Novembre 2013]. 314
Figure 75: Partie d'un panneau explicatif sur le travail des peaux de poissons pour fabriquer des vêtements [Photo A. Dalles, Raohe, Chine, Octobre 2015]. 315
Figure 76: Couteau à ouvrage de K. Beld'y. La pointe a été brûlée à de nombreuses reprises [Photo A. Dalles, Najhin, Juin 2014]. 315
Figure 77: Ustensiles de R. B. Digor : a. couteau de couture sculpté offert ; b. pointe à découper ; c. couteaux à couture dont Raissa se sert (des traces de brûlures sont observables sur le couteau en bois) [Photo A. Dalles, Khabarovsk, Juin 2014]. 316
Figure 78: Stock de fils en coton de N. N. Samar [Photo A. Dalles, Komsomolsk-na-Amure, Avril 2015]. 317
Figure 79: G. L. Bel'dy de Najhin et une brodeuse de Verxnij Nergen: les broderies au pochoir sur leurs robes sont agrémentées de fils multicolores [Photo A. Dalles, Troistkoe, Juin 2014] 317
Figure 80: Détail d'un tapis mural: point de chaînette sur des motifs au pochoir brodés par N. N. Samar [Photo A. Dalles, Komsomolsk-na-Amure, Avril 2015]. 318
Figure 82: Tige en papier imitation écorce de bouleau [Photo A. Dalles, Sikachi Alyan, Novembre 2013]. 318
Figure 81: pochette de portable réalisée par Viktoria, tissus synthétique imitation écorce, broderie sur tige, fils en coton [Photo A. Dalles, Sikachi Alyan, Novembre 2013 319
Figure 83: Peaux séchées et teintes pour la confection des tableaux muraux: jeu sur les écailles à l'aide de la teinture [Photo A. Dalles, Raohe, Octobre 2015]. 320
Figure 84: Étapes de la préparation des tableaux muraux hezhe [Photo A. Dalles, Raohe, Octobre 2015]. 320
Figure 85: Décorations murales en peaux de poissons: a. Jiejenkou dans un magasin de souvenirs en peaux de poisson; b. à Jiejenkou dans un restaurant hezhe; c. à Raohe dans un magasin de souvenirs en peaux de poissons; d. à Tongjiang dans un magasin de souvenirs en peaux de poissons [Photo A. Dalles, Octobre 2015]. 321
Figure 86: a : Coiffe de mariée nanaïe de la fin du 20^{e} siècle: broderies nanaïes et perles japonaises ; b. collerette de mariage dont les bords sont en soie, fin XIXe [Photo A. Dalles, Troistkoe (a.) et Khabarovsk (b.), Novembre 2013]. 323
Figure 87: Collerette de mariage de type mandchou aux broderies nanaïes datant de la fin du XIXe siècle [Photo A. Dalles, Khabarovsk, Novembre 2013]. 324
Figure 88: Robes de type quotidien datant de la première moitié du XIXe siècle : musée du centre pour enfants de Najhin (a.) (Broderies nanaïes, rubans et bordures au crochet), musée de l'école de Najhin (b.) (Robe en peaux de poissons, bordures au crochet et rubans), musée de Sikachi Alyan (c.), conservées par K. A. Bel'dy (d-k) (rubans,

points de croix et bordures au crochet) [Photo A. Dalles, Najhin et Sikachi Alyan, Novembre 2013 (a-c) et Najhin, Juin 2014 (d-k)]. 325
Figure 89: Carte de l'implantation des églises évangéliques et orthodoxes étudiées (source: GoogleMaps 2015) 333
Figure 90: Dimanche midi après la messe. Najhin. Avril 2014 (Lepešev 2014). 376
Figure 91: Messe à Najhin. Avril 2014 (« Žurnal komissii po rabote s korennymi maločislennymi narodami severa habarovskoj eparhi. » s. d.). 377
Figure 92: Service à Najhin, avril 2014 (Lepešev 2014). 377
Figure 93: Le père Nikanor dans l'école de Sikachi Alyan lors d'une de ses missions en février 2012 (Lepešev 2012a). 378
Figure 94: Extérieur de l'église [Photo, A. Dalles, Troitskoe, Août 2011]. 382
Figure 95: Intérieur de l'église [Photo A. Dalles, Troistkoe, Août 2011] 383
Figure 96: La pasteure Marina [Photo A. Dalles, Khabarovsk, 2011]. 383
Figure 97: La pasteure Hychkina [Photo A. Dalles, Najhin, Août 2011]. 384
Figure 98: La pasteure Hychkina et son mari, à l'église de l'Appel de la Trompette, Khabarovsk, (page Facebook de l'église). 384
Figure 99: Échelle d'Engel. Cette échelle connaît de nombreuses autres versions (source : https://munsonmissions.org/tag/engels-scale/). 413
Figure 100: Porte d'entrée d'Oksana pour se protéger des cambriolages [Photo A. Dalles, Komsomolsk-na-Amure, Avril 2015]. 414
Figure 101: Extérieur de l'église [Photo, A. Dalles, Nikolaevsk-na-Amure, Juin 2014]. 418
Figure 102: Baptême dans « les villages nanaïs ». Église de Jésus Christ. Troistkoe. Août 2015 (« Cerkov' Iisusa Hrista » s. d.). 423
Figure 103: Séance de guérison lors d'une mission à Daerga, village nanaï. Mars 2015 (page Facebook de l'église de Jésus Christ). 424
Figure 104:Evangélisation dans la rue, église du Dieu Vivant, Komsomolsk-na-Amure, septembre 2015 (« Cerkov' Boga Živogo » s. d.). 424
Figure 105: Guérison. Église de Jésus Christ. Khabarovsk. Juin 2015 (« Cerkov' Iisusa Hrista » s. d.) 425
Figure 106: Les pasteurs de l'église du Dieu Vivant en séance de guérison (« Cerkov' Boga Živogo » s. d.) 425
Figure 107: Worship songs pendant le service un dimanche matin en mars 2017 (« Jesus Christ Church Khabarovsk Russia », s. d.) 427
Figure 108: Célébrations en septembre 2015 dans la salle de concert (« Cerkov' Boga Živogo » s. d.). 427
Figure 109 : Worship songs dans un « village nanaï », Troitskoïe, Août 2015 (« Cerkov' Iisusa Hrista » s. d.) 428
Figure 110: Prière/worship. Glossolalie. Église de Jésus Christ. Août 2015 (« Cerkov' Iisusa Hrista » s. d.). 428
Figure 111: Photo de baptême « dans un village nanaï ». Troitskoe en août 2015. (« Cerkov' Iisusa Hrista » s. d.). 430
Figure 112 : Baptême dans un « village nanaï », Troitskoïe, Août 2015 (« Cerkov' Iisusa Hrista » s. d.) 430
Figure 113 : Baptême dans un « village nanaï », Troitskoïe, Août 2015 (« Cerkov' Iisusa Hrista » s. d.) 430
Figure 114: Arbre des vies sur la couverture de l'évangile selon Saint Luc (Evangelie ot Luki- Luka uljen mjedjevjeni. 2012). 435

Figure 115: Le père Nikanor pendant le service, avril 2014 (Lepešev 2014). 437
Figure 116: Icône dans un cadre orné de volutes nanaïes [Photo A. Dalles, Najhin, Novembre 2014]. 438
Figure 117: A. S. Aktanko, chanteur nanaï. 2013 [photographie fournie par le père Nikanor]. 439
Figure 118: En-tête du blog de la commission du père Nikanor (« Žurnal komissii po rabote s korennymi maločislennymi narodami severa habarovskoj eparhi. » s. d.). 449
Figure 119: Le père Nikanor devant les pétroglyphes de Sikachi Alyan en septembre 2012 (Lepešev 2012c).. 449
Figure 120: Le père Nikanor en costume nanaï, Sikachi Alyan, mai 2012 (Lepešev 2012b) 450
Figure 121: Plans de la future église de Najhin, avril 2014 (Lepešev 2014)..... 457
Figure 122: Pèlerinage vers le site des Trois Pins pour la construction de l'église, Najhin, avril 2014 (Lepešev 2014). 457
Figure 123: Église de Majak en construction ; avril 2014..... 458
Figure 124: Vente d'objets religieux avant la messe, Sikachi Alyan, mars 2012 (Lepešev 2012a). 458
Figure 125: Groupe d'Olesya Hodzher lors d'un spectacle pour un meeting des églises de la région. Khabarovsk, 2011 (source : film de la rencontre fournie par l'église de Jésus Christ). 465

Annexes

Les annexes 1 à 5 seront utiles à la lecture de la première partie. En annexe 1, 2, 3 et 4 sont présentées les descriptions des rites du cycle des funérailles nanaï que j'ai recensées dans la littérature ethnographique depuis la fin du XIX^{e} siècle et utilisées dans cette thèse. Elles sont classées par rites : les funérailles, le rite de fixation de l'âme, le rite mensuel et le rite final. Dans chaque partie, ces descriptions sont citées par ordre chronologique. J'ai moi-même traduit les textes. L'annexe 5 présente les illustrations des maisonnettes funéraires.

Les annexes 6 à 16 seront utiles à la lecture de la deuxième partie. Les annexes 7, 8 et 9 proposent des traductions de mythes récents publiés dans des magazines locaux. Les annexes 6, 10, 11, 12, 13, 14, 15 et 16 sont les recensements des motifs que j'ai effectués sur le terrain entre 2011 et 2015. J'ai regroupé les photographies par motifs. Dans ces sections, les motifs sont généralement regroupés par lieu ou par chronologie ou par brodeuse. Les textes sont traduits par moi.

L'annexe 17 sera utile à la lecture de la troisième partie. Il s'agit de la traduction du récit attribué à Weber, un catholique polonais, qui aurait enquêté sur la disparition du père de la Brunière en 1846 chez les Nivkhs et publié un article dans le journal *Amur* en 1860. Ce texte est publié en russe par le père Nikanor sur son blog.

Table des matières

Annexe 1 Les funérailles 503

Annexe 2 Le rite de fixation de l'âme du cycle des funérailles nanaïs. 512

Annexe 3 Le rite mensuel du cycle des funérailles nanaïs 524

Annexe 4 Le rite final du cycle des funérailles nanaïs 526

Annexe 5 Maisonnettes funéraires 543

Annexe 6 Représentations d'âmes à naître. 545

Annexe 7 « La légende du dragon endormi », recueillie par E. Glebova. 549

Annexe 8 « La légende du dragon Sijmur du lac Dabanda », recueillie par E. Glebova 550

Annexe 9 Légende sur le dragon Pujmur par E. Samar 551

Annexe 10 Recensement de représentations de dragons dans les musées et chez les brodeuses rencontrées sur le terrain 552

Annexe 11 Recensement des motifs type « museaux » dans les musées et chez les brodeuses rencontrées sur le terrain 561

Annexe 12 Motif de l'arbre des vies. 596

Annexe 13 Robes de mariées en tissus et détails 605

Annexe 14 Robes de fêtes en peaux de poissons amiri 612

Annexe 15 Robes de type *amiri* en tissus 619

Annexe 16 Tableaux et porte-bonheur muraux hezhe en peaux de poissons 623

Annexe 17 Traduction de l'article sur la mort du missionnaire catholique de la Brunière en 1846. 629

Annexe 1 Les funérailles

- Description de Šternberg datant de 1910 :

« Premier rite (funérailles) : Après avoir vérifié le pouls, on recouvre les yeux et le visage d'un tissu blanc. Les gens pleurent et tout le monde se réunit. On apporte une planche et on couche le défunt dessus. On le déshabille en ne gardant que la chemise et les bas. On place les vêtements sur la planche. Si au moment du décès, les vêtements pour le mort n'ont pas été confectionnés, toutes les femmes du village les cousent « pour aider l'âme du défunt ». On fait ensuite le *nantra*, un rite lié à la chasse : quand quelqu'un du village meurt, on enferme ses accessoires de chasse dans le grenier (de chasse) car le souffle du défunt endommage les armes. Avant de placer le défunt dans le cercueil, on le lave à l'eau avec une petite brosse, on lui coiffe la tête, on l'habille, et on place devant lui un repas. Les femmes préparent ensuite le *tuju*, repas cérémoniel : une bouillie cuite de différentes façons. Tous les proches, beaux-frères et étrangers [extérieurs au clan] présentent devant lui les plats et on place à côté de sa tête, une bouteille de vodka sans bouchon. Seule la femme du défunt ne prend pas de repas. La collation dure une heure, tandis que les gens se réunissent. Chaque personne s'approche du mort, le salue, lui offre de la vodka, lui en fait couler sur sa poitrine et dit : « Tu es mort, nous ne te reverrons plus, s'il te plaît, découvre ces plats. » On suspend des objets dans toute la maison. Quand on commence à porter le mort dehors, ses fils prennent alors des lances dans leurs mains, et en pleurant, les détruisent et les jettent sur le toit. On pose le mort à terre. On fait venir les plus jeunes personnes ; on donne à chaque enfant une ficelle à tenir dans la main, dont l'extrémité est « tenue » soit par le mort [la ficelle est accrochée au poignet du défunt], soit par les personnes âgées du clan. Les vieux disent alors : « S'il te plaît, ne le (l'enfant) prend pas avec toi à *buni*, laisse-le à la lumière », et quelqu'un d'autre tranche la ficelle. On met ensuite le mort dans le cercueil ; on y ajoute trois-quatre couvertures que l'on referme par-dessus. On place un coussin en copeaux sous sa tête, et à côté, une théière, une tasse, plusieurs petites boîtes avec du tabac, des allumettes, du sucre. Après l'avoir enfermé, on lui dit : « J'aide ton âme. » Après ça, le cercueil est placé dans le cimetière à sa place « familiale », là où tous sont enterrés. Tous, même les enfants, lancent du creux de leur main un peu de terre. On casse et on jette sur la tombe le traîneau, les skis et l'arc. Tout le monde rentre ensuite à la maison où on leur donne une tasse d'un liquide clair. On veille toute la nuit, on chante, on pleure, on raconte des contes, on chante des chansons. La femme du défunt se rend sur la tombe tous les jours jusqu'à la nuit pendant sept jours » (Šternberg 1933, 438).

- Description de Lopatin datant des années 1910 :

« Premier rite (funérailles) : On allonge d'abord le corps sur une plateforme dans la maison, de la hauteur des lits qui longent le mur. On ne l'allonge jamais sur les lits pour que la mort ne se transmette pas au vivant. Le corps est habillé de ses beaux vêtements, avec chaussures, chapeau et gants. Le visage est couvert d'un tissu blanc, anciennement une peau de poisson, mais on ne lui ferme pas les yeux. Une veillée mortuaire a lieu jusqu'à ce que tous les proches du défunt soient réunis. Au bout de trois jours, le corps est sorti de la maison par la fenêtre et placé dans un cercueil sur une plateforme surélevée pour attendre. Les planches sur lesquelles le corps a reposé dans la maison sont sorties et seront ensuite enterrées avec lui. On commence ensuite la cérémonie funéraire en préparant la nourriture rituelle. Le chamane effectue quelques

libations autour du corps en l'exhortant à ne pas revenir : « Bois! Et repose en paix! Et ne nous effraie pas, ni tes enfants (si le défunt en a laissé), ni tes parents ». Le défunt est nourri avant les autres. On recommence cette étape autant de fois que la nourriture et les boissons le permettent. Le cercueil est ensuite emmené en forêt, où il est suspendu entre deux poteaux en bois avant d'être déposé dans une tombe peu profonde. Le trou est bouché par les planches utilisées dans la maison avant d'être recouvertes de terre. La tombe, les planches et le cercueil sont orientés face à l'ouest où se trouve le monde des morts. Avant de refermer la tombe, on sacrifie sur celle-ci le chien préféré du défunt, dont on place ensuite le corps recouvert d'une peau d'élan sur l'un des poteaux près de la tombe. C'est la femme du défunt qui fait ce sacrifice. On marque l'empreinte d'une pièce de monnaie sur une feuille de papier et on fait des dessins d'animaux et des cônes sur d'autres feuilles ; on les brûlera ensuite au-dessus de la tombe pour les envoyer au défunt pour qu'il les utilise dans sa vie posthume. On place aussi certains de ses effets personnels : vêtements, traîneau. Sur la tombe d'un enfant, on place ses jouets. Tous ces objets seront cassés et rendus inutilisables avant d'être posés pour qu'ils puissent être utilisés dans l'autre monde. On place finalement un drapeau [un morceau de tissu ?] au-dessus de la tombe. On ne revient plus sur la tombe à moins que le défunt ne se manifeste trop souvent en rêve. Dans ce cas-là, le proche revient avec un chamane qui attache une corde de la tombe au proche. Avec son bâton, le chamane tranche ensuite la corde en exhortant le mort à laisser son proche seul. Au retour du cimetière, tous les invités se lavent les mains et le visage, et on brûle de l'encens. Les tombes sont placées dans un cimetière de village, caché, en forêt ou sur des flancs de colline. On construit généralement une sorte de cage entourant la tombe, dans laquelle on place aussi des figures d'esprit (Lopatin 1960, 70).

- Descriptions de Smoljak selon des données récoltées entre 1940 et 1970 :

Funérailles : Dans tout l'Amour jusqu'à l'embouchure, chez les Nivkhs, les Nanaïs comme chez les Oultches, à la mort d'un individu, les lumières restent allumées et une personne demeure constamment auprès du corps. Selon toutes les données de Smoljak, y compris sur Sakhaline, le défunt est nourri jusqu'à l'enterrement. Selon Smoljak, au début du XX^{e} siècle, la tête était orientée vers l'ouest pour le départ vers le monde des morts ; la pierre tombale de type russe est une coutume plus récente et est placée au-dessus des pieds du défunt afin de ne pas empêcher le défunt de se relever. Chez les Nanaïs de l'amont, la tête est orientée vers l'est, le visage tourné vers l'ouest pour aller droit vers l'ouest en se relevant.

Quand un malade meurt, on lui entoure les mains, afin qu'il ne quitte pas ce monde. Cela est fait par des personnes âgées, qui ne vont déjà plus à la chasse, car le contact avec un mort peut nuire à la chasse. Ils lui chuchotent à l'oreille : « Ne t'en vas pas ! ».

Le mort est allongé sur le sol ou sur une planche (à Najhin), attaché au bord du lit. À côté du mort, on met de la nourriture qu'on change tout le temps. On pense que le défunt respire : on entoure autour de son cou un fil. À une extrémité du fil, on attache un petit anneau de néphrite que l'on met dans un petit verre. On pense alors que le mort respire par cet anneau. On attache les pieds du défunt et on place en dessous une pierre.

On attache également une corde à la maison du défunt, qu'on ne retire qu'après l'enterrement, « pour que la maison ne tombe pas » [informations récoltées à Najhin en 1972 et à Bichi en 1960].

D'après Smoljak, l'épouse ne peut pas coudre de vêtements mortuaires pour son mari, la mère pour le fils, mais une fille peut le faire pour son père ou sa mère, une sœur pour sa sœur ou frère, etc. Si rien n'a été préparé avant, les vêtements sont alors faits par les connaissances, les voisins. Pour le mort, on les fabriquait en coton et parfois en fourrure ou en peau de loutre ou de phoque : une robe fermée à gauche, des pantalons, des jambières, des chaussures, un plastron, des bas, des moufles, des manchettes, un chapeau en coton [ce sont les mêmes habits que les vivants, à l'exception de la robe qui est fermée à droite pour les vivants].

Tandis que le mort est à la maison, son visage est recouvert d'un morceau de tissu ; quand on commence à l'habiller, on lui met un nombre impair de morceaux de tissu sur le visage, entre trois et onze. Le morceau du tissu est long, descend presque jusqu'à la ceinture et on l'attache au corps avec un nœud. La robe du mort est fermée avec une ceinture, et sur cette ceinture, on accroche une petite pochette de porridge, une blague à tabac, une pipe, etc. On met aussi dans le petit sac une tige de roseau de 8-10 cm, « grâce à laquelle le mort pourra boire au monde des morts » [informations récoltées à Najhin]. Au poignet droit des hommes on attache un morceau de tissu avec un nœud (d'après Smoljak, dans un passé lointain, un petit brassard d'os protégeait le poignet lorsque l'homme tirait à l'arc).

Tous les proches viennent participer à l'enterrement. Pendant que le défunt est à la maison, il faut le nourrir, et lui faire boire de la vodka par la poitrine. Toutes les personnes présentes boivent ensuite la vodka qu'on partage avec le défunt. Avant la levée du corps, tout le monde mange.

Pendant que le défunt est dans la maison, personne ne doit dormir, alors on joue, on mange, on boit. Dans toutes les maisons des parents proches, on laisse une lampe allumée pendant la nuit pendant sept jours, le temps que l'âme du défunt retrouve son « chemin ». Pendant ces sept jours l'âme, va ailleurs, où le défunt allait de son vivant.

On enterre le défunt le deuxième ou le troisième jour. Ce jour-là, tous les voisins ou parents éloignés l'habillent et le mettent dans le cercueil. On fait cela dans la maison, mais par le passé, on l'habillait dans la maison et on le mettait dans le cercueil dans la rue [informations recueillies à Nizhne Khalby en 1958, Bolon' et Dzhari en 1962]. Le mort est déposé sur une natte, un matelas, et sous la tête des femmes on place le sac avec ses accessoires de couture leur ayant appartenu de leur vivant et un morceau de tissu. On met un bâton avec le mort, mais aussi une soucoupe, un couteau, une hache, une gamelle, une assiette, et pour les femmes, leurs ciseaux.

Pour faire le cercueil on utilise des planches en cèdre ; il est interdit d'utiliser les planches d'une barque sous peine de provoquer une tempête [informations récoltées à Dada]. Dans la rue près de la maison, on accomplit le rite du coupage de corde : un fil en tissu est attaché au doigt du défunt, dont l'autre bout est tenu par la femme, la fille ou la petite fille du défunt. Un vieux casse le fils avec un bâton en disant « Va tout seul, ne prends pas les autres avec toi ! ».

Parfois sur la tombe d'un chasseur, on tue son chien préféré, qui reste avec ses skis et son arc et ses flèches [informations récoltées à Najhin en 1971]. Au moment de l'enterrement, on allume deux feux : dans le « feu du mort », on met la nourriture amenée de la maison, et les affaires appartenant au défunt. Le deuxième feu est le « feu des vivants ». Une partie de la nourriture qui restait près du défunt dans la maison est enterrée près de l'endroit de la tombe. (Smoljak 1980).

Selon Smoljak, à première vue, les rites funéraires de la région de l'Amour se distinguent peu des rites russes : les morts sont enterrés dans un cercueil dans la terre, et sur les jeunes et les vieilles tombes se trouve une pierre tombale avec une étoile à cinq branches. Une couronne d'aiguilles ou d'autres verdures y sont accrochées. Autour de la tombe, les Nanaïs font une clôture de métal ou de bois. Les femmes font le rite orthodoxe des neuvième et quarantième jours et un an après la mort. Cependant, de nombreux éléments des funérailles de l'Amour sont « invisibles à l'œil russe » (Smoljak 1968, 157). Sur les tombes des personnes âgées, près de l'obélisque avec l'étoile à cinq branches, parfois se trouvent un traineau, des skis, des instruments pour fabriquer un filet de pêche, etc.

Smoljak observe ce rite chez les Nanaïs, les Oultches et les Nivkhs de l'Amour dans les années 1950 : tant que le mort est allongé dans la maison, il est nourri : on dépose près de lui différents mets et boissons, on met des cigarettes ou des pipes. Les Nanaïs donnent également de la vodka aux défunts âgés.

On prépare le mort pour le chemin ; on lui met de nombreux vêtements chauds, sur la poitrine on met de la vaisselle et de la nourriture pour la route : une petite tasse avec des graines, un peu d'argent. Au moment de la mise en terre dans le cimetière, on allume un feu dans lequel on jette de la nourriture, pour l'âme du défunt. Une partie de cette nourriture est enfouie dans un trou à côté de la tombe. Chaque mois après l'enterrement pendant un an, parfois deux, on fait une commémoration. On allume un feu, on y jette de la nourriture et on verse de l'eau sur la tombe. Là se réunissent les parents proches pour un festin.

À la place du *fania* en bois accompagné d'un oreiller et des vêtements du défunt fabriqués auparavant au moment de la mort d'un individu, Smoljak indique que dans certaines maisons, les vêtements du défunt sont pliés et déposés sur le lit du défunt pour y rester plusieurs mois voire plusieurs années. À côté de ces vêtements, dans lesquels les informateurs de Smoljak racontent que l'âme du défunt reste, se tient une photographie du défunt, une pipe ou des cigarettes, et de la nourriture.

Chez les Oultches : le matin du premier jour, sur la tombe se réunissent les vieilles femmes, qui préparent le rite. Sur la tombe, elles placent un ensemble de mets qu'elles cuisinent dans un feu allumé pour l'occasion. Sur la clôture autour de la tombe sont déposés les vêtements destinés à être brûlés, déjà utilisés par le défunt, ou préparés spécialement pour le grand rite. Il s'agit de robes brodées, des chemises, des icônes/images, ou d'affaires acheté dans le magasin du village: des bottes, des sabots, des pantalons, des maillots, des chemises, et affaires semblables (Smoljak 1968).

- Descriptions de Gaer selon des données récoltées entre 1960 et 1980 :

Les funérailles : le défunt ne doit pas rester seul. [Bel'dy Makto, Bel'dy D.S., informations recueillies en 1971 et 1973] Devant son lit se tient toujours un proche parent. On pense que parfois, le mort devient le

contenant d'un mauvais esprit qui veut nuire par tous les moyens aux vivants et empêcher la chasse et la pêche. Ainsi, dans un village où quelqu'un est mort, quand quelqu'un revient de la chasse, quelqu'un court à sa rencontre en criant « *Nantara ! Nantara !* » Afin de prévenir le voyageur de la mort dans le village.

Tous les gens d'un même village informés de la maladie d'un parent, et de sa mort, rangent dans le grenier (*ambar*) les accessoires de chasse, les instruments et les vêtements et ferment le grenier à clefs. Il arrive qu'ils ferment cet *ambar* à la hâte, et les maîtresses de maison n'ont pas le temps de prendre les vivres pour les jours de deuil. Alors ils vont demander à leurs voisins de la nourriture, qu'ils rendront.

Après s'être assuré de la mort du défunt, les Nanaïs disposent son corps sur une planche *dirkjenchje* sur la gauche dans la maison, étirent ses mains le long de son corps et attachent ses deux pieds avec une ficelle blanche, en ajoutant au-dessous une pierre afin que le mort ne pousse pas du pied l'âme de ses parents vivants.

Les proches du défunt porte le deuil en blanc. Ils attachent un morceau de tissu blanc autour de leur tête. La veuve se peigne les cheveux et tresse ses cheveux en les attachant au bout avec un lacet blanc ; en signe de chagrin elle coupe le bout de sa tresse et le met sur la tombe. C'est comme cela que fait la veuve mais aussi une mère qui enterre son enfant.

Après la mort, le chef de famille ou une personne âgée du même clan prend une cordelette, l'accroche en-dessous de son porche en la tendant et fait un nœud non loin de la porte d'entrée, afin d'empêcher la maison de tomber en ruine, aider à ce qu'elle reste debout, et que la famille et tous ceux qui sont encore là survivent.

Au moment d'emmener le corps, la corde attachée à la maison est emportée au cimetière par un membre extérieur au clan. Il jette ensuite la corde ou l'attache aux branches d'un arbre voisin. Il est interdit de mettre la corde dans la tombe ou de s'en resservir.

Gaer raconte que le soir après l'enterrement, les Nanaïs accomplissaient le rite de raffermissements des fondations branlantes de la maison ; le chamane fait une séance et « répare » les fondations en enfonçant un petit bâton dans un angle du poteau central de la maison [informations recueillies en 1977].

Le plastron funéraire pour le mort est ensuite préparé. Sur ce « collier », des motifs compliqués sont représentés, figurant les intestins de l'homme. À la fin du motif on coud un cercle de néphrite, auquel on attache un fil assez long pour qu'il sorte de la tombe au cimetière. À travers ce plastron, par le fil, l'âme du mort pourra respirer, boire de l'eau et manger.

Selon Gaer, dans certains clans nanaïs, le plastron est réalisé dans l'urgence ainsi qu'une représentation ornée temporaire faisant office de contenant de l'âme du mort, appelée *lochako*. Il a la forme d'un trapèze à quatre côtés. Un morceau de tissu est tendu à l'intérieur du trapèze, dont les ornements en appliqué sont découpés dans du tissu blanc et le fond est noir ou rouge. Sur le bas du trapèze, des crins rouges ou noirs sont brodés ou collés. Une petite boucle est créée dans la partie supérieure afin que le *lochako* soit accroché à une brindille ou une branche pour nourrir l'âme. Cette figure est réalisée pour les clans Bel'dy, Gaer, Samar, Zaksor.

Les proches se soucient que l'âme du défunt ait mangé, bu et fumé. Pour cela, on lui prépare un plat spécifique. La nourriture doit provenir du chaudron commun où est cuite celle pour les vivants ; on prépare une décoction spéciale de céréales, de son à boire. Pour fumer, on lui roule des cigarettes. Les plats contenant ces nourritures sont changés périodiquement.

Le défunt reste dans la maison 3 jours. La nuit, dans la maison du défunt et de tous ses parents, on allume une lumière. On ne l'éteint pas pendant sept jours, jusqu'aux premières commémorations, *degdin*, afin de déjouer les machinations des mauvais esprits, et faire savoir à l'âme du défunt qu'avec cette lumière il reste des parents qui vont accomplir les rituels pour le clan. Toutes les nuits des proches restent avec le défunt tant que son corps est dans la maison. Ils se rappellent les moments marquants de la vie du défunt.

Les vêtements funéraires ont été préparés en avance. Ce sont des vêtements de tous les jours : bottes, robe, pantalons, jambière, gants, chapeau, plastron, tout ce dont le défunt aura besoin à *buni*. Pour les femmes, une partie de ces vêtements provient de la dot de mariage. Les gens âgés racontent même qu'une partie de la dot était traditionnellement prévue pour cela. En fonction du mode de vie des groupes, les matériaux dans lesquels sont fabriqués ces vêtements varient : par exemple, les chasseurs de la région de Gorin ont des chaussures en peaux de rennes, les pêcheurs de l'Amour en peau de poisson.

Quand les vêtements sont préparés à l'avance, ils sont cousus de la manière habituelle. Mais si quelqu'un meurt avant que ses vêtements ne soient faits, alors les proches et adultes du village considèrent que c'est leur devoir envers le défunt de lui préparer des vêtements mortuaires. Dans ce cas, ils utilisent un point spécial, le « point vivant » *uljemje*.

L'enterrement prend place trois jours après la mort. Une estrade en rondin est préparée devant la maison, le cercueil est construit et la tombe est creusée pendant ces trois jours.

Pendant ce temps dans la maison, les proches viennent dire adieu au défunt. On le régale avec de la vodka, de la nourriture, et on lui donne des cadeaux : des tissus ou n'importe quelles affaires. Celui qui vient s'approche du côté est du mort, lui verse un peu de vodka dans un petit bol dans un mouvement qui part de soi (et non vers soi) afin que le défunt puisse en boire dans l'au-delà et donne le bol à l'aîné du clan du défunt. Cet homme le prend et dit : « Père d'enfants, oncle, cette personne est venu t'accompagner. Boit sa vodka ! »

Le plus vieux parent du défunt énumère les victuailles et les cadeaux ou alors trempe simplement les lèvres, après quoi il verse un peu de vodka sur la poitrine du défunt, et verse le reste dans une vaisselle spéciale. Ensuite, en s'approchant, il régale tous ceux présents avec de la vodka. Puis vient le repas d'enterrement. Ceux qui y assistent doivent manger au moins un petit peu.

Le dernier jour, avant de commencer le rite d'enterrement, on étale dans la rue sur un cintre les vêtements et les affaires du mort, préparée pour être brûlés au moment des commémorations *djegdin* ou distribués aux proches [informations recueillies auprès de Sojgor A.S en 1973].

Vers midi, des personnes extérieures au clan sortent le défunt de la maison. S'il n'y a pas de membres d'un autre clan présent, alors seuls les plus vieux parents peuvent le faire. On habille le défunt de ses vêtements

en fonction de son âge, de sa situation sociale et de son aisance. Un défunt aisé porte plusieurs robes brodées, des chapeaux onéreux, etc. Par-dessus tous ces vêtements est nouée une ceinture. On recouvre le visage avec quelques morceaux de tissu : en premier une peau de mouton, puis des tissus riches comme de la soie, etc.

Ceux qui soulèvent le mort placent sur sa poitrine un petit objet : un chiffon appartenant à la mère, un emballage brillant de bonbon, etc. Seuls ceux qui ont soulevé le corps savent et ils gardent ce secret jusqu'aux grandes commémorations. Le cercueil est porté dans la maison et un lit est confectionné au fond. Si son lit servait aussi de son vivant à d'autres membres de la famille, alors on en découpe des morceaux pour les vivants qui restent à la maison [on conserve une structure du lit pour les vivants]. Si c'était simplement la couverture du défunt, alors on en découpe un morceau et on détruit le reste. Le défunt est ensuite déposé sur le lit, on le recouvre de sa couverture de manière à ce que la partie ornée soit sur les pieds et non sur la tête, à la différence des vivants. Le long de la main droite on dépose un bâton afin que l'âme du mort puisse se reposer dessus dans les moments difficiles de son voyage vers *buni*.

Des objets d'usage quotidien et des vêtements sont placés dans le cercueil. Dans la tombe des hommes, on met : hache, gamelle, couteau, soucoupe ; dans celui des femmes : affaires de travail manuel (sans les ciseaux), aiguilles, fils, morceaux de tissu etc.

Le dernier jour avant l'enterrement, les femmes préparent des provisions pour le mort. On les attache à sa ceinture, ou dans une boîte prévue à cet effet, au même endroit que les pierres et l'amadou. Les hommes vont chercher du bois pour le feu de l'enterrement (appelé feu des morts).

Quand tout est prêt, les lamentations commencent. À ce moment-là, les hommes font un trou dans le mur, ou ouvrent la fenêtre pour sortir le corps de la maison pour que le défunt ne puisse pas retrouver le chemin de chez lui. Le corps est toujours les pieds en avant. À ce moment on commence le rite de la levée du corps. Devant la maison, tous ceux qui s'approchent peuvent à nouveau dire au revoir au défunt. Les proches pleurent le mort en s'adressant au chef de famille. « Père, nous ne te verrons plus dans ce monde ! Nous t'accompagnons tous ! »

Ensuite les proches distribuent à tous de la vodka. On en boit un peu puis on verse ce qu'il reste dans de la vaisselle pour le mort.

Après les adieux, le cercueil est posé sur l'estrade. Pour se rendre au cimetière, le cortège ouvre un nouveau chemin [à travers la forêt] et revient par ce même chemin. Il est interdit de passer par une autre route, pour que les morts ne puissent revenir par le chemin habituel. Les cimetières se trouvent en général presque toujours de l'autre côté de la rivière. La tombe a la forme d'un rectangle. Si un enfant est mort avec un adulte, on fait dans la tombe principale un petit renfoncement surélevé pour y mettre l'enfant. On amène le cercueil par le même chemin emprunté par ceux qui ont creusé la tombe.

Sur la tombe, les affaires préparées pour la vie posthume du défunt sont amenées : ski, arc, flèche, traineau, etc. Ces objets sont cassés et placés en tas sur la tombe. Ce jour, on prépare un repas spécial d'enterrement.

On l'enveloppe dans de la peau de poisson et on l'emmène avec soi au cimetière dans de la vaisselle en écorce. Une théière, des tasses, des assiettes, etc. sont également placées sur la tombe pour y rester.

Pendant que les autres disent au revoir au défunt dans la cours de la maison, les derniers sortis qui sont restés à l'intérieur se dépêchent de balayer le plancher. Du côté est on met les ordures du clan du mort, à l'ouest, ceux du clan étranger et ces ordures doivent être jetées rapidement afin de ne pas être emmenées au cimetière [informations recueillies auprès de A. S Sojgor, A. P. Khorzher et A. A. Samar].

Pendant que l'on prépare l'enterrement au cimetière, la mère ou la femme la plus vieille du clan du défunt alimente le feu des morts du côté ouest et un peu plus loin, elle nourrit également celui des vivants.

Sur la tombe, les proches pleurent, se lamentent. Avant de refermer la tombe, on accomplit le rite qui permet de couper le lien entre les vivants et les morts. Celui qui tient le bout de la ficelle doit vite partir du cimetière et ne pas regarder du côté de la tombe. En premier viennent les proches, et en coupant le fil, ils disent : « N'étreins pas l'âme de ton proche ! Va seul ! »

Il arrive qu'après la mort d'un vieux un enfant tombe malade. On dit alors que l'âme du mort étreint et garde avec lui l'âme de celui aimé et qu'il utilise l'âme de l'enfant comme un guide, un bâton. Dans ce cas, on invite un chamane pour faire le rite, pour récupérer l'âme malade. Le chamane accomplit un rite qui consiste à « ouvrir » la tombe [symboliquement] et « attraper » [symboliquement] le *panian*, l'âme du malade.

Après le rite qui permet de couper le lien, on ferme le cercueil avec un nombre impair de clous, et chaque parent tape sur les clous avec un marteau un nombre impair de fois. La tête du défunt est orientée vers l'est pour qu'il soit du côté du couchant quand il se lève, du côté de *buni*. Après, chaque parent jette sur la tombe une poignée de terre. Les membres extérieurs au clan referment la tombe. Sur la tombe, un jeune arbre est abattu et planté dans le sol tel un bâton symbolisant le lien entre les deux mondes. Le monument de type russe placé sur la tombe est mis au niveau des pieds afin de ne pas empêcher le défunt de se relever.

Les feux pour les vivants et pour les morts sont alors allumés. À proximité du feu pour les morts se réunissent tous ceux qui sont venus au cimetière. Entre la tombe et le feu on trace une petite tranchée, en travers de laquelle un bâton est placé. Parfois, un dispositif en forme d'anneau était utilisé. Au milieu du bâton ou au centre du cercle, on versait de l'eau ou une décoction d'orge, et de son, à destination du défunt.

Le repas funéraire est étalé sur une natte tressée près du feu. Non loin, la figure du défunt *lochako* est accrochée à un bâton enfoncé dans la terre. Ensuite, on commence à jeter dans le feu le repas, certains aliments sont emballés dans des peaux de poissons. Habituellement, une parente du clan dit : « Père, ce que nous t'apportons, nous le mettons dans le feu. Reçois-le ! » Si la nourriture est bien brûlée, on pense que l'âme du défunt l'a reçue sans regret, « avec un cœur léger ». Les tisons du côté du levant ne doivent pas prendre feu. Une vieille femme prend discrètement un de ces tisons et le met de côté. En partant du cimetière, elle le prend avec elle et le met dans le feu de la maison comme la part du feu des morts. Le feu est toujours allumé au même endroit pour le reste des rites du cycle des funérailles.

En partant du cimetière, la femme qui a nourri le défunt prend avec elle l'anneau ou le bâton. Elle s'en servira pour nourrir le défunt entre les prochaines commémorations et les dernières et le jettera dans le feu après le dernier rite**.** Après l'enterrement, on quitte le cimetière par le chemin créé pour l'occasion que l'on saupoudre de cendres afin que l'âme du défunt ne retrouve pas la trace des vivants (Gaer 1991, 95–104).

Annexe 2 Le rite de fixation de l'âme du cycle des funérailles nanaïs.

- Description de Šimkevič datant de 1890 :

« *Nimgan* : Plusieurs hommes furent envoyés chercher le chamane chez lui; ils savaient quel chamane serait invité et où il vivait. D'abord, le chamane prétendit ne pas savoir pourquoi ces hommes venaient le chercher ni qu'il y avait une cérémonie prévue. Un des hommes alla chercher le costume; un autre chauffa de la vodka sur le feu et en servit au chamane. Ce dernier la but après en avoir arrosée sur les hommes qui s'agenouillaient trois fois devant lui. Chacun but ensuite de la vodka, et le chamane en arrosa le costume (pour les esprits). Un des hommes chauffa le tambour sur le feu, et le chamane le battit ensuite pour appeler ses esprits, dans l'ordre d'importance, tout en chantant le mythe du premier chamane, le mythe des Trois Soleils. Il revêtit ensuite son costume, et prit sa pipe et son tabac. Il s'assit ensuite dans une barque en prétendant toujours ne pas savoir où on l'emmenait. Le chamane devait se rendre en bateau sur les lieux de la cérémonie. En arrivant, les proches du défunt le fêtèrent en lui offrant de la vodka, et on le plaça à la place d'honneur, à la droite de la porte de la maison.

L'arrivée du chamane dans la maison ne produisit aucune impression sur les vieilles femmes ; le chamane ne vit ni salutation ni attention venant de leur côté ; en s'entassant, il s'assit dans un coin de la maison près du poêle et fuma. À côté du chamane étaient installés le *fania* du défunt [figure du défunt], décédé dernièrement dans la maison, et deux autres *fania*, plus anciens qui attendaient leurs grandes commémorations. Devant chaque *fania*, on plaça du tabac en feuilles, et dans l'ouverture du *burhan ajami fonyalko* [figure du défunt] on inséra une pipe allumée ; qui le souhaitait pouvait prendre le tabac avec les *fania* en se roulant quelques cigares de ce tabac, les tressant dans leurs cheveux. Pendant ce temps, dans la vieille maison, on remplissait des plateaux de *xanšin* (plat traditionnel constitué de galettes à la graisse animale), et un homme s'approcha de moi [Šimkevič] et mit sur mes genoux le plateau de *xanšin* ; selon la coutume, je prenais le *xanšin* à la main, faisant semblant de goûter et passais le plateau au chamane, qui le présentait à d'autres, etc. Après avoir fait des offrandes trois fois aux *fania*, tous saluèrent trois fois à terre, et se levèrent. Ce même rituel fut accompli par chaque personne présente.

Après la cérémonie de salut, on présenta au chamane le tambour chauffé ; au milieu de la maison, par terre, on lança des charbons brûlants et sur eux une pincée de feuilles de plantes aromatiques ; le chamane dansa en me saluant, il salua également les hôtes et les invités qui arrivaient au repas ; il aspergea ensuite tous ses objets [de vodka].

Après ça, il y eut une grande pause, à la suite de quoi, les femmes furent envoyées dehors et commencèrent à nettoyer l'endroit et à construire la tente cérémonielle (*itua*). Après la pause, le chamane enleva de chaque *fania* quelques feuilles de tabac et les distribua à ceux présents ; ensuite, il prit le tambour et se tournant vers un des Goldes, commença à l'inviter à être son assistant.

Les obligations de l'assistant du chamane consistaient à habiller le chamane, à l'aider à exécuter sa mission et à la collation de ceux présents ; en échange de ce service, l'assistant recevait la moitié de tous les cadeaux, donnés au chamane, sauf l'embout pour le bâton du chamane.

Tandis qu'on recevait le tabac, on le roulait en cigare et on les enroulait dans les tresses de cheveux, et le chamane offrait à tous le *xanšin*. Pendant ce temps, les proches du défunt s'étaient assis sur les lits près du *fania* et commençaient à détresser leurs nattes; ensuite, pour le rituel de la coupe de tresse, comme signe de profond chagrin, une des vieilles femmes alla vers le fils du défunt, le ceint d'une ceinture blanche avec des clochettes, épouilla ses cheveux, entrelaça dans ses tresses un ruban blanc, coupa le bout des tresses et mit le morceau coupé devant le *fania*. Ce rite fut fait à nouveau avec tous les proches du défunt. Les proches, qui coupèrent leurs tresses, comme selon la coutume, n'avaient plus le droit, en attendant les grandes commémorations, d'entrer pieds nus dans d'autres maisons ou bateaux, car ils leur apporteraient alors le malheur.

Après ce rituel, les proches du défunt commencèrent à détresser de leurs cheveux enroulés les cigares de tabac, allumèrent les pipes et fixèrent la queue dans l'ouverture de l'*ajami fonyalko*. L'assistant du chamane apporta la lance pour le bâton *bolo*, et il commença à fabriquer le bâton du chamane; quand la canne fut prête, le chamane commença à s'habiller pour l'exécution du repas commémoratif; les hommes se mirent devant le chamane à genoux; le plus vieux de ceux présents aspergea le *toli* (miroir) de *xanšin*, la coiffe chamanique *xoja*, après quoi le chamane visita tous les invités et parents du défunt. Le chamane possédait un bâton avec une figure anthropomorphe qu'il avait hérité de ses ancêtres chamanes.

Les femmes, à ce moment, amenèrent le *fania* dans la hutte fabriquée, elles étendirent du côté droit de l'entrée le tapis, mirent le coussin avec le *fania*, remplirent d'herbe un pantalon, les manches de la veste, et le chapeau, représentant un « épouvantail homme », allongé les pieds dans le sens de la rivière; à gauche de l'entrée elles arrangèrent la place du chamane; à l'entrée et à la sortie, elles allumèrent des feux: le feu, disposés à l'entrée, signifiait la terre, à la sortie, *buni*.

Tandis que les femmes installaient le *fania*, l'assistant du chamane sortait de ses cheveux un cigare, l'allumait et le donnait au chamane, qui, faisant traîner un certain temps, donnait la pipe en retour, s'allongea sur le lit et commença à s'habiller; s'habillant de la jupe et se ceignant de la ceinture blanche, il se noua une courroie de trois couleurs et mit le chapeau, avec les ramures auquel il attacha avec un cordon la bague en pierre appelée *korima*. Cette bague était attachée par les femmes à l'oreille; habituellement, elle possédait une force extraordinaire qui éloignait les maladies de la gorge, c'est pourquoi le chamane, qui chantait pendant les commémorations tous les jours convenus, mettait sur lui ce talisman.

Quand tout fut prêt, le chamane sortit de son étui le dernier *toli*, à moitié noirci, l'enduit de *xanšin* et, me le montrant, dit: « Il y a quelques années, je ressentais que je disparaissais; un jour, à la nuit, chez moi vint un *burxan ajami* (un *ajami* est un bon esprit) *girka* dont le visage était à moitié noir, qui me dit: je t'aime bien, fais de moi un *burxan* et je t'aiderai. Le soir, quand je chamanisais, je fis de *ajami girka* un *burxan*, et soudainement, la moitié du *toli* devint noire et je guéris de cette maladie. »

Tandis que le chamane me racontait sa guérison, des Goldes serviables, pensant que je n'avais pas vu de *burxan ajami girka*, coururent dans une des maisons du village et m'en apportèrent un. Le chamane se mit dans une rage contre l'excessive serviabilité de ses compatriotes et n'autorisa pas qu'on apporte un *burxan*

dans la maison, annonçant que si je prenais ce *burxan*, la vieille maladie se rendrait chez lui. Bien entendu, je n'insistais pas.

Le chamane, s'appuyant sur le bâton, avec la coiffe, alla à l'endroit des commémorations, où, pendant ce temps, à côté du *fania*, on avait mis une tasse avec de l'eau, on y avait déposé dedans la bague *korima* qu'on avait attaché au bout libre du chapeau avec les oreillettes du *fania* (sur le *fania* était normalement déposé certains vêtements et objets du défunt, dont son chapeau de chasse si c'était un homme).

Le chamane entra solennellement dans la hutte, où se passait le repas, frappa dix fois sur le siège, afin de chasser les mauvais esprits, regarda autour de lui et s'assit; on lui donna une table sur laquelle était posé du thé. Seulement quand il fallut commencer la fête, il y eut un peu de bruit: sur la berge accostèrent des barques, avec plusieurs Goldes, qui, apprenant qu'il se passait une fête dans ce village, s'arrêtèrent. Débarquant, les Goldes allèrent à la hutte et enlevèrent leur *chapka*; ensuite, ils se postèrent devant le chamane sur les genoux, et le saluèrent trois fois; le chamane embrassa trois fois chacun des arrivants. Sortant de la tente, les Goldes allèrent au feu, firent trois saluts à terre, embrassèrent le parent du défunt et s'assirent à côté de lui. Pendant le temps de la pause, un des Goldes du village alla chercher plusieurs bâtons, avec des découpages en dessin d'écorce, et distribua ces bâtons, comme costume de deuil. Dès ce moment, pour toutes les commémorations, jusqu'à la fin des grandes commémorations, les proches, s'ils avaient affaire au *fania*, devaient marcher et s'appuyer sur ce bâton.

Quand les bâtons furent distribués, le plus vieux des parents du défunt s'approcha du chamane et se mit à genoux, lui présenta du *xanšin* ; les autres hommes le suivirent; le chamane enleva la coiffe chamanique *xoja*, versa le plat *xanšin* dans des tasses et en donna à tous, tour à tour. Pendant ce temps, une des vieilles femmes apporta une petite tasse avec de l'eau et le déposa à côté du *fania*, mettant de l'eau sur la bague. Le chamane commença à mettre le *xoja*; pendant ce temps, un des Goldes, réchauffant le tambour, de temps en temps, battait du tambour; quand le tambour fut prêt, il fut passé au chamane, et avec cela, l'assistant du chamane déposa devant lui la canne et des tenailles.

En secouant violemment sa coiffe, le chamane tapait régulièrement sur le tambour, d'abord sans le chant, puis il exécuta un solo, en frappant de temps en temps sur le tambour. Les secousses violentes de la tête et les tressaillements de tout son corps montraient que le chamane était un chamane extraordinaire, et, de toute sa force, tentait de se mettre en extase[1]. Le chamane appela l'âme du défunt, il tentait de la découvrir dans le monde, afin que, la trouvant, il la place dans le *fania*.

En se mettant en extase, le chamane se releva tout à coup; tout tremblant, s'appuyant sur la canne, il sortit de la hutte, la contourna et s'arrêta en dehors, à côté du *fania*, près d'un petit arbre, sur lequel était suspendues des touffes d'herbe. Comme seulement le chamane était sorti de la tente, deux vieilles femmes prirent la place près du *fania*, une au chevet du lit, l'autre aux pieds; déposant les touffes d'herbes sur le flanc du *fania*, elles sortirent le pot d'eau de la hutte, et le posèrent devant le chamane, et le chamane, parmi

[1] Terme utilisé par Šimkevič. R. Hamayon remet en question la notion de transe ou d'extase dans le chamanisme sibérien (Hamayon 1996).

ça, trouva l'âme du défunt, et se tournant vers les proches, commença à leur demander, si c'était les marques exactes qu'il trouvait sur le défunt. Le chamane posait les questions, se mettant dans une transe de plus en plus grande, frappant régulièrement sur le tambour; de temps en temps poussant un cri: « *koko koko* », il demandait: « Est-ce vrai que ce Golde est mort quand son fils n'était pas à la maison? » « C'est vrai » répondaient les proches en chœur. « Est-ce vrai qu'en faisant le cercueil, une planche avait un clou abîmé? » « C'est vrai ». « Est-ce vrai qu'en mourant, il a appelé tous ses proches pour faire ses adieux, et que son fils aîné à ce moment-là n'était pas à la maison? » « C'est vrai », répondaient les Goldes. Sur ces derniers mots, le chamane éclata bruyamment en sanglot, se lança debout devant l'arbre, tomba à genoux, saisit à deux mains l'herbe sèche faisant des gestes de désespoir. Ceux présents, ne supportant pas cette scène, éclataient en sanglots; il commençait à y avoir de véritables hurlements; des sons plaintifs se faisaient entendre, des larmes chaudes étaient versées; la vue de ces sanglots sauvages produisit sur moi une dense impression.

Le chamane, après quelque temps, se leva, d'un pas irrégulier alla vers la hutte, se mit devant le *fania* à genoux, et commença à lui transmettre l'âme trouvée du défunt. En accoudant sa main sur le *fania*, il abaissa sur lui sa tête, et, respirant profondément, en grinçant des dents; il exécuta le rituel d'introduction de l'âme dans le *fania*; pour ça, soulevant une robe du plancher, il prit une des herbes sèches couchées près du *fania*, l'installa plusieurs fois sur le *fania*, et, se tournant vers les proches du défunt, commença à vérifier, par les marques, qui se trouvaient soi-disant sur l'âme, si elles appartenaient réellement au défunt. Tout ce rituel d'informations relatives au défunt, ensemble avec le rituel des cailloux, représente les traits distinctifs de ces « petites » commémorations. Les proches du défunt étaient tranquillisés, que l'âme du défunt soit trouvée, qu'elle serait bien et qu'ils ne seraient pas inquiets pour elle, que les Goldes ne craignaient plus rien.

S'il s'avérait que le chamane était inexpérimenté (mauvais), les proches seraient alors mécontents, et les Goldes n'hésiteraient pas à le rosser. De la réussite du chamane dépendait la rémunération de l'assistant. Bien que le chamane, habituellement, vienne d'un autre village, son assistant s'assurait de connaître d'avance toutes les spécificités de l'enterrement du défunt, et aidait la divination qui assurait la gloire du chamane.

Il est nécessaire d'imaginer avec quels tremblements et agitation les proches surveillaient le processus de divination du chamane. Après plusieurs échecs, le chamane heureusement, prouva aux proches qu'il avait placé la bonne âme dans le *fania*, reconnue aux signes. Le vieux fils du défunt, parmi d'autres choses, me dit :

« Il a du bonheur d'avoir trouvé l'âme, ou je l'aurais roué de coups ; un jeune chamane gaillard comme lui fait toujours avec succès une commémoration. » Le chamane, en conduisant le *bogdo* (herbe) au *fania*, décrivit aux proches les marques sur les vêtements du défunt. « Est-ce vrai que dans une jambe est supposé être moins d'herbe que sur l'autre ? » « C'est vrai ! » ; « Est-ce vrai que sur la jambe gauche du pantalon, le genou est mal attaché ? » « C'est vrai ! » répondirent les proches. Le chamane rejeta le *bogdo* de la tente, prit un autre *bogdo* et l'amenant au *fania*, continua à poser des questions ; après avoir lancé ce *bogdo*, il

prit un morceau de tissu bleu en papier (*dabi*), posé à côté du *fania*, et se mit avec difficulté à deviner les choses. Les hurlements et mugissements incessants de ceux présents assourdissaient le chamane.

« Est-ce vrai, demanda le chamane, que le visage était recouvert de dix tissus et que le premier, un foulard en soie, avait été mis par le frère cadet du défunt ? Est-ce vrai que par-dessus le foulard en soie, était déposée une peau de poisson et un foulard russe ? » « C'est vrai ». Le chamane devinait longtemps ; mais il se trompait à maintes reprises. Il ne pouvait pas deviner les vingt pièces de monnaies déposées entre les deux tissus et seulement après une énumération de toutes sortes de choses, et, assurément, non sans l'aide de son assistant, il devina quand même.

Éreinté, tout tremblant, le chamane s'assit à sa place, afin de faire une petite pause ; une mission difficile était en perspective : contraindre des pierres, déposées à l'intérieur du *fania*, de changer de place neuf fois, et, sur ce, d'indiquer comment les pierres s'étaient déplacées avec certitude.

Pendant le temps de pause, les femmes apportèrent au *fania* des paniers de nourriture, et les déposèrent à son chevet ainsi qu'une pipe. L'assistant du chamane, pendant ce temps, prit des galets ronds comme des œufs, sortit neuf d'entre eux, prit un morceau de peau de poisson, fit dessus neuf lignes parallèles au charbon, déposa cette peau sur la robe du *fania* et répartit les pierres, posées à l'extrémité des lignes ; ensuite, avec précaution, il referma la robe avec une couverture par-dessus. L'emballage des pierres se passa dans le mystère pour le chamane ; il se tenait derrière sur les genoux, et les Goldes mettaient les pierres emballées; d'ailleurs, pour cette fois, la précaution était superflue : le chamane, dans la vieillesse, était devenu aveugle.

Quand tout fut prêt, le chamane raconta à ceux présents, comment avaient été préparés les plats pour les commémorations ; il demanda si c'était vrai que la femme, en faisant les pains pour la fête, avait fait des oiseaux en trop (cet oiseau elle l'avait véritablement fait pour moi) et tout à coup, il demanda, si c'était vrai que la femme, en cousant le *fania*, avait perdu l'aiguille ? Ils allèrent demander à cette femme et confirmèrent les déclarations du chamane.

Le chamane chanta longtemps et de façon monotone ; il appelait les esprits afin qu'ils guérissent l'âme malade du défunt et à la fin, il déclara que l'âme était réparée et placée sur elle, les galets commençaient à bouger ; et avec cela, il ordonna qu'on souleva la couverture et la robe, et de s'assurer de la véracité de ses mots. Deux galets se trouvaient véritablement déplacés, ce qui fit une grande impression sur les proches du défunt ; le déplacement des galets signifiait la guérison (son « animation ») progressive de l'âme (cela signifiait bien sûr aussi que l'âme était placée dans son support). L'assistant du chamane disposa à nouveau les galets sur le papier, ferma la robe et à nouveau, le chamane commença à guérir l'âme [des blessures qu'elle peut avoir encourue pendant son errance]. Le chamane répéta cette partie dix fois ; à chaque fois les galets, en plus grande quantité, se déplaçaient ; en continuant plus de deux heures, le rite chamanique avec les pierres, rendait cette partie du rite extrêmement ennuyante, et les parents qui s'ennuyaient en écoutant le chamane s'asseyaient à côté du feu, et fumaient la pipe, et s'occupaient de faire la conversation. Comme pour ajouter de la monotonie au rituel de guérison, l'assistant du chamane et certains Goldes, à

l'installation des pierres, commençaient à les placer différemment, compliquant ainsi l'image pour le chamane, qui devait deviner comment certaines pierres étaient dans une situation irrégulière.

À la fin, le chamane finit son long rite chamanique ; des lamentations et des pleurs retentirent à nouveau ; le chamane se leva et, suivi de Goldes, entra dans la maison, où, s'approchant du lit, sur lequel on lui avait préparé une place, frappa plusieurs fois avec son bâton et s'assit. L'assistant lui donna un petit panier de bâtons ; le chamane le prit, délia le ruban qui nouait le chapeau sur sa tête, essaya de l'enlever, mais le chapeau comme s'il était collé à la tête ne bougeait pas; tous les efforts pour l'enlever se trouvaient inutiles : le chapeau était tenu par *burxan sepčiki* ou *činčiki* [esprit au nom du village], protecteur du village du même nom, où se passait les commémorations. Le chamane vint avec acharnement, frappa le bâton sur les ramures en métal *xoja* du chapeau, souhaitant abattre le chapeau, mais, et avec des coups si forts que l'écorce du bâton s'en allait, et ne l'aidait pas ; « *kukoja jabu ! Kukoja jabu !* » hurlait le chamane, se démenant sur sa place et se portant des coups sur la tête ; le chapeau ne se renversait pas ; alors deux Goldes sautèrent sur le lit et adroitement arrachèrent de sa tête la coiffe *xoja*, qui désormais étaient pendus au toit. Le chamane était malade de ses rugissements, et s'attrapait la tête, commençait à gratter sa tête avec ses deux mains, en attendant que les mêmes Goldes ne lui couvrent la tête avec un chapeau ordinaire. Le chamane s'assit presque sans connaissance ; on lui apporta de l'eau ; l'assistant s'assit à côté de lui, en le calmant.

Après une pause d'une demi-heure, on apporta dans la maison le *fania* ; on démonta la tente. Le chamane, en revenant à lui, ôta tous ses accessoires chamaniques et commença à me chanter la bienvenue, appelant l'esprit protecteur du vent, lui demandant de m'envoyer un bon temps et des vents favorables. Le ton du chant était très original et imitait le vent croissant. Avec regret, cet esprit n'accéda pas à la demande du chamane, car il tomba de la neige et le temps de toute la journée se maintint sans accalmie. Pendant que le chamane chantait, les femmes disposaient dehors les trois *fania*, mettaient devant chacun d'eux un panier avec des plats préparés et une bassine d'eau. Devant les *fania*, ils élevèrent un grand feu, autour duquel s'assirent tous ceux présents, et le chamane ; des autres côtés du *fania* s'installa une vieille femme, la mère du défunt, qui, devant chaque *fania*, déposa un paquet de tabac en feuille. Le chamane s'approcha des *fania*, creusa devant chacun d'eux un petit creux, prit une tasse, puisa de l'eau et la versa dans chacun des trous, en disant : « bois ». Après ça, on lui donna du *xanšin* ; les hommes s'approchèrent de moi, se mirent à genoux, firent trois saluts à terre et me donnèrent une tasse de *xanšin* ; ensuite, le chamane et tous les hommes s'approchèrent du fils du défunt assis sur un banc, se mirent devant lui à genoux, firent les saluts à terre et lui donnèrent du *xanšin*. Le chamane de nouveau s'approcha du *fania*, remplit sa tasse du *xanšin*, salua le *fania* et renversa le *xanšin* devant sa tasse. L'eau fut versé dans le trou et le *xanšin* dans la tasse sans faute à travers les mains deux fois devant chaque *fania* ; quand tous ceux présents eurent accompli tour à tour ce rituel d'office des morts, les femmes s'approchèrent des paniers de plats et commencèrent à choisir parmi eux les meilleurs morceaux ; le reste, de tous les paniers, fut envoyé dans la maison ; le tabac fut en partie distribué, en partie laissé au *fania*. La plus âgée des femmes lança quelques feuilles de tabac dans le feu et se mit à pleurer amèrement ; tous ceux présents suivirent son exemple, et l'air retentit de hurlements épouvantables, qui continuèrent longtemps après la fin des commémorations. Les femmes, situées près du *fania*, lançaient dans le feu les galettes et la bouillie, et à la fin, versaient là le *xanšin*. Quand

tout fut brûlé, on tendit par-dessus le feu une longue corde d'herbe, une extrémité courte vers le *fania*, tenue par le chamane, l'autre extrémité, longue, était tenue par tous les proches du défunt ; quand la corde fut tirée le chamane la trancha, lançant la fin qui en restait dans le feu ; la longue extrémité fut tranchée en morceau par les proches, et chacun des morceaux fut jeté en direction de l'ouest, avec le souhait du meilleur pour le défunt. Ce rituel était pour détruire le lien entre le défunt et ses proches ; cette partie du rituel était finie.

Le chamane se retira, les proches restèrent près du feu et leurs pleurs mélancoliques se firent entendre longtemps. Rappelé dans la maison, le chamane s'assit à sa place ; on apporta les *fania* et on les déposa sur les lits ; ensuite, après un intervalle, les *fania* étrangers furent emportés à la maison, et il ne resta que ce *fania*, pour qui étaient organisées les commémorations. Après un peu de repos commença la danse du chamane, que précédait la danse de tous ceux présents, en commençant par les enfants ; chacun revêtait la ceinture avec les colifichets, et on lui donnait le tambour. En faisant quelques tours de danse, ressemblant à une marche sur des skis, le danseur passait la ceinture et le tambour au suivant en âge, etc. ; à la fin, c'était le tour du chamane. L'assistant du chamane fit en saule neuf petits *burxan* [esprits chamaniques] : 5 *bučи* [esprits auxiliaires du chamane] et 4 *ajami teremi* [esprits bienveillants], connus parmi les noms principaux d'esprits, et s'assit ; le chamane, sur la demande, sortit de la maison ; l'assistant, sur les indications des parents du défunt, commença à enterrer ces *burxan* dans la terre, à l'intérieur de la maison, en les mettant : un avec la tête en bas, l'autre sur le côté, le troisième la tête en haut ; je pris deux *burxan teremi* dans ma poche. De cette manière étaient enterrés sept *burxan* ; on attendait du chamane pendant la danse que non seulement il indique la place où étaient enterrés les *burxan*, mais qu'il définisse comment ils étaient enterrés et dans quelles positions. Les devinettes justes du chamane affermissaient définitivement son autorité aux yeux des Goldes. Quand tout fut prêt, le chamane revêtit sur son miroir deux ceintures, prit son tambour s'approcha de la porte et, tournant son visage vers la sortie, posa la question : « Est-ce vrai que dans votre maison, la tempête a arraché un gond à la porte ? » « C'est vrai » lui répondirent les hôtes. Mais à peine avait-il reçu la réponse, qu'il émit un cri violent, et il commença à taper du pied droit près de la porte, évidemment pour découvrir au toucher si le *burxan* n'était pas enterré là, et s'il l'était, comment et dans quelle position ; le *burxan* ne se trouvait pas là, le chamane se jetait à un autre endroit ; il rugissait violemment, tapait du pied ; à la fin, il devina le *burxan* : il se trouvait justement là et dans la position qu'avait indiquée le chamane.

La danse du chamane continua longtemps ; il trouva les sept *burxan* mais se trompa d'ailleurs dans les noms et positions dans lesquelles ils étaient enterrés ; et pour deux, sans s'en saisir, il dit directement qu'ils n'avaient pas de position.

La danse du chamane se termina avec l'expulsion d'un mauvais esprit, qui était dans la maison, caché, selon le chamane, dans le foyer. Ne tournant pas son attention vers ceux assis près du foyer de la femme, le chamane s'enfonça dans le coin de la maison avec le foyer, de là chassa le « diable » ; ensuite, la danse se fit de plus en plus rythmique, et finalement, en râlant, d'épuisement, le chamane tomba à terre.

Un autre matin, à l'aube, quand je quittais le village, le chamane chanta de la même maison son chant matinal, congédiant le *burxan*, il recevait la participation aux commémorations et les remerciait de leur aide » (Šimkevič 1896).

- Description de Šternberg datant de 1910 :

« *Nimgan :* Après la mort, l'âme va à *buni*, mais pendant trois jours, elle vit près de la maison. Sept jours après la mort d'un individu, on invite un chamane qui sait faire le repas funéraire/ commémoratif, et placer l'âme dans le *pan'i (fania)* [figure du mort]. S'il n'y a pas de chamane, l'âme elle-même revient et s'installe dans le *pan'i* ce qui est fait dans ce cas le sixième jour ou le septième jour, et on organise un *dykyn*, « affouragement du feu ». Le *pan'i* est une figure anthropomorphe en bois, un support, un habitacle pour l'âme du défunt ; elle est posée sur le lit de planche, à la place où dormait le défunt. S'il vient un chamane, il va à *buni* et ramène l'âme. Le chamane est interprète des esprits : les esprits racontent au chamane les événements de la vie du défunt (grâce à la connaissance de son nom) et le chamane retransmet ces informations aux proches ; à qui il devait des dettes, où il s'était perdu, etc. La femme confirme les mots du chamane. Le chamane place de l'herbe *bogdo* (herbe sèche) dans le *pan'i* une fois l'âme retrouvée correctement. Le *pan'i* reste devant le feu. Ensuite, on organise le *dykyn*, l'affouragement du *pan'i.* Devant on fait un petit trou, où on verse de l'eau, on place les plats, etc. Les restes du repas sont jetés dans le feu. L'endroit où se tient le *dykyn* s'appelle *serocha.* On doit ensuite organiser les grandes commémorations funéraires, *kaza*, n'importe quand.

Après ces premières commémorations, l'âme reste dans le *pan'i*. Ensuite, elle oublie le chemin vers *buni*, et elle ne veut plus s'en aller, c'est pourquoi on organise les commémorations finales, quand le chamane accompagne l'âme à *buni.* Beaucoup de gens riches peuvent organiser le *kaza* immédiatement. Mais le *pan'i* attend longtemps chez les pauvres, mais pas plus de cinq ans » (Šternberg 1933, 479-80).

- Description de Lopatin datant de 1910 :

Nimgan : Le *nimgan* prend place sept jours après la mort de l'individu, afin de retrouver l'âme du mort et la placer dans un *fania*. Il s'agit d'une fête, durant laquelle les invités sont habillés de leurs plus beaux vêtements. Il y a de la nourriture et à boire. Les aliments sont placés dans des plats spéciaux. Le pain cuit pour l'occasion est coupé de différentes manières, notamment en forme d'oiseau.

La description de l'invitation du chamane dans le texte de Lopatin est celle de Šimkevič (Šimkevič 1896, 23).

On place le support d'esprit *fania* et l'*ajami-fonyalko* à côté du chamane. On lui donne de la vodka et du tabac. Les invités fument et boivent en en donnant d'abord au support. Ici, c'est l'*ajami-fonyalko* qui est nourri, pas le support oreiller; c'est une figure anthropomorphe avec un visage. Les invités font des cigares de feuilles de tabac qu'ils placent dans la bouche du support, et qu'ils posent un moment ensuite dans leurs propres cheveux avant de les fumer, en les repassant par la bouche du support. Le chamane s'occupe tout le long du *fania* et de l'*ajami-fonyalko* et contrôle l'échange avec les invités. Il commence ensuite à battre le tambour et à appeler ses esprits. Il arrose son costume de vodka (de sa bouche) et en donne aussi à

l'*ajami-fonyalko*, tout en l'invitant à être heureux. Il en sert ensuite aux invités et aux proches. Ce service est répété plusieurs fois.

C'est encore suivi de libation de vodka; on en donne au chamane, au costume, au *fania*, et au *fonyalko*, accompagné de ces paroles: « Voici comment te servent tes proches de la vodka! Bois et soit heureux! Ne sois pas triste de les avoir quittés! ». On sert ensuite les membres de l'assemblée. On fait ça plusieurs fois, en fonction de la quantité de vodka disponible.

On fait ensuite une pause, marquée par le chamane qui enlève son costume. Les hommes font des activités variées. Pendant cette pause, les femmes construisent la tente cérémonielle, appelée *itua*. Elle a deux entrées se faisant face, une à l'ouest, vers le monde des morts, et l'autre à l'est, vers le monde des vivants. Elles transportent le *fania* et l'*ajami-fonyalko* dans l'*itua* avec cérémonie et le placent sur un tapis. On fait brûler de grands feux, un à chaque entrée de la tente. Les femmes fabriquent aussi à ce moment-là le *mugdae*, une sorte de poupée faite du costume du défunt fourré d'herbe sèche. Le chamane se rhabille, et se sert de son bâton en saule gravé, pour aller à la tente. Tout le monde l'imite en s'appuyant sur un bâton. Tout le monde porte les signes de deuil: une ceinture blanche avec des clochettes et des rubans blancs dans les cheveux. Ils coupent à ce moment-là le bout de leurs cheveux et les placent sur le *fania*.

Dans l'*itua*, le chamane vérifie le *fania*, l'*ajami-fonyalko* et le *mugdae* et commence la recherche de l'âme du défunt. Les assistants du chamane chauffent le tambour, et le chamane commence à le battre et à chanter. Il demande à ses esprits de l'aider. Il mime ensuite la recherche et la poursuite de l'âme: il rencontre d'autres esprits, contre qui il peut avoir à se battre, tandis que d'autres l'aideront. Il se cache, il surgit, comme s'il était à la poursuite de l'esprit. Finalement, il attrape quelque chose que l'audience ne voit pas, l'âme du défunt. L'audience crie de joie et se rapproche alors du chamane. Il leur pose des questions concernant le défunt auquel ils doivent répondre pour identifier cette âme. Ces questions concernent le défunt de son vivant, ses habitudes, ses relations, mais aussi des anecdotes concernant sa mort ou son enterrement : « Est-ce vrai que ce Golde est mort tandis que son fils était loin de la maison ? Est-ce vrai qu'en préparant le cercueil, une planche a été endommagée par un clou ? Est-ce vrai que quand il allait mourir et qu'il a appelé sa famille auprès de lui pour leur dire adieu son fils aîné n'était pas à la maison ? Est-ce vrai que moins d'herbe a été mise dans une chaussure que dans l'autre ? Est-ce vrai que la jambe gauche du pantalon de gauche est mal attachée sous les genoux ? Est-ce vrai que le visage a été couvert de neuf morceaux de tissu et que le frère cadet du défunt a donné un mouchoir en soie ? Est-ce vrai que de la peau de poisson et un mouchoir en coton russe imprimé ont été placés au-dessus du mouchoir en soie ? » [Ces questions proviennent de (Šimkevič 1896, 28–29)].

S'il s'est trompé d'âme, il faut recommencer la procédure, et on arrête alors la cérémonie. Lopatin cite le cas d'un chamane éconduit après avoir été battu pour s'être trompé d'âme à plusieurs reprises. Si l'âme a été blessée lors de son errance, le chamane doit alors la soigner et l'audience se lamente. Pour ensuite prouver que l'âme a été guérie, les assistants du chamane dessinent neuf carrés sur une peau de poisson au charbon, en plaçant un galet dans chaque carré d'une certaine manière, caché du chamane et recouvert d'un tissu. Le chamane doit ensuite dire où se trouve chaque caillou et les bouger par « la force de son esprit ».

Une fois que tous les cailloux ont été bougés et identifiés, on s'accorde à dire que l'âme a été guérie. Le chamane place ensuite l'âme dans le *fania*. Il s'agenouille devant le support tout en tenant l'âme. Il place son coude sur le *fania* et souffle dedans tout en poussant l'âme à l'intérieur. Il continue à poser des questions sur le défunt en même temps. On nourrit ensuite l'*ajami-fonyalko* avec de la nourriture d'un panier de meilleure qualité que ceux des invités. Le chamane lui sert le la vodka; le proche le plus âgé sert ensuite de la vodka à l'audience. On met de la vodka sur les lèvres de la figure, puis on peut la boire, plusieurs fois de suite ; on fait pareil ensuite avec la nourriture préparée pour cette cérémonie. Pour chaque partie du souper : le chamane nourrit l'*ajami-fonyalko* et le proche le plus âgé nourrit les invités. Ni l'un ni l'autre ne mange ni ne boit ou ne fume. On fait pareil pour le tabac : l'*ajami-fonyalko* doit « fumer » avant que les invités ne puissent fumer à leur tour.

Quand la nourriture est finie, le chamane retourne dans la maison, suivi des femmes et des assistants du chamane qui transportent le *fania* et l'*ajami-fonyalko*. Le chamane jette les restes de nourriture, tabac, vodka, plats et le *mugdae* dans le feu.

Dans la maison, le chamane se repose avant de passer à la dernière étape du rite. Tout le monde, du plus jeune au plus vieux, danse, avec une ceinture à clochettes et un tambour, jusqu'au chamane. Pendant ce temps, les assistants fabriquent en saule neuf figurines d'esprits, cinq *Buču* et quatre *Ajami-teremi* [esprit maître]. Le chamane sort alors de la maison pour que ses assistants enterrent les figurines dans le sol ; le chamane doit alors déterminer où, qui et comment sont enterrées les figures. Il finit ensuite par chasser les mauvais esprits de la maison. Après ça, il tombe de fatigue, et c'est la fin de la cérémonie (Lopatin 1960, 160).

- Description de Smoljak selon des données récoltées entre 1940 et 1970 :

Deuxième rite (*Nimgan*) : L'âme du défunt revient au bout de 7 jours dans la maison, et on accomplit alors le rite avec un chamane du placement de l'âme dans une petite poupée de bois, *pania*. Un oreiller est également fabriqué et posé sur le matelas, et sur l'oreiller, on met les vêtements du défunt. Tout reste sur le lit ; au moment des repas, on met devant elle de la nourriture, on lui allume la pipe. La nuit, on couche la poupée sur l'oreiller, on couvre le matelas et le matin on le lève.

Certaines variations sont visibles en fonction des villages. À Vernij Jekon', Muha, Bil'go, et Buchi, quand le mort est couché dans la maison, on met sur sa poitrine une petite pierre. Après l'enterrement, on enveloppe cette pierre dans des vêtements du mort, gardés à la maison entre 30 et 50 jours. Devant ce paquet, on dépose de la nourriture. Ensuite, ces vêtements sont brûlés, on jette la pierre, les proches fabriquent l'oreiller et le matelas, mais pas la figure de bois, devant lesquels on dépose de la nourriture. Certains Nanaïs de Gorin gardent les vêtements plus longtemps en disant que les âmes des défunts sont dedans. (Smoljak 1980).

- Descriptions de Gaer, selon des données récoltées entre 1960 et 1980 :

Nandan (*Nimgan* chez les autres auteurs) : Les premières commémorations se passent le septième jour [après la mort]. Un festin est préparé à l'avance, composé des plats préférés du défunt. Le matin, la

représentation du défunt en bois *panjo* est préparée. Elle est faite d'un rectangle en bois de 20-25cm, sur 20-25 cm. Au centre, on sculpte une représentation stylisé du défunt. Dans la partie supérieure, on fait une ouverture symbolisant la bouche. Dans cette ouverture on met un tube de tabac (cigarette roulée). Pour le *panjo*, un petit lit et un coussin que l'on fourre de laine sont cousus.

Un chamane est appelé afin de faire le rite. Le but est de partir à la recherche de l'âme du défunt. Pendant cette séance, le chamane part sur des sentiers où il peut retrouver l'âme. Parmi beaucoup d'âmes, il donne des indications par lesquelles les proches peuvent reconnaître leur mort. Parmi ces indications, il y a des objets qu'on a posés sur la poitrine du défunt avant de quitter la maison. Seulement si le chamane arrive à les énumérer alors on est sûr que c'est la bonne âme.

Le chamane installe ensuite l'âme dans son support *panjo*. Le chamane aspire l'âme avec des cris terribles et ensuite l'insuffle dans la figure. Les proches peuvent alors en prendre soin, le nourrir, lui donner à boire, le mettre au lit.

Après l'installation de l'âme, on retourne sur la tombe et on rallume le feu qu'on avait allumé pour le mort. L'ancienne rigole [creusée pendant les funérailles, cette rigole faisait parvenir les boissons au défunt] est creusée à nouveau, et on y verse dedans de la vodka, ou de l'infusion de céréales. Du côté est de la tombe se tient le *panjo*. Le long du feu, comme lors des funérailles, on étend la nourriture funéraire, des affaires personnelles du défunt, qui vont être brûlées.

Le chamane discute du défunt, de ce que les vivants lui doivent et ce que le défunt leur doit. L'âme peut ainsi finir ses affaires commencées durant sa vie. Les demandes de l'âme doivent être satisfaites.

Le *lochako* [un objet confectionné lors des funérailles en forme de trapèze à quatre côtés avec un morceau de tissu tendu en son centre, décoré d'ornements en appliqué découpés dans du tissu blanc sur fond noir ou rouge. Sur le bas du trapèze, des crins rouges ou noirs sont brodés ou collés. Une petite boucle est créée dans la partie supérieure afin que le *lochako* soit accroché à une brindille ou une branche pour nourrir l'âme] est placé près du feu dans lequel les proches jettent la nourriture quand ils ont fini le festin. On met près du *lochako* une manchette de bras droit ornée que le défunt utilisait de son vivant pour symboliser le bras du défunt quand il mange. Après les commémorations du septième jour, le *lochako* et la manchette sont enterrés sur la tombe. Les affaires préparées du défunt sont entassées près du feu. D'habitude, avant de les jeter dans le feu, les étrangers (et parfois les parents), les revêtent, et se promènent devant le feu pour que le défunt voie ses vêtements. Une partie de ces vêtements sont distribués parmi les étrangers. Pour les proches qui veulent obtenir des affaires, quelqu'un se met du côté ouest et celui qui reçoit du côté est, et on envoie les affaires (robes, gants, etc.) à travers le feu.

Les membres de la famille ne pleurent pas ce jour-là. Les Nanaïs, en rendant visite à leurs amis ou proches, doivent emmener avec eux le *panjo* et l'emmener partout en barque.

Le soir au coucher, un des proches dort avec le *panjo*.

Ce jour-là, pour nourrir l'âme, on prend avec soit un tison du côté est du feu (côté des vivants), et on rentre à la maison. À la maison, on régale tous ceux qui sont venus. En partant du cimetière, on prend tous les

attributs de la commémoration : le petit bâton à travers lequel on donne à boire au défunt, la vaisselle rituelle en écorce pour donner à manger. Les proches s'en serviront pour chaque petite commémoration et les grandes (Gaer 1991, 104–6).

Annexe 3 Le rite mensuel du cycle des funérailles nanaïs

ᘓ Description de Lopatin récoltée en 1910 à Sikachi Alyan :

Djegdi : Les femmes préparent toute la journée la nourriture et le bois pour la cérémonie. Il s'agit ici de Pukče, femme de Pentuha, l'hôte, de la fille du chamane et des deux femmes de Sergej. Pentuha annonce le début de la cérémonie en fin de journée.

Les deux femmes de Sergej s'activent alors devant le *fania* [la figure-oreiller], en enlevant la couverture et les planches, ne laissant que le matelas et l'oreiller. Pukče et la fille du chamane placent la nourriture dans des plats chinois, puis dans un grand panier en bouleau, en plusieurs couches séparées par du bouleau.

Une fois que tout est prêt, un grand feu est allumé dans le jardin avec le bois collecté exprès. Une natte est placée devant le feu tandis que les participants se réunissent dans la maison.

Sergej place devant le *fania* :

-deux paquets de tabac,

-un paquet de feuilles à rouler,

-des allumettes.

Les femmes lui présentent la nourriture et la placent devant lui. Sergej sert ensuite de la vodka au *fania*, en l'aspergeant. Puis il sert le reste de l'assemblée. La nourriture est emmenée dehors et placée devant le feu. Les deux femmes de Sergej prennent l'une l'oreiller, l'autre le matelas et l'*ajami-fonyalko* [figure en bois anthropomorphe], les plaçant devant le feu comme dans la maison. On place devant :

-le panier de nourriture,

- un paquet de tabac,

- deux bouteilles de vodka,

- un pot rempli de vodka.

Les participants vont ensuite s'installer autour du feu. Après un silence, la fille de la chamane offre un verre de vodka à sa mère. La chamane trempe ses doigts dedans et asperge dans le vide autour d'elle en offrande à ses esprits protecteurs, tout en « priant ».

Avec l'aide de sa fille, elle ressert un verre qu'elle présente cette fois à l'*ajami-fonyalko* ; elle tient le verre devant la bouche et en jette le contenu ensuite dans le feu. Elle répète ça trois fois. Pendant tout le long, Sergej se tient à genoux les yeux fermés en priant. Sergej sert ensuite de la vodka à chacun en commençant par la chamane ; tous, hormis la chamane, attendent que Sergei boive lui-même en vertu de sa séniorité. Ceci est aussi répété trois fois. La femme chamane demande au *fania* d'être heureux. Une fois la bouteille terminée, on la remplit avec la vodka dans le seau.

On sert ensuite la nourriture de la même manière, en la présentant d'abord à la figure (*ajami-fonyalko*). On sert une bouillie, le riz, deux sortes de haricots des petits pains et du pain d'épice. Entre chaque aliment, on sert de l'eau.

La chamane fait ensuite un cigare qu'elle allume et place dans la bouche de l'*ajami-fonyalko*. Les participants jettent alors des feuilles de tabac dans le feu avant de bourrer leur pipe et de fumer. Les femmes aussi fument. On ressert ensuite de la vodka.

Tout le monde s'assoit ensuite autour du *fania* pour le début des lamentations et des pleurs. Ici, la cérémonie ne s'est pas déroulée comme prévu à cause de la présence d'étrangers (seuls les proches sont censés y participer) ; mais Lopatin atteste de lamentations à deux autres *Djegdji* ayant pris place dans le village : chez Vassili pour un enfant, et chez Mark pour un mari (la cérémonie ne semble pas avoir été faite chez le mari en question).

Les femmes jettent ensuite les restes de nourriture dans le feu avec le panier et la vodka. Elles s'occupent du feu jusqu'à ce que ça ne soit plus que des cendres.

Elles transportent le *fania* et l'*ajami-fonyalko* dans la maison, ainsi que tous les objets qu'elles rangent (Lopatin 1960).

- Descriptions de Smoljak récoltées entre 1940 et 1970 :

Commémorations mensuelles : Une fois par mois, tous les Nanaïs font une petite commémoration pour les morts. Par le passé, quand la mortalité était plus élevée, presque chaque maison avait sa poupée ou oreiller funéraire. Ils les amenaient alors dans une maison d'un parent (de son clan), mettaient devant de la nourriture dans le cadre de commémorations communes. Devant la maison ils brûlaient ensuite un feu près duquel ils déposaient les poupées et leurs offrandes. Les présents s'asseyaient en cercle sur des nattes, se souvenaient du mort, mangeaient, jetaient dans le feu de la nourriture, versaient sur la terre de l'eau, pour le défunt. Ce rite pouvait être accompli plusieurs années (deux, trois, cinq) (Smoljak 1980).

Selon Smoljak, dès les années 1970, nourrir le défunt après les rites n'était pas systématique. En fonction du lieu, Smoljak a observé que les offrandes de nourriture étaient tantôt placées devant la figure du défunt tantôt dans le feu. De même, la nourriture était offerte au défunt tantôt à la maison tantôt au cimetière (Smoljak 1991, 100–102).

Annexe 4 Le rite final du cycle des funérailles nanaïs

- Description de Šternberg datant de 1910 :

« *Kaza taori* : Le 25 Juin 1910 à Dada. Dans la soirée.

Le chamane n'est pas encore là, on l'attend d'une minute à l'autre. Derrière la maison, où doit se tenir la commémoration, organisée par le clan xamran'a se trouve une tente pour le défunt (*yto*), dont la charpente est couverte d'une toile, et ouverte des deux côtés, à l'ouest et à l'est. Au centre de la tente on trouve un poteau sur lequel il y a un support élevé pour un flambeau. Sur un côté de la tente, il y a une large natte sur laquelle devra s'installer le *mukdy*, et de l'autre, une large planche (le flanc d'une barque) où s'assiéra le chamane. *Mukdy* est taillé grossièrement dans une forme irrégulière, représentant l'image du défunt, allongé sous la tente.

Le chamane arrive tard, à minuit, et ce jour, ne chamanise pas. Le lendemain, il dort pendant douze heures. Ensuite, on communique rapidement que le chamane est arrivé au village.

Dans la maison du défunt, les jeunes dansent avec le tambour autour du poteau central. Le mari, la femme et d'autres personnes dansent. En dansant, en secouant rythmiquement, en roulant le hochet attaché derrière le tambour, lentement ils avancent en avant, marchant d'un pied sur l'autre, en battant avec un battoir spécial et en jouant avec les doigts de la main, en tenant le tambour. Les jeunes filles commencent à reculer leurs pieds et les rassemblent étroitement.

Pendant que les jeunes dansent, on aide le chamane à s'habiller : il revêt la jupe (*xose*), les moufles (*hačata*), qui montent plus haut que le poignet, s'enveloppe dans une sorte de jarretière (*gore*), un petit chapeau (*afu*), ceint d'une ceinture (*omol*) et de hochets ; au cou est suspendu un disque en cuivre (*toli*), qui descend sur la poitrine. Finalement, il prend le tambour et le battoir et sort de la maison, en donnant des coups sur le tambour et en fredonnant. Ensuite, le chamane, avec ses assistants, pénètre dans la première maison, où il joue un petit peu de tambour. La femme, en plaisantant, lui arrache le tambour, lui fourre dans la bouche une pipe ; le chamane s'accroupit sur le lit fait de planches et commence à bousculer une femme endormie dessus. Il enlève ensuite sa panoplie et on commence à lui offrir de la vodka, pendant que ses assistants tournent dans la maison en dansant, en chancelant à reculons et en faisant des pas amples et harmonieux. Le chamane appelle alternativement à lui les femmes et les embrasse toutes les deux sur les joues, les vieilles comme les jeunes. Ensuite, le chamane s'habille et se met à battre le tambour, sans faire aucun pas. Après ça, il se rend dans une autre maison.

Là, il n'y a encore que des femmes. Tranquillement, deux d'un certain âge restent allongées. Le jeune compagnon du chamane danse de nouveau, à chaque pas tournant le pied droit autour de la pointe.

La yourte se remplit de gens. Un danseur se présente au public, il tourne cinq fois. On offre à nouveau de la vodka au chamane. À la séparation, le chamane exécute à nouveau un solo et, tout d'un coup, se dirige vers la tente *yto*, pénètre dans celle-ci et se met à chamaniser. Il s'assied ensuite avec ses assistants sur la natte où est couché *mukdy* et le public s'installe sur une large planche. On offre de la vodka au chamane, il reste assis un peu, et se retire dormir.

On amène alors à la tente un cochon, qui avait été préparé d'avance et qui était allongé non loin, respirant péniblement, attaché des pieds au museau ; les assistants du chamane seulement, d'un coup sur la joue tuent l'animal et évacuent le sang.

Le soir dans la tente *yto*.

Un feu brûle du côté est, au centre un flambeau chinois *ixyry* (lampe à mèche en fer blanc) ; en dessous pend un canard. Le chamane fredonne doucement, quelques-uns de ceux présents lui font écho. « On a construit l'*yto*, on l'a recouverte, on éclaire avec de bonnes lampes, je vais commencer le dernier rite commémoratif Kile (nom de clan). » La fille du défunt donne au chamane une pipe.

Après ça, le chamane pose des questions, combien on va payer et combien de jours vont être célébrés. La fille âgée répond : « Je suis pauvre, épargne moi, ne prend pas beaucoup ! » et elle offre une rouble (c'est le moins que le chamane puisse recevoir ; parfois il reçoit un tissu/ vêtement en soie). Elle demande une commémoration de deux nuits, le troisième jour on expédie à *buni* (la première nuit s'appelle *ty*, le jour suivant *mialboj ele*, le troisième jour *čimana čalani*).

Ensuite, la vieille s'en va, et le chamane se remet à fredonner : « Il y avait trois soleils… l'Amour était une montagne… les poissons disparaissaient…. *Jalatujga- xongur-zagda-* célèbre arbre… » (Le mythe des trois soleils et du premier chamane)[2]. « Commençons à aller sur le chemin de *buni*, *mukdy*… je vais à *buni* sous l'aspect d'un ours… les mains, les pieds, la bouche, la queue comme un ours… le cœur, le foie, la poitrine comme un ours… *Go-go-go*, sur le chemin de *buni* de Kile je vais en ours ou en rennes… à *buni*, il existe un cours d'eau, allons-y rapidement… le village tombe à nos pieds… la porte de *buni* est ouverte devant moi… »

Tandis que le chamane chante dans la tente, à la maison, la vieille commence ses pleurs : « Aujourd'hui, tu t'en vas à *buni*…là-bas, nos grands-pères, nos pères, nos enfants… les Nani habitent à *buni*… le chamane vous emmène bien, vous vivrez bien là-bas, et nous mal ici »… dans la tente, on met en scène des scènes d'ivrognes, d'hommes qui s'embrassent, etc.

Finalement, le chamane, par l'intermédiaire de l'interprète, me propose de l'éclairer avec la lanterne électrique, et nous allons vers la maison, lui, sa femme au bras. À la maison on jette sous les pieds du chamane des tisons, et par-dessus, il doit entrer et sortir de la maison. Le chamane s'assied, et on lui apporte à nouveau des mets et de la vodka, qu'on arrête devant le *pan'a* [figure du défunt].

Entre les poteaux est accroché un bâton, sous celui-ci on pend la vodka. Le bâton du chamane, *bolo*, a un pommeau, qui représente une figure en cuivre d'homme avec des mains ajoutées sur la poitrine, avec des coupes de face et derrière les côtés, avec un visage typiquement mongol ; ce sont les trois soleils

[2] Ce mythe raconte l'élection du premier chamane pour la gestion des premières morts. Ce chamane est aussi l'archer responsable de tuer les soleils excédentaires qui rendent la vie impossible sur terre. Ce mythe sera analysé dans le chapitre 3

contemporains, *n'ekxa mafa* [en référence au mythe de Trois Soleils]. Les assistants du chamane ne peuvent pas s'en servir, il l'a reçu en héritage de ses ancêtres. Le bâton de bouleau est couvert de soie.

Finalement, le chamane, prenant son bâton, s'approchant avec du *pan'a*, et parmi les pleurs de la vieille fille, s'accroupit devant le *pan'a* et dit : « Demain allons à *buni*, je t'emmènes là-bas, dans ces lieux, où habitent les aïeuls morts d'autrefois ; tu habitais là-bas autrefois, ils t'aimaient là-bas ; à présent, tous les amis auxquels tu tiens, venus te dire au revoir, ont fait des offrandes repas pour *pan'a*. » (La cotisation avait été faite lors des premières commémorations.)

La deuxième fois le chamane va avec son bâton vers le *pan'a*, devant lequel sont posés les mets : trois bouteilles de vodka et tasses, et dit : « Je t'envoie à *buni* ! » Le *pan'a* répond : « Merci ! »

Ensuite, sa fille dit : « Merci pour votre hospitalité » Le petit-fils : « Merci pour tous vos soins, pour tous ! »

Le chamane dit aux esprits: « Vous m'aidez, vous entendez le *pan'a*, et vous me répétez, et moi je répète devant les gens ! »

Le *pan'a* s'excuse auprès de tous : « Au revoir, merci »…

Ceux qui sont présents se mettent à approcher le *pan'a* et le saluent, et après ça lui offrent un petit verre de vodka.

En finissant son discours, le chamane se met à enfoncer le bâton dans la direction du *pan'a*. Le chamane dit une mélopée, simplement, sérieusement, mais le public des derniers rangs rit, avec excès, les femmes s'embrouillent, seulement un petit cercle de femmes continue à pleurer.

La troisième fois, le chamane s'approche du *pan'a* : « Je vais t'emmener d'ici, tu es dehors, nous allons faire une commémoration de deux jours pour toi, et le troisième jour nous t'expédierons ! »

Il tire ensuite la couverture sur le *pan'a* sur le bord de la couchette. Le *pan'a* dit : « Adieu tout le monde ! »

Le chamane : « Eh bien, tout le monde souffre pour vous ! Qu'il y ait plus de monde ! »

Alors, seulement ceux présents tire le *pan'a* à eux, d'autres le portent vers la porte, certains se serrent contre la tête du *pan'a*, tous pleurent, même un beau-frère aveugle est allé voir.

Dans la tente, on se met à envelopper le *mukdy*. Le moment est particulièrement important, quand on doit lui dessiner les yeux. Le beau-frère du défunt se saisit d'un charbon et dit, qu'il va mieux le faire ; on le répare avec un sérieux surprenant. Après, il juge : « Les boucles d'oreilles demain ! » et va à la maison.

Le chamane fait un rite avec le chapeau ; il frappe violemment deux fois avec les cornes, et ensuite franchit les tisons, de nouveau en demandant la lanterne et promène ses yeux dehors, là où je suis.

Dans la tente, le chamane entre sans faute du côté de *buni*. En entrant, il frappe avec son bâton le siège et s'assied. Sa femme m'invite à m'asseoir à côté. Alors, il se tourne vers moi et il dit : « 15 *pan'a* sont difficile à conduire, seulement deux, c'est facile ! » Je le questionne ; il se trouve, raconte-t-il, que dans une yourte, il a réuni 15 *pan'a* (chez des pauvres). Le chamane ne peut pas amener plus de 15 *pan'a*.

Le chamane attache son bâton au poteau près de la lampe, qu'on appelle chamanique ; s'il tombe sur quelqu'un d'autre (que l'hôte), alors il devra acheter le cochon et régaler tout le monde.

Le côté où se trouve la maison est séparé par un feu où l'on chauffe le tambour. À côté du poteau, on place un plateau avec des pâtisseries cérémonielles. Ensuite, le chamane sort chercher l'âme, qui est toujours dans la cour. Et il se met à parler, en se tournant vers la fille du défunt : comment était les planches de la tombe, comment étaient les vêtements.

Après ça, le chamane se met à appeler l'âme et, finalement, gronde et l'attrape ; il va ensuite vers la tente, rote en direction de *mukdy* et inspire, insuffle l'âme dedans. Pendant que le chamane cherche l'âme, ses assistants le tiennent par la courroie. Ensuite, on lie le *mukdy* avec de la paille *bogdo*, et, la tenant dans la main, le chamane demande s'il est vrai que la poitrine de sa mère lui faisait mal, et on plante un clou dans la *pan'a*, etc. La fille du défunt confirme. Alors, il crache sur le *bogdo* et le jette (*bogdo* est un *sywy* [seven]; cracher sur *sywy*, c'est dire « Au revoir »).

Ensuite, il s'assied, commence à battre le tambour, en secouant violemment la tête et ajoute : « Je reconnais qu'elle a acheté à quelqu'un plusieurs objets qu'elle n'a pas payés, le *pan'a* pleure »… ensuite le chamane énumère les oiseaux : « *Sywy* du soleil- *siuldu-gasa* crie… les oiseaux à *buni* crient… le troisième oiseau, *elangasa, obibi* ; le quatrième oiseau, *diin-gasa*, d'*urulsi* ; le cinquième oiseau, *tyngagasa, topto*- le coucou ; le sixième oiseau, *n'ungu'gasa, goilgo* ; le septième oiseau, *nada gasa, warga* ; le huitième oiseau, *zaxpun-gasa, zaralzi* ; le neuvième oiseau, *xuju-gasa, siuldu*, … » Les oiseaux appellent le *pan'a* à *buni* ; ils montrent et aident à trouver le chemin.

On place devant *mukdy* des victuailles, et des paniers particuliers de cuisine rituelle. Devant le chamane, on pose les plats cuisinés, afin qu'il dise à *mukdy* comment lui apporter les choses. Le chamane dit : « Voici des objets que tes proches t'apportent » (aujourd'hui on cuit des petits pains ; demain, d'autres seront cuits encore ; le chamane présente à *mukdy* pour chaque invité ce qu'il lui apporte). Ensuite le chamane dit à *mukdy* : « Je t'ai construit une tente, une belle tente, tu vivras ici un certain temps. À présent, de tous les plats repus, tu tombes de sommeil, tu t'allonges pour dormir. »

Tout de suite, on tire le *mukdy* et avec soin, on l'emballe, et on ferme la couverture sur son visage (à l'aube, le chamane viendra le réveiller). Ensuite, le chamane revient dans la maison, chamanise encore un peu, après quoi, on le déshabille. On attache toute sa panoplie à sa robe, et on la suspend à la traverse moyenne près de l'oiseau chamanique, qui est resté là tout le temps.

« Cela est fait seulement pour les Kile », souligne avec fierté mon interprète. Il y a alors un moment intéressant pour enlever le chapeau. Quand arrive mon tour, mon interprète me prend impulsivement ma serviette (portefeuille), allume une bougie et tous se précipitent sur le chamane. Il secoue violemment la tête, des dizaines de mains avec la rapidité de l'éclair tirent le chapeau et impulsivement l'enlèvent, et des dizaines de chapeaux sont jetés sur la tête du chamane ; le chamane n'est pas un instant sans chapeau (il ne peut pas être dans la maison sans chapeau).

À 4 heures du matin, on me réveille avec des sons du tambour et des bruits de voix ; quand j'arrive, le *mukdy* est toujours assis à sa place, et on lui a accroché des boucles d'oreilles.

Le matin, on étend devant *mukdy* des pelisses chinoises coûteuses, des jupes en soie, des tissus en soie. Les objets sont étendus sur le lit ou le lit voisin, et *mukdy* est transporté sur le lit avec eux.

Devant la tente, les femmes préparent avec de la farine différents plats. Entre elles est couchée la tête du cochon.

Alors commencent les offrandes. Le chamane se tourne vers *mukdy* : « Tes connaissances t'ont fait un repas, ont fait cuire le cochon, qui est allongé dans la tente en bouleau, ils te donnent de la vodka ; tous ces plats sont pour toi pour le chemin ! »

Mukdy répond : « Merci ! »

Le chamane prend son assistant, qui lui répète à nouveau. La fille du défunt pose devant le chamane des petits pains et trois bouteilles de vodka. Le chamane dit : « Voici, ta fille (que voici) et ton fils (que voici) t'apportent des plats pour le chemin ; ton chef t'a donné des petits pains. »

Les assistants, d'une voix forte, répètent : « Le chef t'a envoyé des galettes pour le chemin, des provisions pour le chemin, va comme il faut ! »

Mukdy me remercie. On le présente une nouvelle fois, et on offre de la vodka et des plats, qu'on pose devant le chamane, qui proclame les noms, etc., et le *mukdy* remercie. Les assistants répètent à haute voix de nouveau. Le chamane termine : « Avec ces provisions je t'emmène et vers un bon endroit je t'envoie! »

Le deuxième soir dans la tente.

Le chamane commence en battant violemment sur les ramures. Il se bat ainsi pour s'assurer que le chapeau tient. En déboutonnant le cordon, il tente de tirer sur la corne, pour s'assurer que le chapeau bouge.

Le chamane entonne un solo : « Je t'ai donné un belle tente, tu as bien bu aujourd'hui, à présent, dors ! Dors bien ! »

Le *pan'a* répond : « Je suis bien soûl aujourd'hui, je vais dormir ! »

À nouveau, le chamane se tape sur les bois. Au début, il se bat pour que les *sywy* les plus solides s'assoient, et à la fin, il se bat pour rendre le chapeau plus facile à enlever. Il tape avec son bâton. Quand le chamane ôte son chapeau, et les proches s'en emparent, le chamane place une bouteille de vodka ; si le chapeau tombe par terre, la bouteille est placée devant quiconque a renversé le chapeau mais il ne la prend pas.

Troisième jour.

De nouveau on fait des galettes. Les voisins de tous côté apportent de la farine. On venait aussi d'autres villages. Directement dans la barque, les femmes sont assises à faire les galettes.

À midi, le chamane chante ; il hâte le renne. « Autrefois, il y avait trois soleils… par le droit du chamane… dernière respiration… le canard rouge crie… un autre petit oiseau rouge *d uruldi* crie… le premier canard

dit : *kiku ! Tu-tu !* (Elle [la chamane] retire de la morve ou du sang de la gorge) ; le deuxième canard dit : *chik-chik !* Le troisième canard aide le souffle, si la toux s'enroue, etc. ; le quatrième : *d'urulsa ! D'urulsa !*, le cinquième : *topto* (corde, intestin) ; sixième *goilgo*, le canard bigarré crie : '*kato'* ; le huitième canard *zoruld'i* ; le neuvième canard *siuldu*, vers le soleil je vais ! »

Le coucou est *sywy* du chamane, et quand on nourrit le *mukdy*, le chamane se tourne vers le coucou et il traduit les mots du chamane. Le chamane appelle dix oiseaux, qui aident *mukdy* à parler. *Gaza* est pareil, il ressemble au coucou du chamane.

Le dernier soir : acte I. Le chamane récite le mythe « des trois soleils », des trois lunes, du premier chamane, *Xrzyza, Gurunta, D'ulku, Xadu*. Le petit Miamendi tirait avec son arc… *Jalajtyga* l'arbre chamanique.

Quand on retourne à la tente du repas de famille avec les derniers *kyki* cuits, aux fèves, la bouillie avec de l'huile au milieu, on pose d'abord les plats devant le chamane et ensuite devant *mukdy* et on commence à faire les adieux au *mukdy*. Le *mukdy* répond et dit au revoir à sa fille. Neuf *kyku* accompagnent le défunt à *buni*.

Les assistants répètent les mots du chamane : « *Pan'a* prend le chemin vers le bas sur la rivière, comme la glace pendant ce temps a fondu. »

On fait des offrandes à *mukdy* : on apporte de la vodka ou de la nourriture à *mukdy*, on en a pris une gorgée au préalable, et on verse dans une tasse devant lui, et ensuite on finit le verre ; on apporte aux lèvres de *mukdy* ; et ensuite on boit soi-même.

On allume un grand feu. Dans ce feu brûlant, on se met à jeter les plats cuits : *kyku* et d'autres plats, on verse de la vodka. Ensuite, on déchire le tissu bleu et chacun remet une pièce (pièces chinoises pour ceux qui sont présents à la grande cérémonie ; ça soutient le défunt).

Acte II. Le chamane dans la robe rouge du fils de l'hôte, sans accessoires chamaniques, appuyé sur une lance, reliée avec un ruban rouge qui a été préparée et est debout à côté de la porte, dit : « Préparez-le pour le chemin, habillez-le de moufles ! »

On commence à équiper *mukdy* pour le chemin ; le chamane énumère les pièces du vêtement, les invités et les parents l'aident en lui soufflant. Le chamane crie : « Adieu, au revoir ! Habillez-le du chapeau, du costume, habillez-le de moufles, et bientôt en chemin ! »

Au crépuscule, on érige un arbre, un frêne, soutenant un escalier, et une clôture avec deux barres horizontales et une barre transversale. Le chamane grimpe sur cet arbre, examine vers les monts avec les zibelines, sur l'Amour : s'il y aura des grandes eaux (riches), s'il y aura des zibelines… Quand le *mukdy* est équipé, on le traîne depuis le bord du lit, sur une grande planche sur laquelle on le fait entrer dans *yto*, la tente, et représentant un traîneau, sur lequel sont attelés des rennes pour *mukdy* afin de la transporter à *buni*. Dans la tente, il y a les accessoires chamaniques à l'exception du miroir *toli*.

La fille pleure : « Tu t'en vas à *buni*, tu atteins l'endroit, bien ou mal- on ne sait jamais, que vos yeux n'aient pas vu»

Acte III. Dans la maison, un jeune homme prépare l'arc et les flèches en roseaux. Le chamane met son costume.

On lui donne ensuite deux cannes ; il se dresse, secoue la tête et mugit, comme un ours. Un jeune Golde se place face au chamane, et tandis qu'il va lentement vers la porte, il tire sans cesse sur la corde de l'arc, apportant l'arc près du chamane ; en baissant la corde avec un craquement, il frappe sur les vêtements du chamane.

Sous l'apparence d'un ours, il sort de la maison, et contourne l'échelle posée sur l'arbre à côté de la tente. Ensuite le chamane monte sur l'échelle et commence à parler sur le mont aux zibelines, regarde vers l'Amour et prédit une bonne chasse, une bonne pêche de poissons cette année, la santé des Goldes.

Quand le chamane se met à descendre l'escalier où il était monté, on lui donne seulement une flèche avec l'extrémité brûlée. En pointant la flèche vers le haut, il lui fait faire le tour pour trouver l'étoile polaire (où sont assis deux mauvais esprits, qui font du mal au défunt ; l'un d'eux est russe). Trouvant celle-ci, il donne une flèche au Golde, qui tire avec l'arc. Il prépare la flèche lentement. Il lance deux flèches vers le haut et seulement la flèche en roseau au bout brûlé en direction de la rivière, vers *buni* (quand le chamane rencontre un obstacle, il chasse le mauvais esprit, alors qu'il semble qu'il chasse dans le ciel).

Ensuite, le chamane va dans la tente. En frappant avec sa canne, il ordonne qu'on prépare les provisions et il fait asseoir le *mukdy*. On répand de la vodka sur le collet du *mukdy* avant le départ. Derrière le *mukdy* on pose une caisse, dans laquelle sont disposés des œufs pochés avec de la farine et autres provisions ; devant sont placés des rouleaux de vêtements, etc. ; sur eux s'assied le chamane avec son costume complet, avec deux cannes et il commence le chemin.

Il appelle son canard. Ensuite, il se penche et commence à se balancer, et fait sonner ses grelots, qui représentent des rennes. Le chamane raconte les difficultés du chemin : « Nous descendons la rivière… nous avons vu un renard… nous lui avons tiré dessus mais nous ne l'avons pas atteint… sur le bord de la côte avec de la neige… le chemin est difficile… l'âme est perplexe… nous sommes arrivés à *buni*… nous avons trouvé l'endroit… les enfants sans père, sans mère, les chefs ne prennent pas soin d'eux… À présent, sur le coucou nous revenons ! » (On commence à déshabiller le *mukdy*, on lance le *pan'a* sur une bûche.) Les oiseaux en bois (d'eau, *ukorop*), suspendus dans la tente, on leur tourne la tête vers la maison, et le chamane tombe à la renverse. Il est rappelé. On le relève solennellement en chantant '*koko jenga, koko jenga*', on le ramène à la maison. La tente est démolie » (Šternberg 1933, 483–90).

- Description de Lopatin, datant de 1910 :

<u>*Kaza taori* </u>: Il s'agit de la cérémonie au cours de laquelle l'âme du mort est amenée au pays des morts. Les invités sont les habitants du village, les membres de son clan, ainsi que ses amis et connaissances ailleurs. Ils vivent aux dépens de l'hôte le temps de la fête. Le nombre d'invités peut monter jusqu'à 80, et Lopatin indique une occasion où ils étaient 150.

Il y a de la nourriture, beaucoup d'alcool (vodka). Coût pour le *kaza* de Pekino Beldi :

-3 gallons (11 litres) de vodka : 60 roubles

-5 livres de farine (2.3 kg) : 10 roubles

- environ 16 kg de *kaoling* : 1.80 roubles

-10 livres de tabac : 4 roubles

- environ 14 mètres de tissu : 4 roubles

Soit un total de 80 roubles.

Lopatin indique des cas où le coût est monté jusqu'à 100 dollars[3]. C'est pour ça que le *fania* peut parfois rester longtemps dans la maison. Il y a des moyens d'amadouer le *fania* si l'on n'a pas les moyens financiers de tenir un *kaza*, en le traitant avec égards dans la maison. Les années de prohibition de l'alcool ont aussi posé des problèmes car la vodka est essentielle au rite.

Seul, un *kasati šaman* [grand chamane] peut accomplir un *kaza taori*. L'hôte de la cérémonie conduit les invitations en allant dans tous les villages, car les membres du clan habitent dans des villages différents, divisés en générations.

Le choix du chamane est fait lors d'un conseil de famille ; on s'assure ensuite officieusement de son accord. Si l'hôte de la cérémonie est suffisamment riche, il envoie des messagers donner les invitations. Les invités sont logés chez l'hôte et dans des tentes autour de la maison le temps de la fête. C'est un temps de fête, amusements, jeux et festins. Un *kaza* dure au moins trois jours, selon les moyens financiers de l'hôte. Le coût de la fête peut amener la faillite d'une famille. Lopatin parle de familles de sa connaissance qui tombèrent dans la pauvreté parce qu'ils durent célébrer un *kaza* plus long que prévu ou plus long que nécessaire. Des invités Russes et Chinois peuvent faire partie de la fête.

Le premier jour (*Alen Sihsani* ou *Taan ihsani*), tout le monde se réunit dans la maison de l'hôte. Ce jour rassemble aux évènements du premier rite, le *nimgan* :

-invitation officielle et cérémonieuse du chamane,

-fabrication de la poupée *Mugdae*,

-construction de la tente *Itua*,

- transfert du *fania* et du *mugdae* dans la tente,

-recherche de l'âme du mort,

-identification de l'âme du mort une fois trouvée,

-guérison de l'esprit,

[3] L'auteur passe du rouble au dollar dans son texte.

-apaisement de la jalousie ou colère du défunt,

- fête pour le *fania*,

- nourrir le *fania*,

- placement du *fania* pour la nuit dans un lit.

Tout est fait à plus grande échelle que pour le *Nimgan*. Une délégation d'au moins quatre, mais pas plus que neuf des plus proches parents du défunt sont choisis pour inviter officiellement le chamane, qui, de son côté, choisit un ou deux assistants.

Après avoir offert des sacrifices à ses esprits protecteurs dans sa maison, le chamane, vêtu d'un costume cérémoniel resplendissant, se rend chez l'hôte avec ses assistants et la délégation. Accompagné des hommes de son clan et d'autres hommes, l'hôte rencontre le chamane avec beaucoup de cérémonie sur la rive près de la maison. Aussitôt que le chamane entre dans la maison de l'hôte, il effectue de longs chants et de longues danses.

Pendant que le chamane se repose de sa danse et de son chant, effectués dans la maison près du *fania*, l'*itua* est construite, d'une taille nettement plus large que pour le *nimgan*. Les proches, mais pas la famille proche, construisent l'*itua* dans un endroit favorable près de la maison. Auparavant, l'hôte a préparé un certain nombre de grands arcs de branches de saule qui seront plantés dans le sol, un pour chaque jour où se tiendra le *kaza taori*. Ces arcs sont placés les uns derrière les autres et sont attachés ensemble par de longs bâtons, ce qui donne à l'*itua* une forme semi cylindrique. Quand la structure est prête, de l'écorce est placée en guise de toit. Les arcs forment une entrée et une sortie à la tente, le devant et l'arrière n'ayant pas de mur. L'entrée se trouve à l'est et la sortie vers l'ouest, et à chaque bout brûle un grand feu, le côté est signifiant la terre, et le côté ouest *buni*. Le sol de la tente est fait de nattes.

Quand la tente est prête, le chamane donne l'ordre aux femmes d'apporter le *fania* et la poupée fourrée *mugdae* dans la tente. Ils sont placés côte à côte, le *mugdae* avec ses pieds dans le sens de l'Amour, vers l'est. Après cette cérémonie, le chamane, avec l'aide de ses assistants, commence à revêtir son costume. Tandis que les assistants ajustent tous les articles du costume, ils murmurent différentes prières adressées aux esprits auxiliaires du chamane.

Ensuite, le chamane s'appuie sur son bâton pour entrer dans l'*itua*, les clochettes tintant et les disques de métal résonnant alors qu'il se déplace dans son costume cérémoniel. Quand le chamane marche près du *fania*, il doit s'appuyer sur son bâton. Les proches et les invités se fabriquent des bâtons, et quand il est nécessaire pour eux de se déplacer pendant la cérémonie ils s'appuient toujours sur ces cannes de manière à avoir l'air d'être âgés, boiteux ou handicapés. Comme un laps de temps de trois à cinq ans peut avoir passé entre le *nimgan* et le *kaza*, les proches ne sont pas sûrs que l'esprit du défunt soit toujours dans le *fania* ou s'il s'est envolé et erre. Il peut être tombé aux mains d'un mauvais esprit, ou peut être malade quelque part. La première cérémonie que le chamane conduit lors du *kaza* est donc la recherche de l'esprit du mort. Quand l'esprit est trouvé, le chamane commence la cérémonie d'identification, cette cérémonie étant conduite avec plus d'attention qu'au *nimgan*. Le chamane pose des questions plus détaillées, et fait

référence aux funérailles. Comme preuve qu'il a bien trouvé l'esprit qu'il cherchait, le chamane utilise la même méthode que lors du *nimgan*, c'est-à-dire qu'il doit déplacer des petits cailloux dans des carrés dessinés sur une peau de poisson. Si l'esprit est malade, le chamane fait une cure, comme pour le *nimgan*. Parfois, au mécontentement des proches, le chamane annonce que la veuve n'a pas respecté la période de veuvage, ou, pire encore, il choque l'assemblée en révélant que la veuve a été infidèle dans ses obligations envers le défunt mari, et que le mari attend donc sa vengeance.

Dans de tels cas, le chamane prend son couteau et fait une petite entaille sur la poitrine de la femme infidèle après quoi les proches offrent au chamane des copeaux de bois tâchés de sang ; le chamane place ceux-ci dans le *mugdae*. Quand l'esprit a été trouvé et guéri, et que sa vengeance a été satisfaite, s'ensuit alors la cérémonie pour « nourrir l'esprit », décrite dans le *nimgan* précédemment.

La cérémonie finale du premier jour consiste à placer le *fania* sur un lit pour dormir. Quand la fête est finie et que les restes de nourriture ont été jetés dans le feu, le chamane ordonne aux femmes de dresser un lit pour le défunt. Après quoi, les femmes placent le *fania* et le *mugdae* sur le lit, et le chamane, à genoux devant le lit, les persuade de dormir. « L'heure se fait tard », le chamane annonce, « Le jour a été si long que vous êtes fatigués, et donc, vous devez dormir. Demain, nous travaillerons beaucoup avec vous. Bonne nuit ! » Après ce discours, il place une couverture sur le *fania* et le *mugdae*. S'il y a une veuve, elle doit dormir avec son défunt mari. Finalement, les assistants enlèvent le costume du chamane et il s'endort dans l'*itua*.

Le deuxième jour (*Myalbo* ou *Nučo Myalbo*), le chamane est d'abord habillé par ses assistants et il appelle ses esprits en chantant et avec le tambour avant de réveiller le *fania*. Il joue du tambour en dansant quatre fois autour de la tente avant de rentrer le réveiller. Il approche alors le *fania* et le *mugdae* en leur disant : « Lève-toi ! Nous avons tous été debout depuis longtemps ». Il place les figures pour la journée avec l'aide des femmes. Il met ensuite une pipe allumée dans la bouche de l'*ajami-fonyalko* en lui disant de fumer.

Les femmes apportent ensuite le thé au chamane et au *fania*, et le chamane fait la conversation au *fania* tout le long, en lui demandant s'il avait bien dormi, etc. Le thé est versé dans un trou devant la figure.

Le chamane se rend ensuite dans la maison, et est déshabillé par ses assistants. Il se conduit alors comme ses invités, en se reposant par exemple. Pendant ce temps, les invités sont libérés de la cérémonie : ils jouent, discutent, jusqu'au déjeuner. Les femmes discutent en groupe. Cette pause dure jusqu'au dîner.

Le chamane est ensuite rhabillé par ses assistants, tandis que le tambour est chauffé sur le feu avant d'être donné au chamane. Là, le chamane appelle encore une fois ses esprits, leur demandant de l'aide pour le voyage à entreprendre. Le chamane danse quatre ou neuf fois autour du foyer central de la maison. Les femmes pendant ce temps préparent la nourriture qui est placée dans des paniers, un panier par homme invité. Une fois les paniers prêts, les femmes font identifier à chaque homme le panier qui lui est destiné. Tout ça se passe en l'absence du chamane. Les paniers sont ensuite transportés dans l'*itua* et tous les invités y vont. Le chamane danse autour de la tente un moment en appelant ses esprits, à venir faire la fête avec eux.

La femme de l'hôte présente alors au chamane un panier, et ce dernier doit deviner à qui il appartient. Il fait cela « en transe », c'est-à-dire qu'il saute, chante, criant et imitant certains animaux tout en battant le tambour. Il crie à ses esprits : « Venez tous ici ! Faisons une grande fête ; buvons de la vodka, et mangeons, et soyons heureux ! L'hôte a préparé beaucoup de vodka et de tabac pour nous. Volez vers moi ! Je vous appelle ! ». Lopatin indique qu'à ce moment-là, deux tambours peuvent être utilisés, notamment l'un par un assistant. Les Goldes croient qu'après que le chamane a appelé ses esprits protecteurs, ces esprits puissants sont en lui. Il aurait donc ainsi le pouvoir de clairvoyance et l'habilité à déterminer le possesseur de chaque panier. Si le chamane commet une erreur, le panier est remis dans la pile pour plus tard. Si l'erreur est renouvelée pour le même panier, le possesseur du panier doit faire des offrandes de nourriture, boisson et tabac de son panier aux esprits, en jetant dans le feu. Ce possesseur est ainsi sanctionné car il lui reste forcément moins de nourriture. D'après Lopatin, le taux de réussite du chamane à deviner les paniers correctement est de trente sur trente.

La cérémonie pour deviner les paniers devient une sorte de test pour le chamane. S'il fait beaucoup d'erreurs, il est alors évident pour tout le monde qu'il n'y a pas d'esprit en lui. Son prestige en tant que chamane est réduit et il ne sera pas invité à faire le prochain *kaza*. Il arrive parfois qu'à cause de trop nombreuses erreurs l'hôte perde la foi dans le chamane et l'éconduise de la cérémonie. Mais cela arrive rarement car le chamane devine en général correctement.

Le chamane ouvre ensuite le repas en commençant par offrir de la nourriture au *fania*, en offrant le tout à l'*ajami-fonyalko* en débutant avec la vodka puis de la nourriture, en fumant entre chaque étape. Tout le monde y participe sauf l'hôte. Le chamane se retire ensuite et enlève son costume. La fête continue pour les invités mais de façon non cérémonieuse, comme lors de la première pause du chamane. La fête est ensuite suspendue jusqu'au dîner du soir.

Le dîner prend place de la même manière que les précédents, avec le chamane. Le *fania* est ensuite couché comme la veille. Le second jour peut être répété autant de fois que la nourriture le permet. Tout dépend donc de la richesse de l'hôte.

Le dernier jour (*Dai Myalbo*), c'est le voyage au monde des morts. Le chamane est habillé cérémonieusement dès le matin. Il appelle ses esprits comme précédemment, mais avec plus d'insistance, en les prévenant que la journée sera dure, surtout pour Buču, qui doit l'accompagner au monde des morts.

Il se rend ensuite dans la tente pour réveiller le *fania*, prendre le déjeuner comme la veille, et le préparer en lui parlant pour la journée. Il n'y a pas de pause ensuite. Tout le long, il chante et joue du tambour ; il exhorte le *fania* à bien manger, mais lui déconseille de boire car c'est dangereux pour le voyage. Contrairement au jour précédent, il n'y a pas de pause et le chamane ne retire pas son costume.

On nourrit ensuite le *fania* pour le déjeuner ; comme la veille, les invités mangent après le *fania* et dans un ordre spécifique. Le chamane, par contre, ne boit pas et ne mange pas.

Au coucher du soleil, on commence alors la grande cérémonie du *kaza*. Le chamane appelle encore ses esprits auxiliaires pour l'accompagner lors du voyage. Il se dessine en même temps des dessins au charbon

sur le visage. Les assistants du chamane battent aussi à ce moment-là du tambour. En appelant ses esprits, le chamane mime des cris d'animaux et fait des gestes avec son visage comme s'il ingurgitait ou rejetait les esprits.

Il prend ensuite deux bâtons, et s'appuyant dessus, il se dirige vers la tente en imitant un animal, un ours. Un homme est alors placé à la porte pour le repousser et empêcher qu'il rentre dans la tente à l'aide d'un arc, ce qu'il tente de faire trois fois. Cette partie peut être assez violente.

Le chamane appelle ensuite ses esprits pour leur demander le chemin vers *buni*. Il grimpe sur une échelle plantée à côté de la tente pour y voir la route. À ce moment, les invités peuvent demander au chamane des questions qui n'ont rien à voir avec la cérémonie ou le défunt mais qui concerne le futur ; ils peuvent lui demander : « La neige sera-t-elle profonde cet hiver ? », « L'Amour sera-t-elle gelée bientôt ? », « Y aura-t-il beaucoup de saumon ? ». Tout en cherchant la route, le chamane répond aussi à ces questions, dont il trouve les réponses en scrutant l'horizon.

Ensuite, une fois la route trouvée, le chamane se rend dans la tente et s'assoit sur le tapis devant le feu en s'inclinant à terre. Les invités lui redemandent alors avec insistance de faire le voyage. Le chamane bat du tambour et continue d'appeler les esprits, surtout *Bučy* qui doit lui envoyer l'oiseau *Koori* qui l'aidera à revenir de son périple. Le chamane commence une danse frénétique. Pendant ce temps, les assistants préparent une planche devant le feu qui servira de traîneau pour le voyage, placé en direction de l'ouest. L'assistant place le *fania*, le *mugdae* et un large panier de nourriture, tabac et boisson sur le traîneau. Le chamane s'assoit finalement sur le traîneau.

Les invités se mettent près du spectacle et suivent attentivement le voyage. Le chamane ordonne au chien et à son « serviteur » invisible *niaka* de se préparer. Il parle aussi avec le *fania* pour être sûr que son voyage se passe bien. Il mime aussi les étapes du voyage. Les assistants retiennent le chamane par sa ceinture car il serait perdu s'il tombait du traîneau. Dans les endroits périlleux, le chamane trouve des esprits de ceux qui ont péri car ils n'ont pas eu l'intervention d'un chamane expérimenté pour le voyage. Le chamane informe l'audience des esprits qu'il voit et les nomme. Si un des noms qu'il mentionne se trouve être celui d'un défunt proche de quelqu'un de présent, cette personne implore le chamane de s'emparer de l'esprit et de l'amener avec lui à *buni*. Il approche finalement du monde des morts en voyant des traces de pas au sol et en entendant les chiens aboyer.

De tous côtés, il est entouré d'esprits qui lui demandent d'où il vient, qui il a amené avec lui, etc. Le chamane ment à ces esprits (âmes) des morts en se donnant un faux nom et en ne donnant aucune information détaillée sur les vivants. Néanmoins, il leur présente les salutations de leurs proches vivants, raconte les nouvelles générales, et dit comment les choses progressent dans le village d'où il vient. Il dit ensuite adieu à l'esprit qu'il a escorté. Il rentre ensuite en refaisant le même chemin dans le monde des vivants.

Les invités l'accueillent avec beaucoup de questions : « As-tu bien emmené l'âme à *buni* ? As-tu fait bon voyage ? Qui as-tu vu là-bas ? » Le chamane raconte tout le voyage et donne des informations sur les morts qu'il a vus à *buni*. Il donne même des informations sur le futur comme « Ton oncle mort t'enverra du

gibier », en indiquant des marques de reconnaissance, comme des taches, sur l'animal pour que le proche puisse l'identifier.

Après ça, le chamane jette le *fania* et le *mugdae* dans le feu situé à l'ouest. Il jette aussi le reste de nourriture. On coupe la corde au-dessus du feu comme pour le *nimgan*. Le chamane est déshabillé dans la maison et c'est la fin de la cérémonie (Lopatin 1960, 160–73).

- Description de Lipskij des années 1950 :

« *Kaza taori* : Le premier jour, le chamane cherche et trouve l'âme du mort en se basant sur la ressemblance aux proches. Il utilise neuf pierres appelées *maugda* pour vérifier que c'est la bonne âme. Il voyage ensuite vers le monde d'en bas, et là-bas, il monte un grand escalier appelé *toro* pour regarder au loin vers l'ouest et trouver le chemin vers le monde des morts.

Un de ses aides est *djulin*, qui est un ancêtre et le gardien du feu de la maison. Il y a aussi le premier ancêtre chamanique, appelé ici *neka mana*. Le *kaza* est une occasion pour que les morts communiquent avec les vivants par l'intermédiaire du chamane. Cette partie de la cérémonie est le rite *keku*. On dit que les ancêtres envoient des esprits d'animaux en échange de crêpes et de céréales avec dessus des dessins liés à la transformation et à la réanimation dessus. On utilise une bague en pierre qui est un attribut nécessaire à la naissance, au mariage et à l'enterrement ; c'est nécessaire pour pouvoir entrer en contact avec les ancêtres. Cette bague est clanique [elle a été transmise par un ailleul chamane et ne peut être utilisé qu'avec les esprits du clan].

Le soir, on fabrique la poupée *mugdae*. On peut fabriquer à sa place une autre poupée en herbe appelée *euni*, ou encore fourrer les vêtements du défunt. Le *mugdae* sert à assurer la présence du défunt aux environs de son clan pour garantir son retour [pendant le rite]. On essaie en tous cas de lui donner une certaine ressemblance avec le défunt.

Le chamane cherche l'âme, et transfère l'âme de l'oreiller au *mugdae*. Avec sa canne *bolo*, et l'ancêtre *pekha mafa*, le chamane explique à l'esprit qu'il sera amené au monde des morts. On dessine alors avec du charbon les yeux de la poupée *mugdae*. C'est pour la réincarnation de l'âme. On nourrit la poupée de gâteaux cérémoniels.

Le chamane chasse ensuite les mauvais esprits. Il rattrape l'âme du défunt et la souffle dans l'oreiller. Ce procédé s'appelle *purini*. Le chamane appelle ses oiseaux *buni gasa*, oiseaux mythiques qui sont les seuls à pouvoir l'amener et le ramener de *buni*. Ces oiseaux habitent sur l'arbre clanique des vies. Pendant ce temps, l'esprit *djulin* doit surveiller le *fania* et le *mugdae*. On fabrique un nid que l'on place près du poteau central de la tente.

Le deuxième jour, on attache la bague clanique au *mugdae* et on étend les habits du défunt. On fait des gâteaux cérémoniels et on place une tête de porc dans la tente. Un cochon a été sacrifié pour l'occasion.

Le soir, le chamane fait une séance avec la canne et nourrit le *mugdae*. Tout le monde participe à la fête, et le chamane chante pour le *keku*.

Le troisième jour, on soigne l'esprit car il est épuisé. On le nourrit aussi en passant la nourriture (cuisinée pour l'occasion) dans la bague sur la poupée. Le chamane chante le mythe des Trois Soleils et raconte le périple d'un esprit sur la rivière.

Il replace l'esprit dans le *mugdae* et on place la poupée sur le traîneau avec l'oreiller. *Djulin* et les esprits *bučи* et *mangi* y sont placés aussi mais on ne sait pas sous quelle forme ils sont représentés. Pour dégager le chemin, on tire une flèche dont la pointe est de braise vers l'étoile du nord.

Le chamane conduit le défunt à *buni* tout en mimant et en racontant ce voyage. Le rite se termine par la cérémonie du coupage de corde. Les figures d'esprits qui ont tenu lieu de défunt sont cassées, brûlées ou jetées » (*Istorija i kul'tura nanajcev: istoriko-ètnografičeskie očerki* 2003).

- Descriptions de Smoljak selon des données récoltées entre 1940 et 1970 :

Kaza Taori : Les dernières commémorations, les plus grandes, sont accomplies avec un « grand » chamane, *kasaty* chamane. Seul un tel chamane, « d'un rang supérieur », peut emmener l'âme du défunt au monde des morts. Pour ce rite, qui dure plusieurs jours, se réunissent beaucoup de gens, les parents, connaissances et amis, et invités, jusqu'à cent personnes ou plus.

Pendant le rite des grandes funérailles, le chamane accomplissait les actions suivantes : le « déménagement » de l'âme du défunt de la figure en bois dans une grande poupée en bois *mugdje*, qu'on habille avec une robe riche, un chapeau, et des boucles d'oreilles (le *mugdje* a un visage). Le chamane « l'éveille », discute avec elle, transmet ses prières à ses proches, et les demandes de ces derniers à l'âme du mort. Ce rite est habituellement effectué pour plusieurs défunts. Les différents *mudgje* sont assis l'un derrière l'autre, en rang, sur une natte. Le chamane s'assoit devant, et commence le voyage vers le monde des morts. Le chamane raconte son voyage à ses nombreux spectateurs. Le traîneau est tiré par des chiens, ou des rennes pour les Kile. Pour les Nanaïs, le monde des morts se situe à l'ouest, mais les chemins pour s'y rendre sont nombreux et chaque clan a le sien. À la fin de ce chemin se trouve un village d'habitations pour les morts (Smoljak 1980).

Dans son livre sur le chamanisme dans la région de l'Amour, Smoljak souligne la dimension évènementielle du rite *kaza :*

Le *kaza* d'un vieil homme pouvait réunir jusqu'à 200 personnes, les proches, les voisins, les amis d'autres villages. Beaucoup arrivent en famille, parés de vêtements ornés. Tous apportent avec eux un produit à offrir au défunt. Le temps du rite est ainsi également un temps de rencontre. Quand plusieurs personnes sont décédées dans l'année, il n'est pas rare que plusieurs défunts soient conduits ensemble à *buni*, augmentant ainsi considérablement le nombre d'invités. Le moment du rite est choisi en fonction de la pêche au saumon. Dans certains villages où Smoljak a effectué ses recherches, il existe la coutume de suspendre près de la tente *itua* une robe en soie, gardées par la famille, dont ils sont fiers. Un jeune homme viril met cette robe et marche d'un village à l'autre pour la montrer.

Les Oultches[4], contrairement aux Nanaïs, ne font pas une figure en bois pour l'âme du mort. Ils font une boîte qui sera posé dans un petit abri près de la tombe, puis, plus tard, dans le grenier. A l'intérieur, on met de la nourriture sèche, des vêtements du défunt, un morceau de fourrure. Comme les Nanaïs, les Oultches nourrissent le mort quand son corps est dans la maison puis accomplissent des rites funéraires similaires. Chez les Négidals, le défunt est nourrit de la même manière que chez les Nanaïs. Sur son vêtement de mort, les genoux et les coudes sont rembourrés : si l'âme, qui se rend seule au monde des morts, fatigue sur le chemin, elle peut ainsi aller en rampant sur les coudes et genoux (Smoljak 1991, 100–102).

« La photographie de la défunte[5] est à la place où dormait la femme pendant sa vie ; on dit que son âme se trouve dans la photographie. Les invités arrivés, ils ont déposé des offrandes et ont nourri l'âme. La photo a été faite avant la séance rituelle qui accompagne la levée du corps de la maison. Le chamane lui demande de ne pas pleurer » (Smoljak 1991, 162)

« Les proches tiennent la photographie. Le chamane Molo Oninka fait la séance avec son bâton : il « déblaie » pour l'âme le chemin au monde des morts, il cherche le bon chemin » (Smoljak 1991, 162)

« Les proches fabriquent la poupée *mugdje* dans laquelle le chamane va déplacer l'âme » (Smoljak 1991, 162)

[4] Zolotarev donne une description du rite des « grandes commémorations » dans les années 1920 siècle chez les Oultches, extrêmement proche de celui des Nanaïs (Zolotarev 1939, 154–63).

[5] Smoljak ne précise pas comment cette photographie a été prise. D'après mes propres données de terrain, les photographies sont prises du vivant des défunts.

« Sous l'auvent *ituon* est placée la poupée mugdje, et devant elle, des offrandes de nourriture. Le chamane M. Oninka déplace l'âme de la photographie à la poupée » (Smoljak 1991, 163)

« Le chamane va au monde des morts avec l'âme du défunt, se trouvant dans la poupée *mugdje* (dans son dos). Dans sa main se trouve le frein pour arrêter le traîneau. Dans le rituel traditionnel, le traîneau n'était pas visible, il était symbolisé par une planche horizontale » (Smoljak 1991, 163)

D'habitude, pour le grand rite, tous les parents proches du mort viennent et parfois cela représente plus de 100 personnes. Au coucher du soleil sur la tombe commence un grand festin avec des libations. A la fin, sur les bûches brûlantes, on pose les affaires destinées à être brûlées, et de la nourriture sur la tombe à destination du défunt. Par-dessus on met toutes les affaires qui étaient dans la boîte gardée jusqu'à présent contenant également l'âme du défunt. Quand le feu a brûlé, tous les gens présents jettent dans le feu des petits bouts de ce qu'ils avaient avec eux, de la farine, du gruau, du sucre, etc. Si le rite est accompli pour une personne jeune, alors on jette dans le feu un petit bloc-notes, des livres pour écrire, des crayons, etc. A la maison, la fête continue jusqu'au lendemain soir et le surlendemain. Les dépenses engendrées par ce rite peuvent être très élevées (Smoljak 1968).

- Descriptions de Gaer selon des données récoltées entre 1960 et 1980 :

« <u>*Kaza taori*</u> : la figure du défunt, le *panjo*, est gardée jusqu'aux grandes commémorations. Le grand rite *kasa tavori* est une grande réunion, qui dure entre trois jours et une semaine. On invite un grand chamane pour l'occasion, *dai saman*. Ce rite est réalisé entre un an et trois ans après la mort et dépend de la situation sociale de la famille. Pour accomplir ce rite qui consiste à emmener l'âme au monde des morts, la famille doit réunir une grande quantité d'argent, d'aliments, et préparer tout ce dont le défunt aura besoin pour son voyage : de la nourriture, des vêtements, des outils, etc. Quand la famille est prête à faire le rite, on donne

un délai pour permettre à tout le monde d'être là. Quand tout le monde est réuni, le chamane vient, et on le reçoit avec honneur.

Au moment du rite, on réunit plusieurs figures de l'âme pour les emmener au monde des morts. L'âme peut avoir quitté le *panjo*. Le chamane commence donc par chercher l'âme qu'il doit amener au monde des morts. Lors de la recherche, il cite les objets que les proches ont posés sur le corps dans le cercueil et énumère les objets du défunt. Le dernier jour du rite, un proche prépare une représentation taillée dans du bois du défunt à taille humaine, figure appelée *mugdjen*. Le chamane insuffle l'âme retrouvée dans ce support.

Ensuite, le traineau est préparé pour le chamane, sur lequel le *mugdjen* est déposé ; on procède ensuite au voyage sur le chemin du monde des morts. Une fois arrivé à l'entrée de *buni*, le chamane parle avec toutes les âmes qu'il rencontre et revient vite sur terre sur son oiseau de fer *kori*. Les chamanes Tumali et Onenko ont confié à Gaer qu'en cas de retard, ils peuvent mourir ou perdre conscience pendant ce voyage retour. Pour ce voyage, le chamane met un masque ou dessine sur son visage à la suie, afin que les morts ne le reconnaissent pas quand il va donner l'âme à *buni* » (Gaer 1991, 106–8).

Annexe 5 Maisonnettes funéraires

1. Maisonnette funéraire ulche pour un noyé, figure 67 (Šrenk 1903).

2. Maisonnette funéraire nivkhe, figure 68 (Šrenk 1903)

3. Maisonnette funéraire pour un riche Nivkh, figure 69 (Šrenk 1903).

4. Intérieur et extérieur d'une maisonnette funéraire Nivkhe, figure 70 (Šrenk 1903)

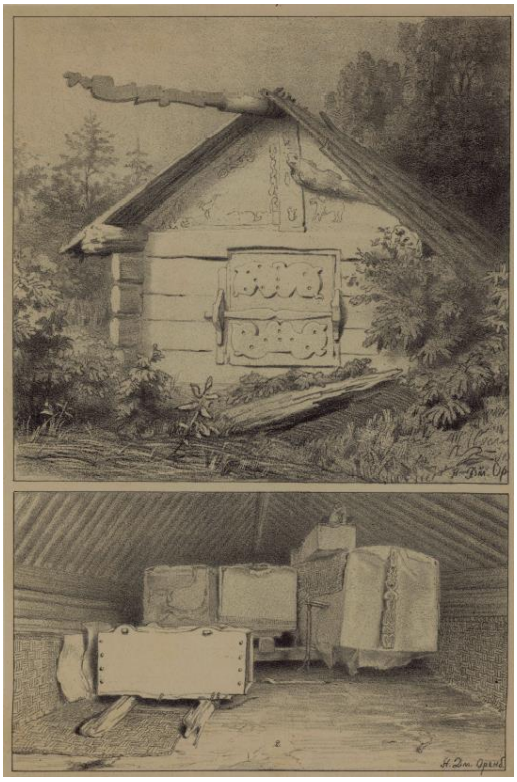
5. Enterrement ulch, figure 65 (Šrenk 1903)

6. Illustration d'un Keren dans un cimetière de Kondon sur la tombe de Andrej Samar, construite en 1917 (Sem 1973, 94)

1

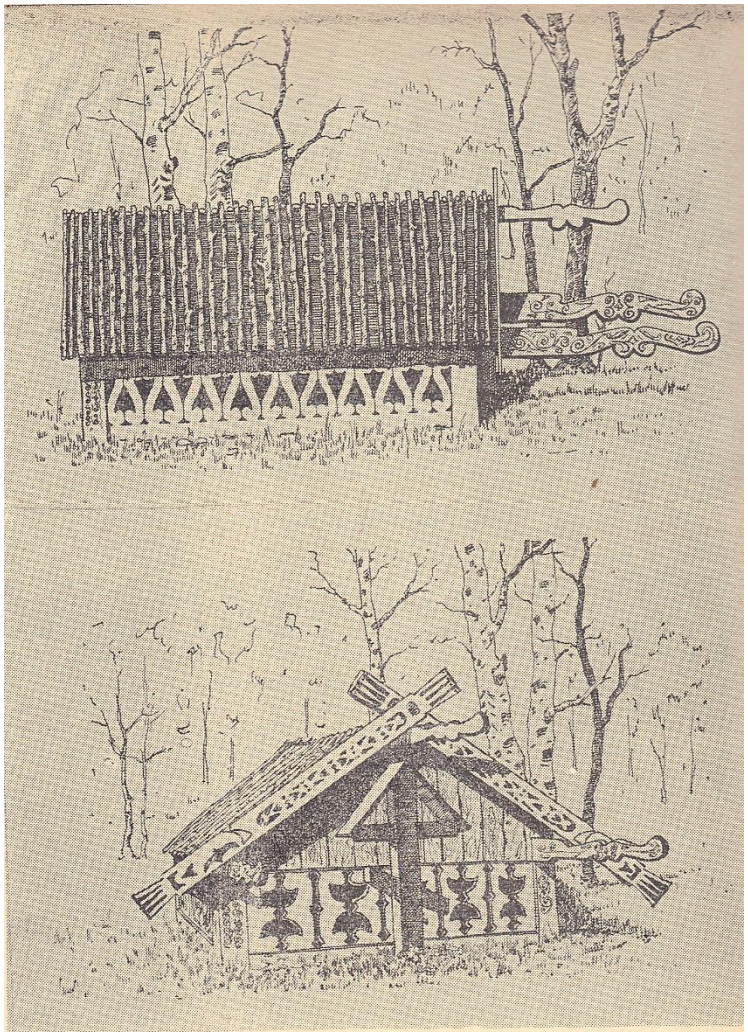
2

3



4

5



6

Annexe 6 Représentations d'âmes à naître.

1. Représentation de l'oiseau *koori* brodée par Malinovskaja N. I., 16 ans, à Najhin, datant de 2008, encadrée au mur [photographie prise à Najhin au centre pour enfants en août 2011]. Sous et dans le ventre du grand oiseau chamanique *koori* sont représentées deux âmes à naître sous la forme de petits oiseaux sans aile. Techniques utilisées : passé plat, broderie sur tige et double broderie sur tige. Fils de coton sur tissu en coton

2. Représentations d'âmes à naître sur un arbre des vies, encadré au mur, fait par une élève du centre pour enfants, Najhin, datant de la fin des années 2000 [photographie prise à Najhin au centre pour enfant en août 2011]. Techniques utilisées : broderie sur tige. Fils de coton sur tissu en coton

3. Représentations d'âmes à naître sur un arbre des vies par Onenko G., 14 ans, à Najhin, datant de la fin des années 2000 [photographie prise à Najhin au centre pour enfants en août 2011]. Techniques utilisées : broderie sur tige. Fils de coton sur tissu synthétique imitant le satin ou la soie

4. Représentations d'âmes à naître stylisées sur un arbre des vies fait par une élève du centre pour enfants, à Najhin datant de la fin des années 2000 [photographie prise à Najhin au centre pour enfant en août 2011]. Techniques utilisées : broderie sur tige. Fils de coton sur tissu en coton.

5. Représentations d'âmes à naître sur un arbre des vies, sur une robe de mariée, datant de la seconde moitié du 20e siècle [photographie prise à Sikachi Alyan dans le musée de l'école en septembre 2011]. Techniques utilisées : broderie sur tige. Fils de coton sur tissu synthétique imitant le satin ou la soie

6. Représentations d'âmes à naître sur un arbre des vies en écorce de bouleau, sur un panneau mural, fait par R. B. Digor, datant des années 2000 [photographie prise à Khabarovsk, chez R. B. Digor en novembre 2013]. Techniques utilisées : champlevé. Écorce de bouleau et encre de chine

7. Représentations d'âmes à naître sur un arbre des vies brodé sur une robe de mariée nanaïe à la demande du musée privé d'un complexe touristique de Sikachi Alyan par une brodeuse du village, datant de la fin du 20e siècle [photographie prise à Sikachi Alyan dans le musée de la base touristique en novembre 2013]. Techniques utilisées : broderie sur tige. Fils de coton sur tissu synthétique imitant le satin ou la soie.

8. Représentations d'âmes d'enfants brodées sur un tapis mural de mariage par R. B. Digor, datant des années 2000 [photographie prise à Khabarovsk, chez R. B. Digor en juin 2014]. Techniques utilisées : pochoirs et appliqués collés puis brodés au point de double chaînette. Fils de coton sur tissu en coton

9. Représentation d'oiseaux sans aile (pochette du milieu) brodée sur des pochettes de rangement murales en peaux de poisson fait au centre culturel de Troitskoe, datant des années 2000 [photographie prise à Troitskoe au centre culturel en novembre 2013]. Techniques utilisées : broderie sur tige. Fils de coton sur tissu en coton sur peau de poissons.

10. Représentations d'oiseaux-jumeaux sans aile sur une « boîte féminine »[6] en écorce de bouleau fabriquée par R. B. Digor, datant des années 2000 [photographie prise à Khabarovsk chez R. B. Digor en juin 2014]. Techniques utilisées : champlevé. Écorce de bouleau et encre de chine

11. Représentations d'âmes à naître, oiseaux-jumeaux, brodés sur l'entrejambe du pantalon sous-vêtement porté par la jeune mariée dans un ensemble fabriqué par Z. N. Beld'y, datant de la fin du 20e siècle- début années 2000 [photographie prise à Troitskoe chez Z. N. Beld'y en juin 2014]. Techniques utilisées : points de chaînette et de feston. Fils de coton sur tissu synthétique imitant le satin ou la soie

12. Représentations d'âmes à naître sur un plastron de mariage fait par Z. N. Bel'dy, datant de la fin du 20e siècle, début années 2000 [photographie prise à Troitskoe chez Z. N. Beld'y en juin 2014]. Techniques utilisées : broderie sur tige. Fils de coton sur tissu en coton

13. Représentation d'âmes à naître sur un arbre des vies brodé sur une robe de mariée nanaïe par Z. N. Bel'dy, datant de la fin du 20e siècle, début des années 2000 [photographie prise à Troitskoe chez Z. N.

[6] Les « boîtes féminines » nommées ainsi par la brodeuse font référence aux boîtes à ouvrage contenant le nécessaire de couture d'une femme ou aux boîtes contenant la dot de la jeune mariée.

Beld'y en juin 2014]. Techniques utilisées : broderie sur tige, passé plat et point de chaînette. Fils de coton sur tissu synthétique imitant le satin ou la soie

14. Représentation d'âmes à naître sur un arbre des vies brodé sur une robe de mariée nanaïe par Z. N. Bel'dy datant de la fin du XX^{e} siècle, début des années 2000 [photographie prise à Troitskoe chez Z. N. Beld'y en juin 2014]. Techniques utilisées : broderie sur tige et double broderie sur tige. Fils de coton sur tissu synthétique imitant le satin ou la soie

15. Âmes à naître sur un arbre des vies brodé sur une robe de mariée nanaïe par K. A. Bel'dy, gardée pour ses funérailles, datant de la fin du 20^{e} siècle, début des années 2000 [photo prise à Troistkoe en juin 2014]. Techniques utilisées : broderie sur tige et double broderie sur tige. Fils de coton sur tissu en coton

16. Âmes à naître sur un arbre des vies en découpage de papier, accroché au mur, fait par N. Digor, datant des années 2010 [photographie prise à Kondon chez N. Digor en novembre 2014]. Techniques utilisées : découpage. Papier et encre de chine

17. Âme à naître sur un arbre des vies brodé sur une robe de mariée nanaïe par L. F. Samar pour son ensemble "*Gerin*", datant des années 2000-2010 [photographie prise à Kondon en novembre 2014]. Techniques utilisées : broderie sur tige et double broderie sur tige. Fils de coton sur tissu en coton

18. Âmes à naître sur un arbre des vies brodé sur une robe de mariée nanaïe par L. F. Samar pour son ensemble "*Gerin*" datant des années 2000-2010 [photographie prise à Kondon en novembre 2014]. Techniques utilisées : pochoirs et appliqués collés puis brodés au point de double chaînette. Fils de coton et tissu en coton

19. Âmes à naître stylisées sur une « écaille » ornant la partie supérieure du dos de la robe de mariée nanaïe brodée par L. F. Samar pour son ensemble "*Gerin*", datant des années 2000-2010 [photographie prise à Kondon en novembre 2014]. Techniques utilisées : point de feston sur tige. Fils de coton sur tissu en coton

20. Oiseaux sur la bordure d'une robe de mariée nanaïe contemporaine sans arbre des vies, brodée par L. F. Samar, datant de la fin du 20^{e} siècle [photographie prise à Kondon en novembre 2014]. Techniques utilisées : broderie sur tige. Fils de coton sur tissu en coton

21. Oiseau brodé sur une robe de mariée contemporaine du type *amiri*[7], brodé par J. Samar, datant de la fin du 20^{e} siècle [photographie prise à Komsomolsk-na-Amure chez J. Samar en avril 2015]. Techniques utilisées : pochoirs et appliqués collés puis brodés au point de feston. L'applique est en peau de poisson appliquée sur du tissu synthétique imitant le satin ou la soie

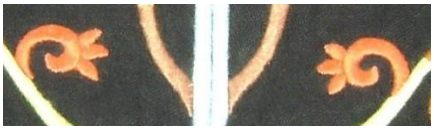
1

2

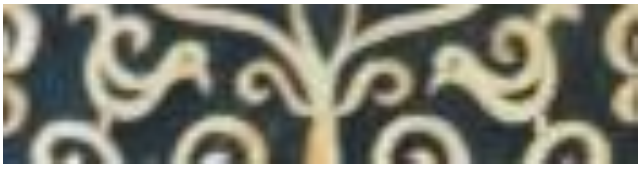
[7] Les robes *amiri* sont les robes de fêtes en peaux de poissons anciennement utilisées dans la région pour les mariages et les fêtes de l'ours, notamment chez les Nivkhs.

3

4



5



6

7

8

9

10

11

12

13

14

15

16

17

19

18

20

21

Annexe 7 « La légende du dragon endormi », recueillie par E. Glebova.

« Dans une contrée lointaine, où murmure la rivière rapide et sinueuse Devjatka, il y avait une grande colline. Les habitants locaux l'appelaient avec raison le Dragon de la colline. En effet, elle ressemblait à une créature colossale, qui s'étendait sur la rivière et gardait les petits villages protégeant les habitants de tous les maux.

Les anciens se rappellent encore cette étonnante histoire, que, dans leur enfance, leur avaient raconté leur grand-mère et grand-père, qui à leur tour tenaient de leurs lointains ancêtres cette colline mystérieuse.

Des siècles et des siècles en arrière, un grand ailé survolait cet endroit. Il revenait d'un lointain pays et était fortement fatigué. Le dragon se résolut à atterrir et à s'allonger sur l'herbe verte. Il survola à travers les nuages vaporeux et se posa à côté de cette rivière. Il but de l'eau froide et s'endormit d'un sommeil profond.

Le dragon dormit longtemps. Peut-être deux cents ans, peut être trois cents ans. Pendant ce temps, sur son corps poussèrent des arbres et des buissons, et des vents forts, qui à cet endroit soufflaient sans arrêt, couvrirent le dragon de sable et de pierres. Mais il dormait si profondément qu'il ne ressentait rien.

À la fin, le dragon se réveilla. Il voulut se relever sur terre, mais il ne put. Les racines des arbres avaient poussées profondément, et l'enchaînaient solidement à la terre. Le géant ailé fit une tentative, puis une autre, et ensuite se résolut encore à faire un petit somme, pour reprendre des forces. Et à nouveau, il dormit d'un sommeil profond, et à nouveau quelques siècles s'écoulèrent.

Puis un jour, quand l'astre ensoleillé chauffait particulièrement vivement de ses rayons les jeunes feuilles vertes sur les bouleaux élancés, le dragon ouvrit les yeux. Il résolut, qu'il était temps pour lui de se rendre en voyage. Il avait paressé quelque peu à cet endroit, ses pattes et ses ailes étaient engourdies. Le dragon tenta de s'envoler, comme il le faisait par le passé, mais impossible ! Les arbres l'attachaient fortement à la terre, emmêlant le puissant voyageur ailé avec les racines. Longtemps le dragon tenta de se détacher, complètement à bout de force, il se résigna à son sort.

Ainsi il resta allongé sous la rivière Devjatka, et peu à peu se changea en une grande colline. En été, la colline dragon revêt une toilette verte, à l'automne, elle se teint d'une couleur dorée, et l'hiver, elle dort, recouverte d'une couverture duveteuse blanche. La légende su dragon endormi sur les bords de la rivière Devjatka est tenue de vieux enfants, qui, à leur tour, racontaient cette histoire à leurs enfants.

Depuis ce temps, les gens considèrent la colline dragon comme un endroit spécialement sacré. Ils admirent, font des offrandes et cherchent incessamment à ne pas déranger l'esprit endormi pour un temps infini » (Glebova 2006, 5).

Annexe 8 « La légende du dragon Sijmur du lac Dabanda », recueillie par E. Glebova.

« Les anciens racontent qu'il y a longtemps dans la région du lac Dabanda, les chasseurs rencontraient un dragon aquatique. Il s'appelait Sijmir. Il était colossal, vorace, et il ressemblait quelque peu à un crocodile, mais seulement, plusieurs fois plus grand. D'ailleurs, il était plus grand que tout. Il est inutile de raconter que le climat dans ces temps anciens était chaud, et que seulement de telles créatures pouvaient peupler la terre.

La rencontre avec le dragon aquatique cachait beaucoup de danger et pouvait se terminer en tragédie. Le dragon, adroit et rusé, attirait les gens, et les avalait en un instant dans son ventre insatiable.

Un été, un père et son fils se rendaient à la chasse. En ce temps, on attrapait des bois (de cerf) et des fourrures. Et ils allèrent au lac Dabanda, car ils savaient qu'à cet endroit, les bêtes allaient s'abreuvoir. La flèche du chasseur adroit pouvait les atteindre à cet endroit.

Ils s'arrêtèrent à côté du beau petit lac. Il était bordé d'un sol velouté et des fleurs merveilleuses poussaient autour. Cependant, le père et le fils ne s'approchèrent pas du lac, battirent une hutte non loin, et allumèrent un feu. Le vieux alla dans la taïga, et le jeune resta à surveiller le feu. En partant, le père ordonna sévèrement à son fils de ne pas s'approcher trop près du lac.

Le chasseur ne revint pas pendant longtemps, et le jeune s'ennuyait, et oublia la promesse qu'il avait faite. Il entreprit de s'approcher du lac, pour observer les jolies fleurs et respirer leur arôme.

Quand le chasseur revint de la taïga, il vit que son fils n'était nulle part, et que le feu était éteint. Il devina que le dragon aquatique avait détruit le jeune. Il se désolait, avec ses larmes, ne peut-on rien faire pour aider ce malheur ? Le chasseur commença à couper du bois de bouleau, et il composa une grande brassée. Ensuite, il emmena le bois au lac, et commença à l'incendier et à le jeter dans l'eau. Il vit, que c'était comme si quelqu'un l'avalait de l'intérieur du lac.

Toute la journée et toute la nuit le chasseur lança dans le lac du bois, il se fatiguait, et ses jambes tombaient de fatigue. Mais le deuxième jour, il vit qu'à la surface de l'eau on pouvait voir quelque chose de blanc. Il regarda attentivement, et le dragon émergea le haut de son ventre, il s'était donné une indigestion de feu et avait péri. Le chasseur décousu le ventre de Sijmur dans l'espoir d'arriver encore à temps pour sauver son fils, mais il était trop tard : il trouva seulement un petit doigt.

Depuis ce temps, les gens craignent de s'approcher trop près de cet endroit » (Glebova 2006, 8)

Annexe 9 Légende sur le dragon Pujmur par E. Samar

« Une vieille était assise par terre, et s'efforçait en tentant de repousser de la main un colossal bloc de glace. Le bloc était coincé par d'autres blocs de glace dans l'eau. La vieille poussait et repoussait avec ses mains la glace, et se leva. En prenant une cruche, elle versa du sang d'élan sur la glace et devant ses yeux devint visible Pujmur. Ensuite, ses semailles à terre, elle continua à repousser de la main la glace. Tous ceux qui voyaient ce travail voyait toute l'inutilité de la tentative de repousser la glace de cette façon par la petite vieille. La vieille exécuta le rituel de diminution du fils du dieu de la terre, ou l'essence masculine de la déesse de l'eau, qui faisait au moment du printemps la débâcle, afin que le petit fils du dieu de la terre ne s'abatte pas excessivement à la formation d'un engorgement dans l'amour, dans l'océan et sur les bords de mer. Pour la création de la vieille, la deuxième moitié de la déesse de l'eau était inactive. Pujmur était la glace, quand il fondait, il se transformait en eau, et était avec elle. Sur le visage du fils du dragon de la terre, il y avait l'aspect de glace, l'eau montrait sur lui son essence masculine » (Samar 2003, 56–57).

Annexe 10 Recensement de représentations de dragons dans les musées et chez les brodeuses rencontrées sur le terrain

1. Représentations de dragons sur une collerette de mariage datant de la fin du XIX^{e} siècle [photographies prises au musée de Khabarovsk en novembre 2013]. Coton et soie. Broderies sur tige, double broderie sur tige

2. Représentations de mosaïques écailles de dragons sur des sacs datant de la fin du XIX^{e} siècle [photographies prises à Khabarovsk au musée de Khabarovsk en novembre 2014]. Pochoir et point de double chaînette ; technique des écailles. Tissus et fils en coton ; peaux de poissons

3. Broderies d'écailles sur un tapis mural datant du début du milieu du XX^{e} siècle brodé par T. K. Khodzher [photographies prises à Khabarovsk au musée des Beaux-Arts en novembre 2014]. Technique des écailles. Tissus et fils en coton

4. Broderies d'écailles sur un tapis mural datant du début des années 1980 brodé par O. L. Rosugbu [photographies prises à Khabarovsk au musée des Beaux-Arts en novembre 2014]. Technique des écailles. Tissus et fils en coton

5. Représentations de dragons sur un plastron de mariage datant des années 1980 brodé par L. G. Bel'dy [photographies prises à Khabarovsk au musée des Beaux-Arts en novembre 2014]. Pochoir et point de double chaînette, broderie sur tige. Tissus en coton

6. Broderies d'écailles sur un tapis mural [photographies prises à Khabarovsk au musée des Beaux-Arts en novembre 2014]. Technique des écailles. Tissus et fils en coton

7. Représentations de dragons sur un tapis mural [photographies prises à Khabarovsk au musée des Beaux-Arts en novembre 2014]. Pochoir et point de double chaînette. Tissus en coton

8. Broderies d'écailles sur un plastron de femmes datant des années 1990 brodé par L. G. Bel'dy [photographies prises à Khabarovsk au musée des Beaux-Arts en novembre 2014]. Techniques des écailles. Tissus en coton

9. Broderies d'écailles sur une robe d'enfant [photographies prises à Khabarovsk au musée des Beaux-Arts en novembre 2014]. Techniques des écailles. Tissus en coton

10. Broderies d'écailles sur un tapis mural [photographies prises à Khabarovsk au musée des Beaux-Arts en novembre 2014]. Technique des écailles. Tissus et fils en coton

11. Représentations de dragon sur un tapis mural du milieu du XX^{e} siècle [photographies prises à Najhin au musée du centre pour enfant en novembre 2013]. Pochoir et point de double chaînette. Tissus en coton

12. Représentations de dragon sur un tapis mural datant du milieu du XX^{e} siècle [photographies prises à Sikachi Alyan dans le musée privé d'une base touristique en novembre 2013]. Pochoir et point de double chaînette. Tissus en coton

13. Robe pour enfants au motif d'écailles de dragons sur le dos datant du milieu du XX^{e} siècle [photographies prises à Troitskoe au musée du village en novembre 2013]. Pochoir et point de double chaînette et technique des écailles. Tissus et fils en coton et en soie

14. Représentations de dragons stylisés sur un pochoir à être appliqué [Photographies prises au musée de Komsomolsk-na-Amure en avril 2015]. Papier ou écorce et encre de chine

15. Représentations de dragon stylisé sur un tapis mural conservé au musée de Komsomolsk-na-Amure [photographies prises à Komsomolsk-na-Amure u musée en avril 2015]. Pochoir et point de double chaînette. Tissus et fils en coton

16. Représentation de dragon accrochée au mur. Écorce de bouleau sur tissus noir [photographies prises à Najhin au centre pour enfants en août 2011]

17. Représentations de dragon sur un tapis mural réalisé par R. B. Digor [photographies prises à Khabarovsk chez R. B. Digor en juin 2014]. Pochoir et point de double chaînette. Tissus en coton

18. Représentations de dragons sur un panneau mural brodé par R. B. Digor [photographies prises à Khabarovsk chez R. B. Digor en novembre 2013]. Pochoir et point de double chaînette. Tissus en coton

19. Représentations de dragon sur le tapis mural brodé par R. B. Digor à l'occasion de son mariage, dans les années 1950 [photographies prises à Khabarovsk chez R. B. Digor en novembre 2013]. Pochoir et point de double chaînette. Tissus en coton

20. Représentations d'écailles de dragons sur un tapis mural datant de la fin du XX^{e} siècle [photographies prises à Sikachi Alyan au musée du village en novembre 2013]. Technique des écailles (proche du patchwork, les écailles sont brodées individuellement et assemblées au fur et à mesure). Tissus en coton

21. Robe en peau de poisson pour enfants au motif d'écailles de dragon sur le dos réalisée par V. Bel'dy [photographies prises à Troistkoe au centre culturel en novembre 2013]. Techniques des écailles et pochoirs appliqués, collés puis brodés. Peau de poissons

22. Représentation de dragon sur une peau de poisson accrochée au mur réalisée par V. Bel'dy [photographies prises à Troitskoe au centre culturel en novembre 2013]. Pochoir en écorce appliqué sur une peau de poisson (collé) séchée

23. Robe à usage quotidien dont la soie comporte des motifs de dragons chinois brodée par Z. ?. [photgraphie prises à Toitskoe chez Z. en juin 2014]. Pochoir et point de double chaînette. Tissus en coton et en soie

24. Couverture nuptiale au motif d'écailles de dragons en mosaïque réalisée par Z. [photographies prises à Troistkoe chez Z. en juin 2014]. Techniques des écailles. Tissus et fils en coton

25. Représentations de dragon sur un vêtement masculin de chasse réalisé par Z. [photographies prises à Troitskoe chez Z. en juin 2014]. Broderie sur tige sur tissus appliqué. Tissus et fils en coton et en synthétique

26. Représentations de dragons stylisés au centre d'un tapis mural de mariage brodé par Z. [photographies prises à Troitskoe chez Z. en juin 2014]. Pochoir et point de double chaînette. Tissus et fils en coton

27. Représentations de dragon sur une couverture de mariage fabriquée par Z. N. Bel'dy [photographies prises à Troistkoe chez Z. N. Bel'dy en juin 2014]. Tissus en soie chinois

28. Représentations de dragons sur un tapis mural exposé au festival des 70 ans du nanajskij rajon [photographies prises à Troitskoe lors du festival en juin 2014]. Pochoir et point de double chaînette. Tissus et fils en coton

29. Représentations de dragons sur des sacs fabriqués par N. Digor [photographies prises à Kondon chez N. Digor en novembre 2014]. Pochoirs et points de feston. Peaux de poissons (carpes et saumon) et tissus en coton

30. Représentations d'écailles de dragons sur un tapis mural au musée de l'école de Kondon [photographies prises à Kondon au musée de l'école en novembre 2014]. Technique des écailles, broderies sur tige. Tissus et fils de coton

31. Représentations de dragons sur une écaille pas encore brodée par Samar [photographies prises à Kondon au centre culturel en novembre 2014]. Broderie sur tige. Fils de coton sur tissus synthétique

32. Représentations de dragons sur les banderoles décorant la salle de spectacle du centre cultuel à Kondon [photographies prises à Kondon au centre culturel en novembre 2014]. Peinture sur tissus synthétique

33. Représentations de dragons sur une jambière sur un costume contemporain de femme brodé par N. Digor [photographies prises à Kondon chez N. Digor en novembre 2014]. Pochoir et point de double chaînette et feston. Tissus synthétique, fils de coton et paillettes indiennes

34. Représentations de dragons sur un tapis mural représentant l'emblème (le « blason ») des clans Bel'dy et Aktanko brodé par N. N. Samar [photographies prises à Komsomolsk-na-Amure chez N. N. Samar en avril 2015]. Pochoir et point de double chaînette. Tissus et fils en coton

35. Représentations de dragons sur un tapis mural représentant l'emblème (le « blason ») du clan Khodzher brodé par N. N. Samar [photographies prises à Komsomolsk-na-Amure chez N. N. Samar en avril 2015]. Pochoir et point de double chaînette. Tissus et fils en coton

36. Représentations de dragons sur un tapis mural non achevé brodé par N. N. Samar [photographies prises à Komsomolsk-na-Amure chez N. N. Samar en avril 2015]. Pochoir et point de double chaînette. Tissus et fils en coton

37. Représentations de dragons sur un tapis brodé par N. N. Samar [photographies prises à Komsomolsk-na-Amure chez N. N. Samar en avril 2015]. Pochoir et point de double chaînette. Tissus et fils en coton. Tapis complet et détails

38. Représentations de dragons sur des tableaux muraux hezhe [photographies prises à Raohe dans un magasin d'art hezhe en octobre 2015]. Découpage et assemblage en relief. Peaux de saumon

39. Représentations de dragons sur des tableaux muraux hezhe [photographies prises à Raohe dans un magasin d'art hezhe en octobre 2015]. Découpage et assemblage en relief. Peaux de saumon et encre

1

3

3

2

4

4

5

6

8

7

9

10

11

12

555

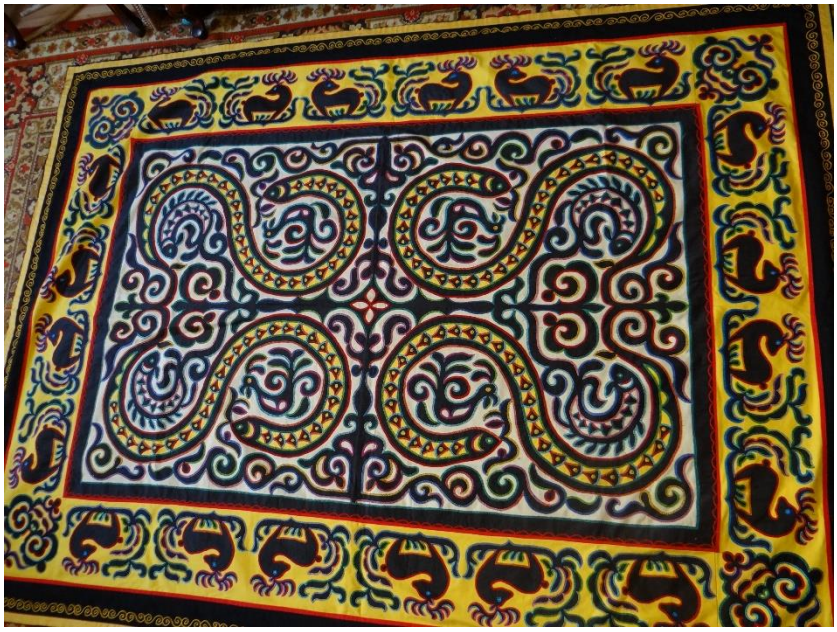
13

14

15

16

17



18

19

22

20

21

23

24

25

26

27

28

29

30

31

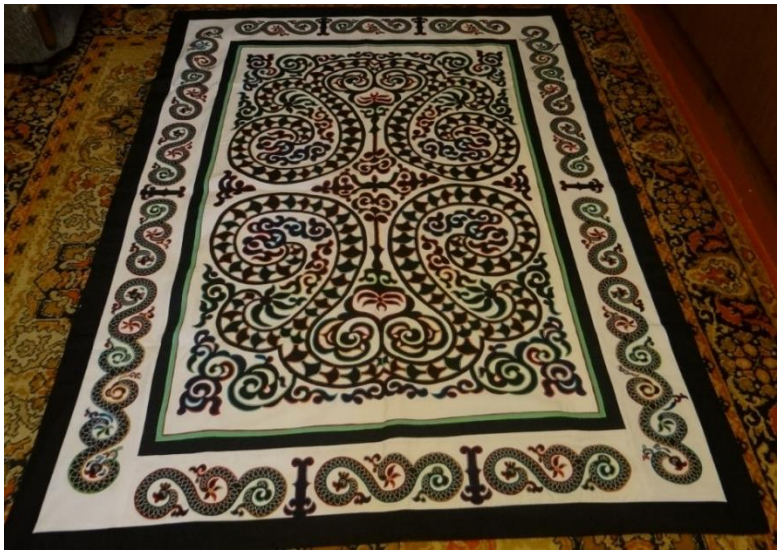
32

33

34

35

36



37

39

38

Annexe 11 Recensement des motifs type « museaux » dans les musées et chez les brodeuses rencontrées sur le terrain

- Motifs « museaux » sur des objets de la fin du XIX^{e}-début XX^{e} :

1. Khabarovsk au musée régional en août 2011

2. Khabarovsk au musée régional en novembre 2014

3. Nikolaevsk-na-Amure au musée en juin 2014

4. Kondon au musée de l'école

5-10. Musée du centre culturel

11-14. Khabarovsk au musée régional

15-16. Musée des Beaux-Arts de Khabarovsk lors d'une exposition consacrée aux brodeuses nanaïes en novembre 2014

- Motifs « museau » sur un costume, des moufles, une ceinture, cache-oreilles et des manchettes de chasseur et vêtements masculins.

17-21. Khabarovsk au musée régional en août 2011

22 Chez R. B. Digor en novembre 2013

23-35. Sikachi Alyan au musée régional en novembre 2013

26-31. Musée de Troistkoe en novembre 2013

32. Nikolaevsk-na-Amure au centre culturel en juin 2014

33-34 Nikolaevsk-na-Amure au musée en juin 2014

35-42. Troistkoe chez Z. N. Bel'dy en juin 2014

43-44. Kondon au musée de l'école en novembre 2014

45-49. Kondon musée du centre culturel en novembre 2014

49. Kondon vêtements fabriqués par L. F. Samar en novembre 2014

50-52. Khabarovsk au musée régional en novembre 2014

53-67. Musée des Beaux-Arts de Khabarovsk lors d'une exposition consacrée aux brodeuses nanaïes en novembre 2014

68-69. Komsomolsk-na-Amure, musée régional en avril 2015

70-71. Raohe au musée hezhe en octobre 2015

72-74 Raohe lors d'une exposition d'objets nanaïs et hezhe en octobre 2015

75-78. Sipai au parc touristique hezhe en octobre 2015

79-81. Tongjiang au musée hezhe en octobre 2015

82-83. Jiamusi au musée de l'université en octobre 2015.

- Motifs « museau » sur des robes et vêtements à usage quotidien

84. Najhin au musée du centre pour enfant en août 2011

85. Najhin, festival nanaï en août 2011

86. Sikachi Alyan au musée régional en août 2011,

87-88. Khabarovsk chez R. B. Digor en novembre 2013

89. Najhin au musée du centre pour enfant en novembre 2013

90. Najhin, au musée de l'école en novembre 2013

91. Musée de Troistkoe en novembre 2013

92-96. Najhin chez Baba Klava en juin 2014

97. Nikolaevsk-na- Amure au centre culturel en juin 2014

98-101. Troitskoe chez Z. N. Bel'dy en juin 2014

102-110. Troistkoe pour le festival des 80 ans du Nanajskij Rajon en juin 2014

111-119. Kondon, vêtements fabriqués par L. F. Samar en novembre 2014

120-122. Khabarovsk au musée régional en novembre 2014

123-129. Musée des Beaux-Arts de Khabarovsk lors d'une exposition consacrée aux brodeuses nanaïes en novembre 2014

130. Komsomolsk-na-Amure, vêtements fabriqués par J. Samar en avril 2015

131-139. Komsomolsk-na-Amure au musée des Beaux-Arts en avril 2015.

140. Jiejenkou (Chine) en octobre 2015

141-150. Raohe pour une exposition d'objets nanaïs et hezhe en octobre 2015

151-152. Sipai au parc touristique hezhe en octobre 2015

153. Tongjiang au musée hezhe en octobre 2015

154-155. Tongjiang, brodés par une brodeuse hezhe en octobre 2015

- Motifs « museau » sur des tapis muraux

156. Sikachi Alyan au musée régional en août 2011,

157-160. Najhin au musée du centre pour enfants en novembre 2013

161. Chez des chanteurs à Najhin en novembre 2013

162. Sikachi Alyan au musée régional en novembre 2013

163-164. Centre culturel de Troistkoe en novembre 2013

165-166. Musée de Troistkoe en novembre 2013

167. Khabarovsk chez R. B. Digor en juin 2014

168-171. Najhin chez Baba Klava en juin 2014

172. Nikolaevsk-na-Amure au centre culturel en juin 2014

173-174. Nikolaevsk-na-Amure au musée en juin 2014

175-177. Troitskoe chez Z. N. Bel'dy en juin 2014

178-183. Troistkoe pour le festival des 80 ans du Nanajskij Rajon en juin 2014

184. Kondon au musée de l'école en novembre 2014

185-187. Kondon au musée du centre culturel en novembre 2014

188. Khabarovsk au musée régional en novembre 2014

189-197. Au musée des Beaux-Arts de Khabarovsk lors d'une exposition consacrée aux brodeuses nanaïes en novembre 2014

198-204. Komsomolsk-na-Amure, vêtements fabriqués par J. Samar en avril 2015.

- Motifs « museaux » sur des pochoirs à appliquer et sur des motifs en cours de réalisation

205. Sikachi Alyan au musée régional en août 2011,

206. Nikolaevsk-na-Amure au centre culturel en juin 2014

207. Nikolaevsk-na-Amure au musée en juin 2014

208-216. Kondon, vêtements fabriqués par L. F. Samar en novembre 2014

217. Khabarovsk au musée régional en novembre 2014

218-229. Komsomolsk-na-Amure, vêtements fabriqués par J. Samar en avril 2015

230-231. Khabarovsk documents issus des archives du musée des Beaux-Arts en avril 2015

232-236. Musée des Beaux-Arts en avril 2015

237. Jiejenkou en octobre 2015

238. Raohe au musée en octobre 2015

239-242. Raohe, dans une exposition d'objets nanaïs et hezhe en octobre 2015

243. Sipai au parc touristique hezhe en octobre 2015

244. Tongjiang brodé par une brodeuse hezhe en octobre 2015.

- Motifs « museaux » sur des supports modernes

245-246. Troistkoe en novembre 2013,

247-250. Nikolaevsk-na-Amure au centre culturel en juin 2014

251-259. Troitskoe pour le festival des 80 ans du Nanajskij Rajon en juin 2014

260-262. Kondon fabriqués par N. Digor en novembre 2014

263. Kondon au musée de l'école en novembre 2014

265-267. Kondon, musée du centre culturel en novembre 2014

268-269. Kondon, vêtements fabriqués par L. F. Samar en novembre 2014

270-271. Komsomolsk-na-Amure, broderies par N. N. Samar en avril 2015

272-273. Raohe dans un magasin Hezhe en octobre 2015

274-275. Raohe, dans une exposition de vêtements hezhe et nanaïs en octobre 2015

276. Tongjiang au musée hezhe en octobre 2015

277-282. Tongjiang, vêtements fabriqués par une brodeuse hezhe en octobre 2015

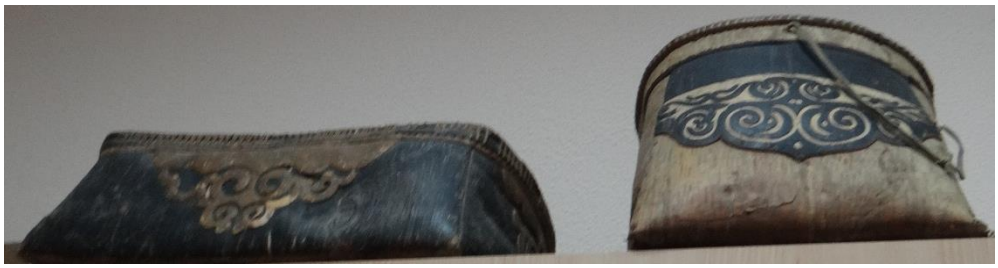
1

2

3

4

5



6

7

8

9

10

11

12

13

14

15

16

18

17

19

20

21

22

23

24

25

26

27

28

29

30

31

32

33

34

35

36

37

38

567

39

40

41

42

43

44

45

46

47

48

49

50

51

52

53

54

55

56

57

58

570

59

60

61

62

63

64

65

66

67

68

69

70

71

72

73

74

75

78

76

78

77

79

81

80

82

83

84

87

85

86

88

89

90

92

91

96

95

93

94

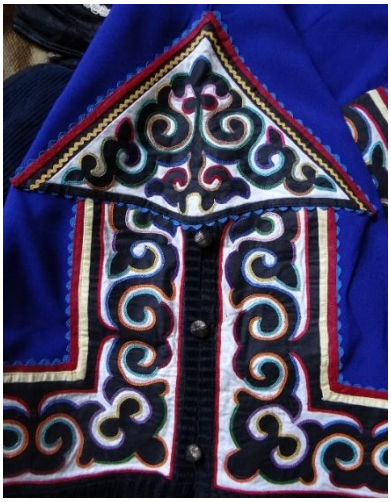
97

98

99

100

100



101

103

104

105

102

106

576

107

108

109

110

111

112

113

114

115

116

117

118

119

121

122

120

124

126

125

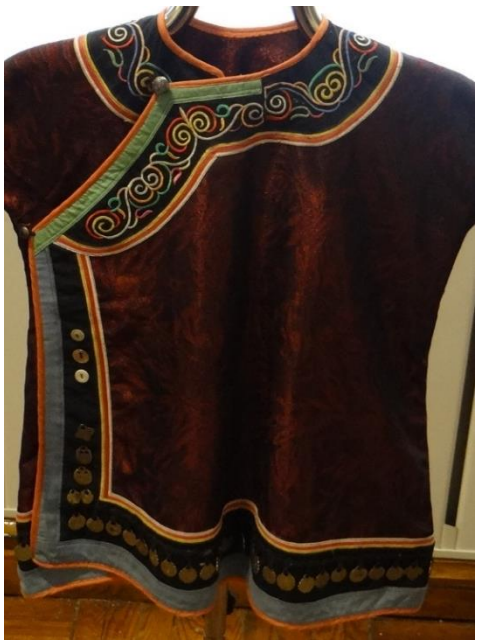
123

578

128

127

129



130

131

133

134

136

135

132

579

137

138

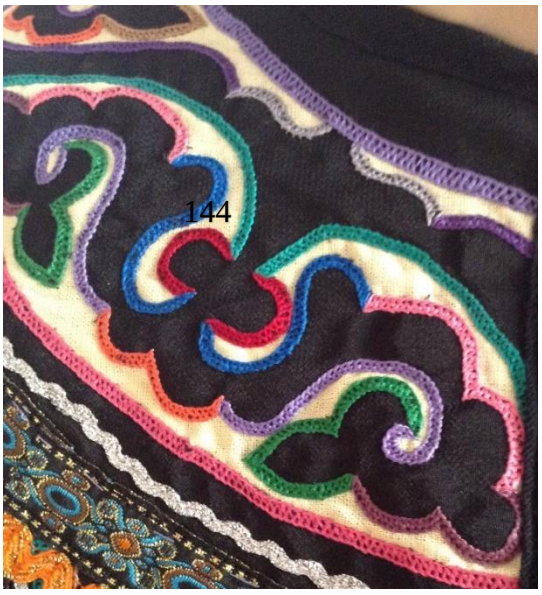
139

140

141

143

142



144

144

148

580

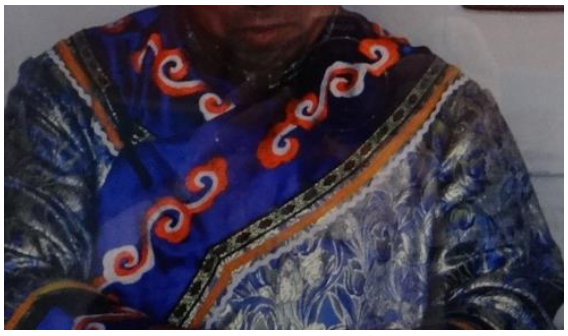
145

146

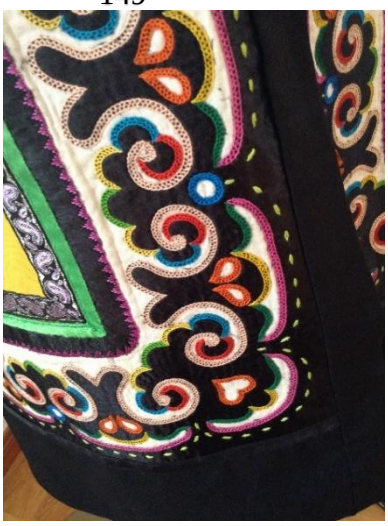
147

155

149



153



151

150

152

155

154

157

158

156

161

159

160

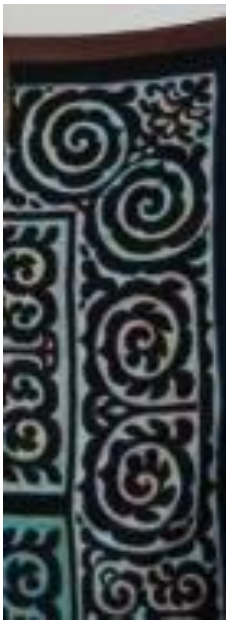
163

162

165

166

164



170

167

171

168

169

172

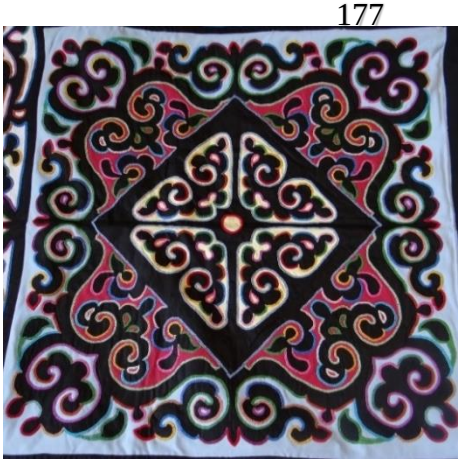
173

174

175

178

177



180

176

179

181

193

182

183

184

187

185

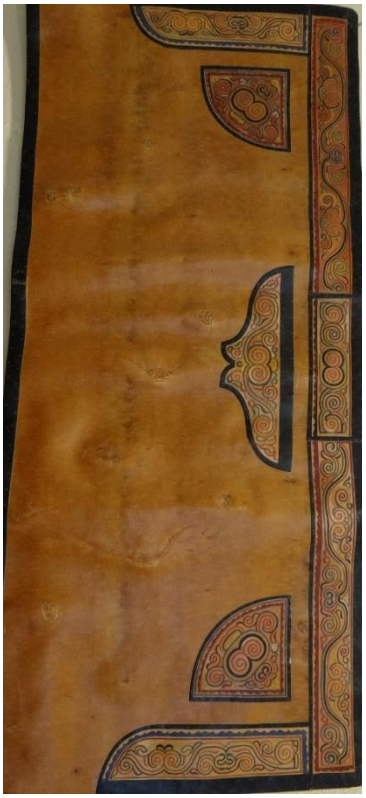
186

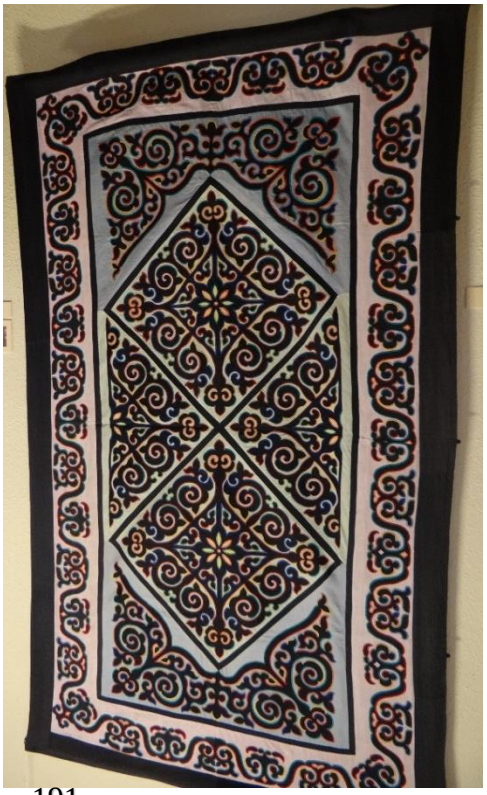
189

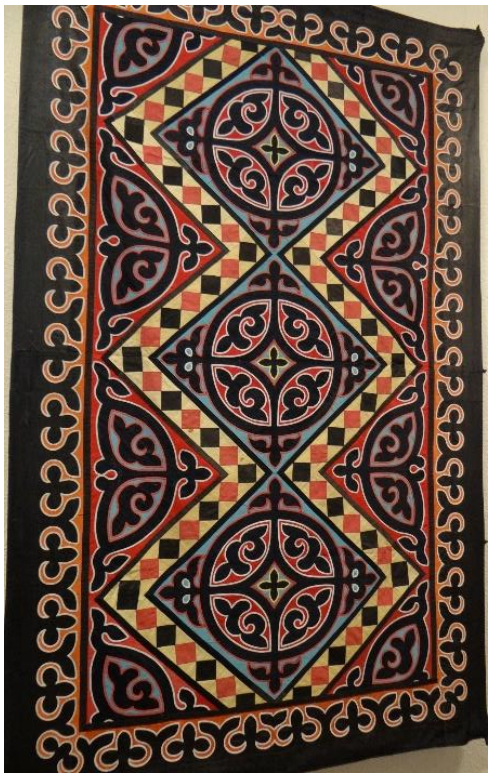
188

190

190







191

192

193

195

586

194

196

197

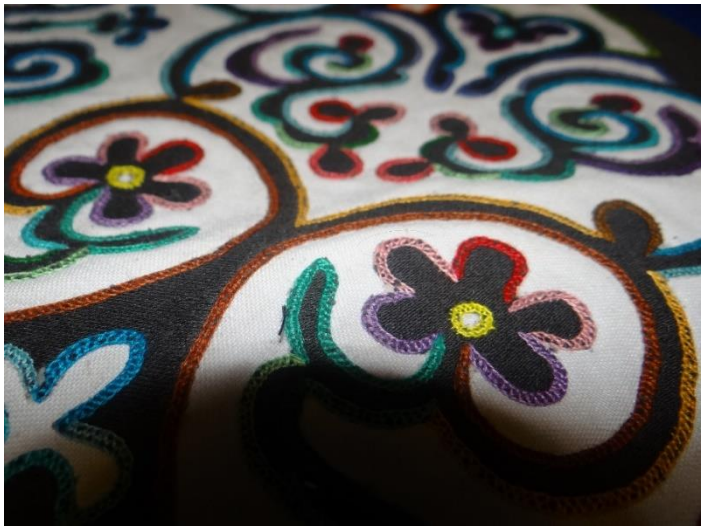
198

199

200

201

202



203

204

208

205

206

207

209

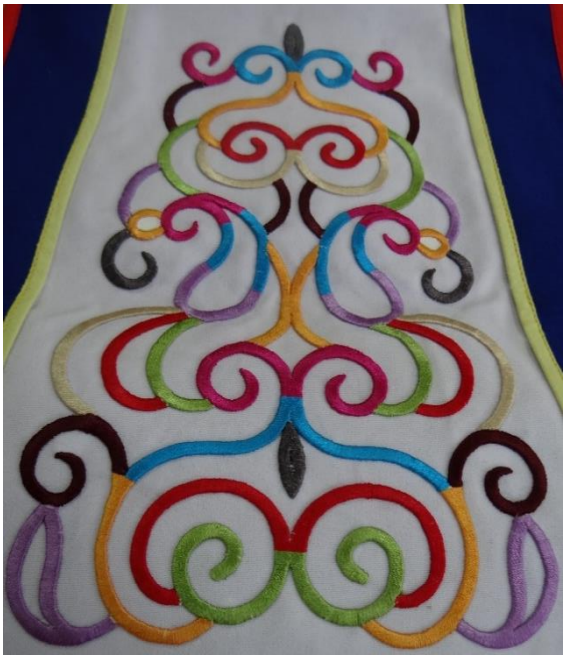
210

211

212

213

214



215

216

589

217

221

220

219

222

218

224

223

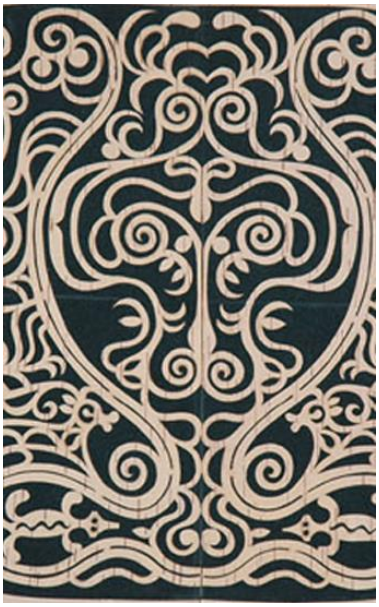
225

226

590

227

228



229

230

231

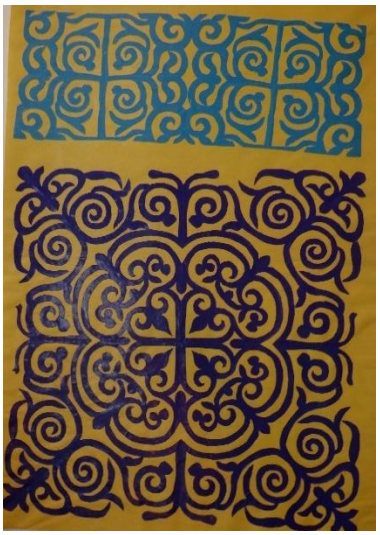
233

234

232

235

236



237

238

240

239

241

242

243

244

245 Bavoir (haut) et housse de coussin (bas)

247 Sacoches, pochons

246 Chaussons

249 Ceinture

248 Ceinture

250 Colerette

251 Colerette

252 Sacs et housse de coussin

254 Chaussures et coussinets (à aiguille ?)

253 Découpages encadrés

257 Sac

255 Maniques, sacoche et sac à ouvrage mural

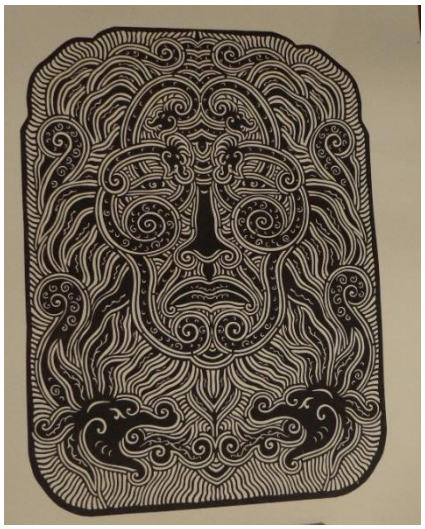
256 Sacs à ouvrage muraux (en cuir)

258 Sac

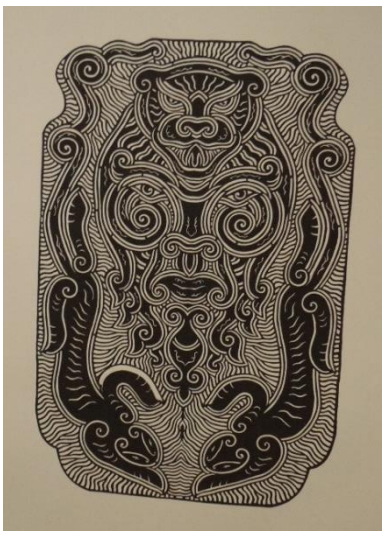
259 Poupées en tissus

260 Collerette

261 Découpage, tableau mural



262 Découpage, tableau mural



263 Sac à ouvrage mural

264 Blague à tabac (pour homme)

265 Sac

266 Collier

267 Robe

269 Sac

268 Bandeau

270 Sac

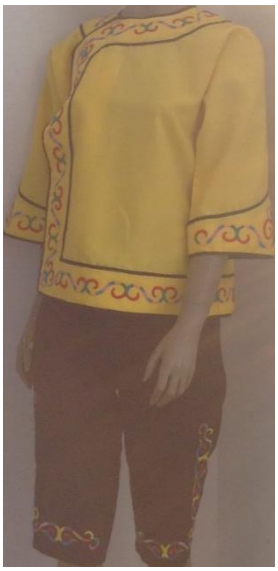
272 Porte-bonheur

275 Robe en peau de poisson

271 Porte-bonheur

273

274



277 Robe en peau
de poisson

276 Robe en peau
de poisson

278 Robe en peau
de poisson

279 Robe en peau de poisson

280 Pantalon en peau de poisson

282 Bonnet

281 Pantalon en peau de poisson

Annexe 12 Motif de l'arbre des vies.

- Arbres des vies sur le dos des robes de mariées nanaïes.

1. Khabarovsk, au musée régional en août et septembre 2011

2. Najhin au centre culturel pour enfants en août et septembre 2011

3. Komsomolsk-na-Amure au musée régional en août et septembre 2011

4-5. Sikachi Alyan au musée de l'école en août et septembre 2011

6. Khabarovsk au musée régional en novembre 2013

7. Sikachi Alyan dans un musée privé d'une base touristique en novembre 2013

8. Troistkoe au musée en novembre 2013

9-11. Troistkoe, faits par Z. N. Bel'dy en juin 2014

12. Troitskoe, au festival des 80 ans du Nanajskij Rajon fait par K. A. Bel'dy en juin 2014.

13-16. Kondon, faits par L.F. Samar en novembre 2014

17. Khabarovsk au musée des Beaux-Arts lors d'une exposition consacrée aux brodeuses de la région en novembre 2014.

18-21. Komsomolsk-na-Amure au musée des Beaux-Arts en avril 2015.

- Arbres des vies sur d'autres supports

22-24. À Najhin, au centre culturel pour enfants (tableaux muraux) en août-septembre 2011

25. À Sikachi Alyan au musée régional (panneau mural) en août-septembre 2011

26-28. À Khabarovsk, faits par R. B. Digor (tableaux muraux en écorce de bouleau) en novembre 2013

29-30. au musée des Beaux-Arts (éventails en écorce) en novembre 2013

31. Najhin dans la classe de langue nanaïe de l'école (peinture murale) en novembre 2013

Faits par R. B. Digor (32 : dessin ; 33 : panneau mural en écorce ; 34 : dos d'une robe pour enfant) (Digor 2010).

35. Najhin, au centre pour enfant (tableau peint) en novembre 2013

36. Sikachi Alyan dans un musée privé d'une base touristique (brodé sur une robe en tissus similaire aux robes en peaux de poissons *amiri*) en novembre 2013

37. Sikachi Alyan, au musée régional (sur un chapeau de mariée) en novembre 2013

38. Troistkoe, prix gagné par Z. N. Bel'dy (en verre) en juin 2014

39. Troistkoe, au festival des 80 ans du Nanajskij Rajon (masque en bois) en juin 2014

40-43. Kondon, faits par N. Digor (19-21 : découpage en papier ; 22 : vêtement en simili cuir) en novembre 2014

44. Kondon, au centre culturel pour enfants (peinture murale) en novembre 2014.

45-46. À Komsomolsk-na-Amure, faits par N.N. Samar (panneau muraux) en avril 2015

47. Komsomolsk-na-Amure, au musée des Beaux-Arts (découpage en écorce) en avril 2015

48-50. Komsomolsk-na-Amure, au musée régional (découpage en papier) en avril 2015

- Motif de l'arbre des vie recensé par Kile (Kile 2004)

51, 53, 54 Musée des Beaux-Arts de Khabarovsk

52 Musée régional de Khabarovsk

55, 56 Universités de Khabarovsk.

1

2

3

4

5

6

7

8

10

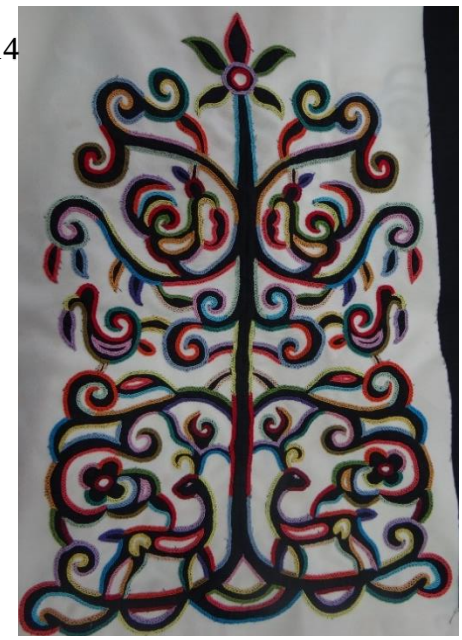
11

9

12

13

14



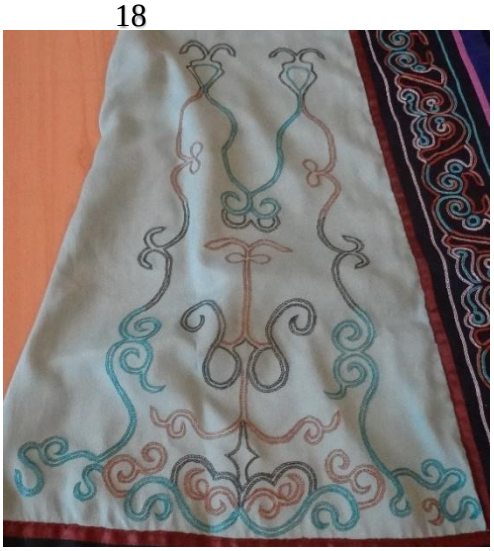
15

16

17

19

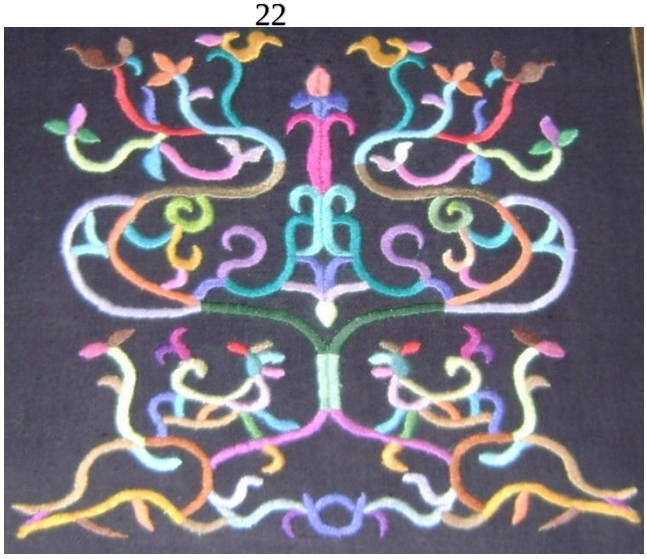
18



20

21

22



23

24

25

600

26

27

28

31

29

30

32

33

34

37

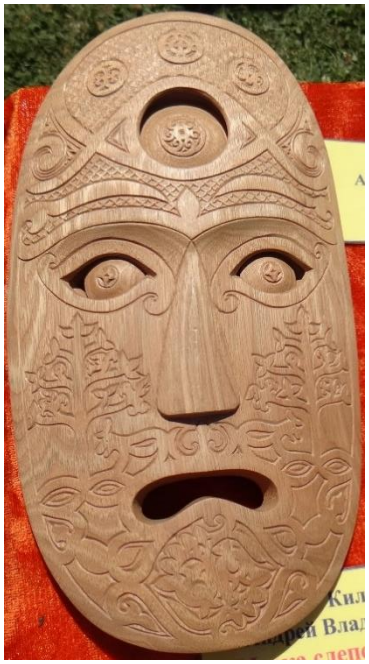
38

38

36

35

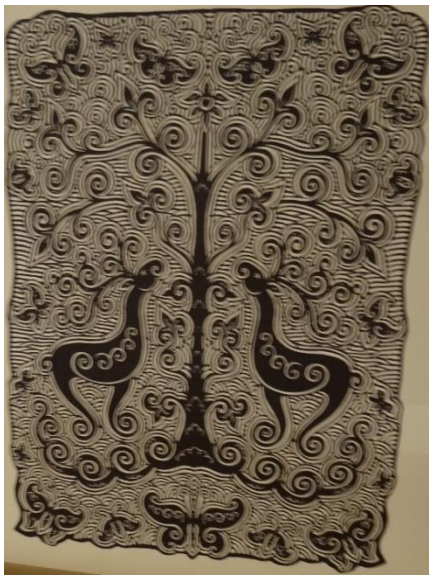
39



40

41

42



43

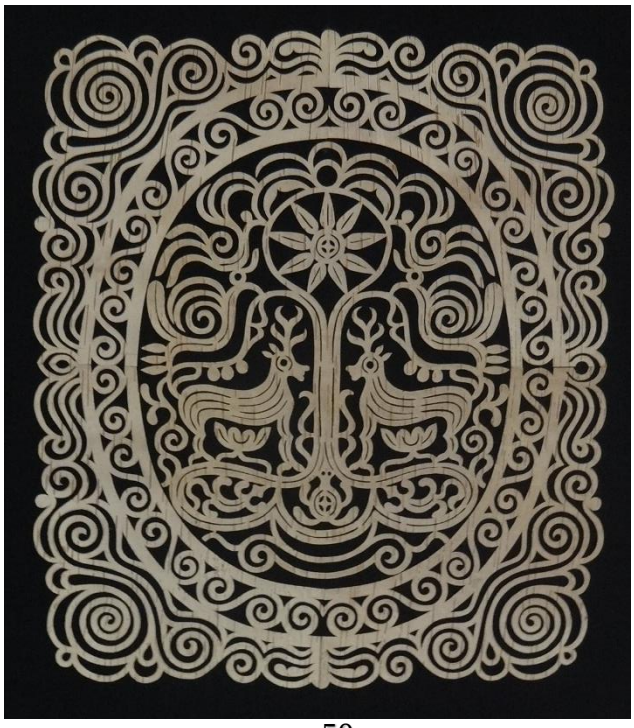
44

45

46

48

47



49

50

52

51

53

54

55

56

Annexe 13 Robes de mariées en tissus et détails

1. Khabarovsk au musée régional en août et septembre 2011

2. Komsomolsk-na-Amure au musée régional en août et septembre 2011

3. Sikachi Alyan au musée régional en août et septembre 2011

4. Sikachi Alyan, au musée de l'école en août et septembre 2011.

5. Khabarovsk, au musée régional en novembre 2013

6-7. Najhin au centre culturel pour enfants en novembre 2013

8. Sikachi Alyan au musée privé d'une base touristique en novembre 2013

9. Troistkoe au musée régional en novembre 2013.

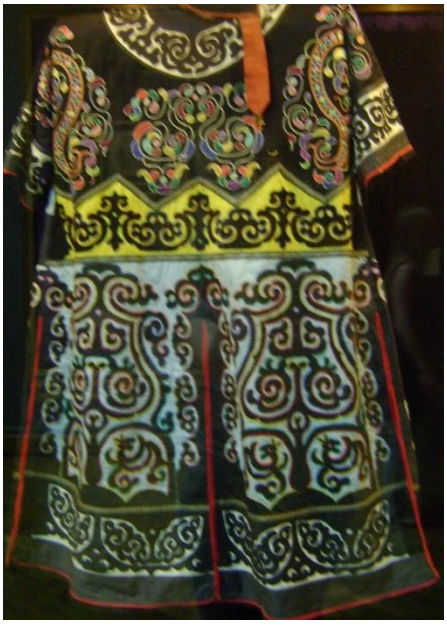
10-12. Troistkoe, fabriqués par Z. N. Bel'dy en juin 2014

13. Au festival des 80 ans du Nanajskij Rajon fabriquée par K. A. Bel'dy en juin 2014.

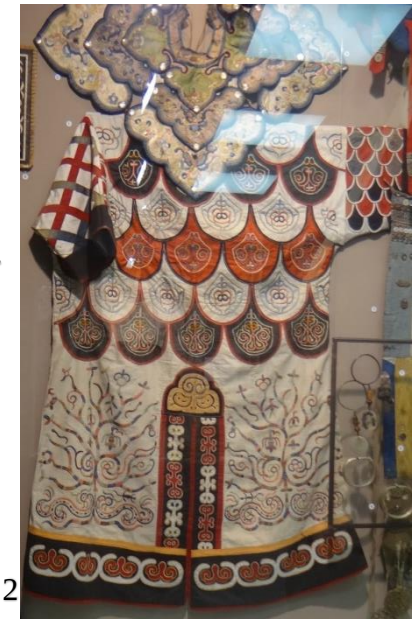
14-15. Kondon, fabriqués par L. F. Samar en novembre 2014

16-17. Khabarovsk au musée des Beaux-Arts pour une exposition consacrée aux brodeuses de la région en novembre 2014.

18-19. Komsomolsk-na-Amure au musée des Beaux-Arts en avril 2015.



1.



2

4

3

3

5

6

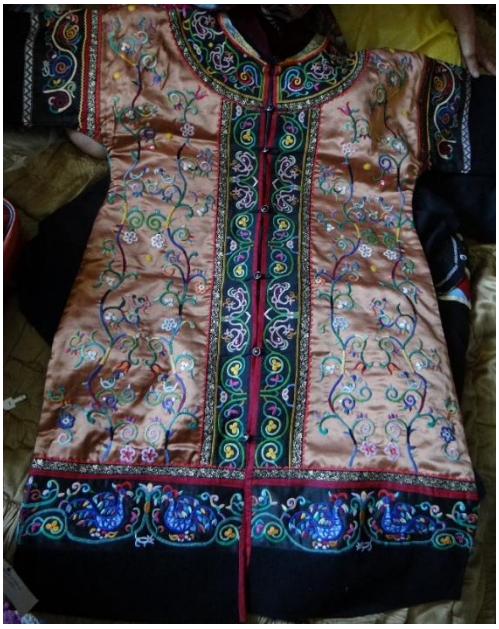
606

7

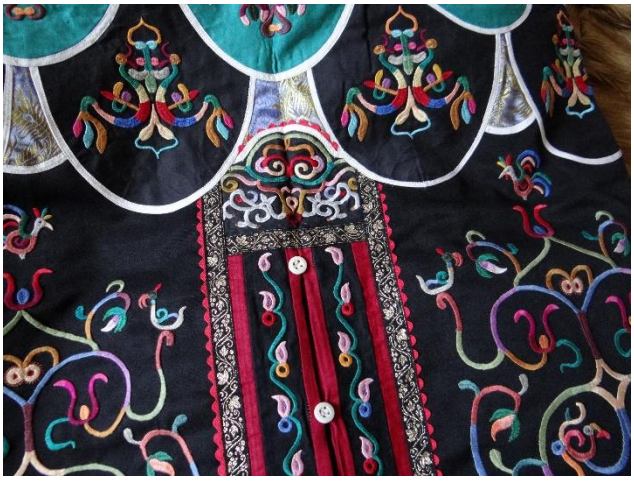
9

8

10



11

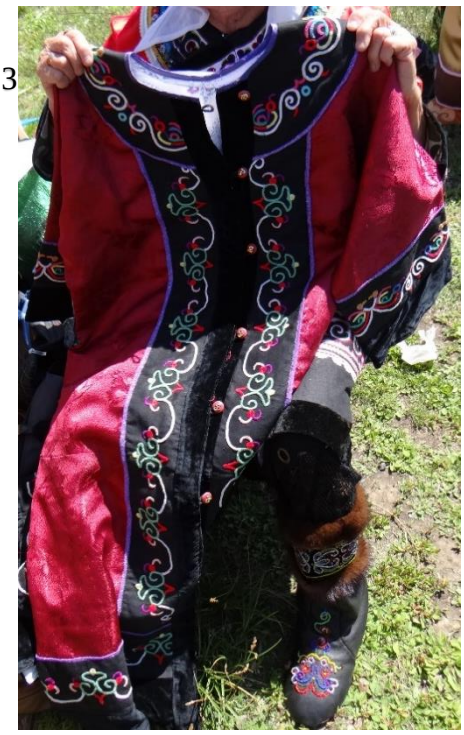


12

608

12

13



14

15

17

16

18

610

19

Annexe 14 Robes de fêtes en peaux de poissons amiri

1. Robe en peaux de poissons du musée régional de Khabarovsk datant de la fin du XIX[e] siècle [photographies prises en aout 2011]. a. dos de la robe ; b. partie supérieure du dos ; c. détail motif : oiseau à la queue et aux ailes luxuriantes, tenant un poisson dans son bec, posé sur un motif type « museau » constitué de spirales en symétrie ainsi que de deux poissons se faisant face, bordé de motif « feuilles » ou « plumes » (Laufer 1902; Ivanov 1963). Ce « museau » est associé au dragon du ciel nanaï.

a

b

c

2. Robe en peaux de poissons du musée de Khabarovsk datant de la fin du XIX[e] siècle [photographies prises en novembre 2013]. a. dos de la robe ; b : oiseau dans la partie inférieure du dos associée au monde d'en-dessous ou le monde des esprits. Cet oiseau est interprété comme un coq, animal sacrificiel, ou encore à *koori*, l'oiseau chamanique. c. motif type « museau » brodé dans la partie supérieure et dans la partie inférieure du dos. d. devant de la robe, avec des pendeloques métalliques sur la bordure du bas. e. bordure d'une jambière associée à cette robe : le motif est peint. Il s'agit d'un motif type « museau » rappelant deux serpents se faisant face, comme les queues en « virgules » associée aux queues de poissons par Laufer, le montrent.

a

b

c

d

e

3. Robe en peaux de poissons du musée régional de Komsomolsk-na-Amure datant de la fin du XIX[e] siècle [photographies prises en aout 2011]. a. dos de la robe. b. détail de la partie supérieure des motifs du dos. On distingue des oiseaux à la queue et aux ailes luxuriantes et au corps recouvert d'écailles. Les motifs type « museau » sur lesquels ils sont posés sont constitués de quatre spirales en symétrie dont deux serpents se faisant face, reconnaissables par leur corps en écailles et par les motifs « virgules », « feuilles » ou « plumes » à leurs extrémités. Leurs corps se prolongent et forment la ligne séparant le monde du ciel du monde du milieu. Le motif type « museau » à côté du grand oiseau est tantôt associé par mes informateurs à des grenouilles, des tortues ou des papillons selon s'il se trouve dans l'une ou l'autre des partie du motif de la robe. S'agissant de la partie supérieure, du monde d'en haut, il peut être associé au papillon.

a

b

4. Robe en peaux de poissons du musée régionale de Komsomolsk-na-Amure datant de la fin du XIX[e] siècle [photographies prises en avril 2015]. a. dos de la robe. b. détail de la partie supérieure des motifs du dos. Un oiseau à la queue et aux ailes luxuriantes, tenant un poisson dans son bec, est posé sur un premier motif type « museau » constitué de deux lots de spirales en symétrie. Deux spirales sont des serpents se faisant face au corps recouvert d'écailles et dont les extrémités se terminent par un motif type « feuille » ou « plumes », associant ce serpent au dragon de l'air nanaï. Les corps se prolongent pour délimiter la partie d'en haut et la partie du milieu ; deux petits oiseaux sans ailes tenant en leur bec un poisson symbolisé par

un point finissent d'associer cette partie au monde du ciel. Trois petits motifs type « museau » bordé de deux petites « virgules » peuvent être associé à un animal volant (papillons ou petits oiseaux). c. détail de la partie inférieure des motifs du dos. On distingue deux gros motifs type « museaux », constitué d'un premier « museau » fait de trois niveaux de spirales, lié à un deuxième « museau ». Comme sur de nombreuses autres robes en peaux de poissons, le dragon de l'eau, le plus important chez les Nanaïs, est souvent plus gros que les autres dragons et est souvent représenté avec plusieurs niveaux. Le premier « museau » est constitué de deux serpents au corps recouvert d'écailles se faisant face, se terminant par des motifs « queue de poissons ». Le deuxième « museau » contient également des motifs type « virgules » associés aux queues de poissons. d. détail du bas gauche du dos de la robe. Le motif de droite est d'abord constitué d'un « museau » fait de poissons se faisant face, lié au monde d'en dessous, et interprété comme une grenouille ou une tortue sur d'autres robes. Au-dessus, un motif comportant une série de motifs type « virgules », associés aux feuilles par Ivanov ou aux plumes par Laufer, rappellent également les représentations des accessoires chamaniques sur les robes en tissus. Le motif vertical sur les côté de la robe a été associé à un arbre des vies par certains auteurs ; ici, le motif rouge de fleur permet de l'associer en tous cas à un arbre. Des pendeloques métalliques ornent le bas de la robe pour effrayer les mauvais esprits.

a

b

c

d

5. robe en peaux de poissons datant de la première moitié du XX^{e} siècle héritée de la grand-mère de la femme d'un couple de chanteur nanaï [photographiess prises à Najhin en novembre 2013]. a et g. dos de la robe. f. devant de la robe. b. partie supérieure des motifs : oiseaux tenant un poisson dans son bec posé sur un motif « museau » constitué de poissons. Trois petits motifs ornés de « virgules » associées aux plumes encadrent les dragons. c. partie inférieure des motifs : dragon constitué de plusieurs niveaux de « museaux », faits de poissons en symétrie et de motifs « queue de poissons ». à gauche, deux petits motifs

ornés de « virgules » interprétés comme des grenouilles et des tortues par les propriétaires de la robe. d. bordure inférieure de la robe ornée de pendeloques métaliques ; des petits points accentuant les écailles de poissons sont visibles dans la partie bleue.

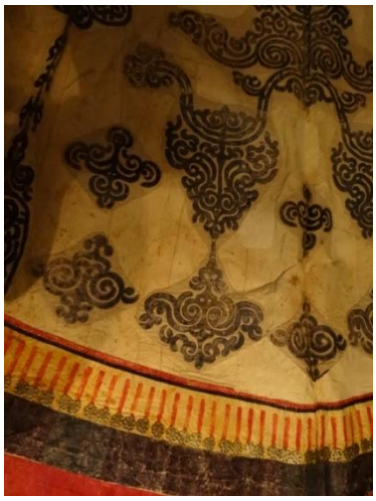
a

b

f

e

c



d

6. robe en peaux de poissons du musée régional de Troistkoe datant de la première moitié du XX^{e} siècle [photographiesss prisess à Troistkoe en novembre 2013]. a. dos de la robe. b. détail de la partie du milieu des motifs : motif type « museau » constitué de trois niveaux de spirales, dont celui du milieu, le plus volumineux, est terminé par es « virgules- plumes et feuilles », rappelant les serpents dragons sur d'autres robes et associant ce motif au monde du milieu. A côté, un motif en croix unique souvent présent sur les robes de ce type au milieu du dos, lui aussi orné de « virgules ». c. détail de la ligne constituée de ces motifs séparant le monde du milieu et le monde d'en-dessous. Ce motif est associé aux grenouilles et aux tortues, messagers du chamanes dans le monde des esprits, sur d'autres robes.

a

b

c

7. robe en peaux de poissons du musée régional de Nikolaevsk-na-Amure datant de la fin du XIX^{e} siècle [photographiesss prises en juin 2014]. a. devant de la robe. b. dos de la robe. c. détail de la partie inférieure des motifs : « museau » constitué de trois niveaux de spirales, dont celui du

milieu comporte des motifs « virgules-queues de poissons » et des volutes rappelant des poissons. d. partie supérieure des motifs : oiseau posé sur un « museau » orné de motifs « virgules- plumes » et de poissons. e. partie inférieure des motifs : oiseau posé sur un motif vertical typé « museau » inversé, rappelant l'inversion effectuée dans le monde d'en-dessous auquel est associé cette partie de la robe.

a

b

c

d

e

f

8. Robe en peaux de poissons du musée de Nikolaevsk-na-Amure datant de la fin du XIX[e] siècle [photographies prises en juin 2014]. a. dos de la robe. b. partie supérieure du motif : oiseau tenant un poisson en son bec posé sur un motif vertical type « museau » dont les nombreux motifs « virgules » rappellent des ailes. Les motifs sous la ligne séparant le monde supérieur du monde du milieu, deux motifs en symétrie de petits oiseaux sans ailes sont visibles, la tête vers le haut et la queue ornée des « virgules » vers le bas. c. partie inférieure des motifs : motif « museau » sur plusieurs niveaux de spirales, orné de « queue de poisson » ; deux spirales faites de poissons stylisés constituent le premier niveau de spirales. Au-dessus de la ligne séparant le monde du milieu du monde d'en-dessous deux oiseaux stylisés se faisant face sont visibles.

a

b

c

d

9. robe en peaux de poissons du musée des Beaux-Arts de Khabarovsk datant de la première moitié du XX^{e} siècle [photographies prises lors d'une exposition consacrée aux brodeuses de la région en novembre 2014]. a. dos de la robe. b. bas de la robe : pendeloques métalliques et motif « museau » constitué de plusieurs niveaux de spirales et de « queue de poissons ». c. partie inférieure des motifs : oiseau tenant un oiseau dans son bec posé sur un motif « museau » orné de « queue de poissons ». d. partie supérieure des motifs : motifs de coqs et de papillons.

a

c

d

b

10. robes en peaux de poissons faites par J. Samar datant de la seconde moitié du XX^{e} siècle [photographies prises à Kondon en avril 2015].

b

b

Annexe 15 Robes de type *amiri* en tissus

1. Robe de type *amiri* en tissus et appliqués en peaux de poissons du musée régional de Sikachi Alyan [photographies prises en septembre 2011].

2. Robe type *amiri* gardée dans le musée privé d'une bas touristique à Sikachi Alyan [photographies prises en novembre 2013]. Robe en tissus et motif au point de broderie sur tige.

3. Robe type *amiri* faite par Z. N. Bel'dy [photographies prises en juin 2014]. Robe en tissus et motifs en point de broderie sur tige.

4. Robe type *amiri* faite par L. F. Samar [photographies prises à Kondon en novembre 2014]. Robe en tissus et motifs en point de broderie sur tige

5. Robe type *amiri* faite par J. Samar [photographies prises en avril 2015 à Komsomolsk-na-Amure]. Robe en tissus et motifs en peaux de poissons appliqués

6. Robe type *amiri* au musée des Beaux-Arts de Komsomolsk-na-Amure [photographies prises en avril 2015]. Robe en tissus et motifs au point de broderie sur tige appliqués

Annexe 16 Tableaux et porte-bonheur muraux hezhe en peaux de poissons

- Tableaux muraux à Jiejenkou :

1. Chez l'écrivain Sun et sa femme
2. Dans le premier magasin de Jiejenkou
3. Dans un restaurant hezhe
   - à Raohe
4. Dans un premier magasin hezhe
5. Au musée de Raohe
6. Dans un deuxième magasin hezhe
   - à Tongjiang
7. Dans un premier magasin hezhe
8. Au musée de Tongjiang
   - Jiamusi
9. À l'université

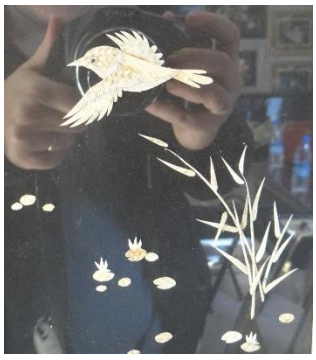
1

2

3

3

4



4

5

5

6

7

7

8

9

Annexe 17 Traduction de l'article sur la mort du missionnaire catholique de la Brunière en 1846.

Ce texte est publié en russe sur le blog du père Nikanor d'après celui publié dans le journal Amur (numéro 18, 1860, p.789-796) au sujet du voyage et de la mort du père de la Brunière dans l'Amour.

« La mort du missionnaire catholique de la Brunière en 1846.

Trente-deux verstes au-dessus de Nikolaevsk, sur la rive gauche de l'Amour, un endroit très pittoresque, se situe le village Gilyak de Vajt, au pied d'une haute et rocheuse montagne. À trois ou quatre verstes au-dessous du village est visible un petit, mais très beau rocher, debout sur le bord de la rivière, à la forme d'un mur d'une couleur rouge. Derrière le rocher, s'étend une longue et étroite bande de terre, s'enfonçant loin dans la rivière, formant une petite péninsule. La roche et l'îlot sont nommés par les russes «tué, massacré» (*Ubiennyj*) [Sur les cartes de l'Amour, la péninsule «*Ubiennyj*» est mal illustrée], parce qu'ici, en 1846, a été tué par des Gilyaks le missionnaire catholique de la Brunière, qui est arrivé dans ces pays lointains, avec l'intention de les éclairer de la lumière de la foi chrétienne.

Le père de la Brunière était vicaire coadjuteur de Liaodong. À partir de l'emplacement *Ba-cha-tseu* [*Pa-kia-tze* dans la lettre de la Brunière], il se rendit le 15 juillet 1845 sur la côte nord-est, accompagné de deux indigènes nouvellement convertis, désireux de pénétrer avec la croix et l'évangile un lieu dans lequel la parole de Dieu n'avait jamais retenti.

Après un long et dangereux voyage, le vénérable missionnaire arriva sur les rives de l'Oussouri, ou plus précisément à Sangacha, à 150 verstes au-dessous du lac Xingkai, et s'installa avec l'un de ses néophytes (il envoya l'autre à San-Sina pour rentrer à *Ba-cha-tseu*) dans la solitude d'une cabane mandchoue où s'arrêtaient de temps en temps des chasseurs. Après quelques jours, un de ces chasseurs visita la cabane et écouta très affectueusement le père de la Brunière et son compagnon. Sur les conseils de cet homme, le missionnaire descendit sur l'Oussouri et, après avoir navigué 40 verstes jusqu'à l'embouchure de cette rivière, ils s'arrêtèrent dans une cabane Golde et passèrent l'hiver 1845 à 1846 [À cet endroit est construit aujourd'hui le village de Kazakevich]. Là, le 5 avril 1846, de la Brunière écrivit sa dernière lettre, ensuite publiée dans Annales de Voyages, il rapporta au monde beaucoup de curiosités, des informations relatives à la géographie, à l'ethnographie et à ce qui est presque inconnu de ce côté du monde. Il renvoya la lettre avec son dernier compagnon à *Ba-cha-tseu*, et à la moitié du mois de mai, il acheta une petite barque Gilyak, et s'en alla vers le bas de l'Amour, et prêchant aux populations côtières la parole de Dieu, il atteignit le village de Vajt, où l'attendait sa couronne de martyr.

En 1850, l'un des officiers de l'escadron du capitaine de Nevel, alors à l'embouchure de l'Amour, vit un Gilyak en haut de la rivière vers un petit monument religieux (*petrovskoe zimov'e*) avec une croix d'argent, et l'inscription « Souvenir de la mission ». Interrogé sur l'endroit où il avait trouvé cette croix, le Gilyak dit que, 70 verstes au-dessus du monument religieux, notamment dans les alentours de Vajt, trois ans auparavant, ses compatriotes avaient tué un inconnu, un homme sur lequel il avait trouvé de multiples types

de croix et autres jolis objets. Tandis que la lettre du père de la Brunière depuis les rives de l'Oussouri était parue dans les *Annales de Voyages* et avait été traduite dans certaines revues russes, l'officier arriva à la conclusion tout à fait légitime que la personne inconnue tuée par les Gilyaks n'était autre que le missionnaire catholique de la Brunière. L'officier rapporta les propos de cet incident à ses supérieurs, mais, on ne sait pas pourquoi, ils n'en ont jamais rien imprimé.

L'année dernière, dans l'un des carnets « *Morskoj Sbornik* » a été publié un article de Boshnjak sur l'Amour, dans lequel il mentionne brièvement la mort du père de la Brunière. Malheureusement, Boshnjak avait des informations inexactes sur cet événement. Il est, par exemple, écrit que, dans le village de Vajt sont arrivés trois missionnaires, dont deux ont été tués et un autre s'est enfui. Grâce à la lettre de la Brunière, on sait en réalité qu'il n'y avait personne avec lui et qu'il est allé dans le bas Amour seul, à bord d'une petite barque Gilyak.

Désireux de connaître tous les détails relatifs à la malheureuse disparition du jésuite, j'ai, sur les conseils des anciens habitants de la ville de Nikolaevsk, demandé à un traducteur Gilyak Pozvejn de me livrer fidèlement et en détails des informations de toutes les circonstances qui ont accompagné ce triste événement. Le Gilyak Pozvejn est baptisé ; il vit à 7 verstes de Vajt, et c'est un homme intelligent, qui parle et écrit le russe. Pour les différents services rendus aux Russes à l'embouchure de l'Amour, il est couvert de beaucoup de grâces par le gouvernement. Il bénéficie du plus grand respect et honneur parmi ses compatriotes. Pozvejn a accepté volontiers de répondre à ma demande et a immédiatement dit tout ce qu'il savait à propos de la mort de de la Brunière qui s'est produite presque sous ses yeux. Mais son histoire n'a pas tout à fait satisfait ma curiosité : de nombreux détails que j'ai voulu connaître lui étaient inconnus ; pourquoi il avait dû quitter les villages de Vajt et de Mago et les informations sur l'emplacement de l'incident.

Quelques jours plus tard, Pozvejn revint à Nikolaevsk et raconta l'histoire de la mort du père de la Brunière. Il l'avait entendu raconter par cinq des tueurs [sur douze personnes, tous sont encore en vie, ne cachent pas leur crime, et expriment pour lui de la curiosité et de la pitié, et je ne sais pas, sincèrement, si ces atrocités sont de leur fait] du missionnaire, qu'il avait interrogé individuellement et dont les témoignages étaient tout à fait compatibles entre eux. Pozvejn se portait garant de la véracité de cette histoire. Pour appuyer son histoire, il me donna trois médaillons ayant appartenu autrefois au père de la Brunière, et reçus d'un des tueurs du saint homme. Deux de ces médaillons représentent Dieu et Notre Dame de Paris: dans le cercle de la figure de la Bienheureuse Vierge est écrite une inscription chinoise, traduite du français par: « O Marie conçue sans pêché priez pour nous, qui avons recours à vous ». La troisième représente le visage du Sauveur, avec une inscription latine: « *Salvator mundi, Miserere nobis* » [Expédiant avec cet article l'un des médaillons, je prie l'édition du journal « Amur » de les envoyer à l'archevêque de Paris, et de lui demander de trouver le plus proche parent du défunt père de la Brunière et de lui donner ce médaillon. Dans le cas où il s'avère exister des survivants et des proches du défunt, je demande à Mgr l'archevêque de leur faire parvenir le médaillon]. Je transmets aux lecteurs du journal « Amur », l'histoire de Pozvejn :

Au début du mois de juillet 1846, à environ 4 heures de l'après-midi, un homme en vêtements mandchous, navigant sur une petite barque Gilyak sur le bas de la rivière, s'est échoué sur les rives du village Vajt. Il fut aussitôt cerné par une foule de Gilyaks curieux, qui pensaient que le nouveau venu n'était qu'un marchand mandchou, souvent vu dans les comptoirs de ces pays lointains. Mais ils ont vite compris leur erreur: la physionomie de ce marchand imaginé ne ressemblait pas à la physionomie mandchoue ou chinoise, et sur le bateau ils n'avaient pas vu de sacs de nourriture ou autres accessoires propres à l'épicier mandchou.

L'un des anciens du village invita le voyageur dans sa cabane, qui s'emplit aussitôt d'une foule de Gilyaks oisifs, le régala de poisson frais et lui demanda: d'où venait-il, quel était son métier, et pourquoi était-il venu sur la terre Gilyak ? Les Gilyaks ne comprirent pas la réponse à ces questions, parce que le voyageur parlait en mandchou et en langue golde, dont les habitants de l'aval de l'Amour ne connaissent presque rien, et même s'il mélangea quelques mots purement gilyaks, cela n'expliquait pas le sens de son discours. Voyant qu'ils ne le comprenaient pas, l'inconnu s'approcha de la porte ouverte de la cabane, montra le ciel de la main, et dit en partie en golde, en partie en Gilyak la phrase suivante: « *Chadu mjara, condre bi mjara Gudele* » [« *Chadu* » « là-bas », « *Mjara* » – « Dieu », « *condre* » – « le bon », « *bi* » - « je », « *gundele* » – « pauvre ». Probablement, le vénérable missionnaire a voulu exprimer ceci : « c'est là que vit le vrai Dieu, et je suis son serviteur ». Les Goldes et les Gilyaks n'ont n'a pas de serviteur au sens européen du mot, mais il y a des gens pauvres (*gudele*), qui, parfois, aident les riches à pêcher et pour cela reçoivent une certaine somme]. Cette phrase, ainsi que tout ce qu'avait dit le voyageur jusqu'à présent, n'a pas satisfait la curiosité des Gilyaks, qui ne savaient toujours pas à qui ils avaient affaire. Enfin le maître de la cabane montra à son client deux zibelines et lui demanda s'il voulait les acheter. Le voyageur secoua négativement la tête et répéta de nouveau ladite phrase Gilyak.

Les mots de l'inconnu n'étant pas compris, la situation devint déroutante, et les Gilyaks commencèrent à faire des suppositions basées sur leurs propres observations, que c'était un homme étrange, prononçant de magnifiques discours. S'engagea alors une conversation extrêmement bruyante : tous ceux qui étaient présents essayaient d'exprimer leur opinion. Certains firent valoir que l'étrange invité était un fou mandchou ou chinois; d'autres que c'était un voyageur d'un très lointain pays, qui avait fait naufrage près du lac Kizi sur l'Amour et ainsi de suite. Un vieil homme commença à suggérer que la personne inconnue n'était autre que *Locha*, le Russe, l'ennemi des Gilyaks [Dans la mémoire des Gilyaks est conservée la tradition des Russes qui ont combattu au 17^{e} siècle les habitants de l'Amour. Ils s'en souviennent encore et nous racontent les actes inhumains des ancêtres compagnons de Poyarkov, Khabarov, Stepanov et d'autres. Le Russe, que les habitants de l'Amour appelaient *Locha*, c'est-à-dire « de la forêt », adorait le pire de la création dans le monde. L'expédition de 1854 sous la conduite du général Mouraviev a eu pour conséquence l'adhésion de l'Amour à la Russie, et a réuni pour toujours les Gilyaks, les Goldes et les autres habitants du pays conquis avec les Russes : au lieu de l'épée et du feu des conquérants de l'Amour, l'expédition de 1854 a fait le don à ces enfants de la nature des fruits de la civilisation européenne. Les Russes humains et intelligents ont acquis l'amour, l'amitié et la confiance sincère des indigènes. Les Gilyaks sont fermement convaincus qu'il existe dans le monde deux sortes de Russes et que les compagnons de Khabarov

appartenaient à l'autre catégorie que celle à laquelle appartiennent les actuels possesseurs de l'Amour]. C'est pourquoi cet homme recommanda, sans plus de discussion, de le tuer et de résoudre tous les embarras. Un grand nombre de Gilyaks souscrivirent à l'opinion du vieillard, mais d'autres la contestèrent. Parmi ces derniers figurait le propriétaire de la cabane. Il parla beaucoup en faveur de l'étranger, affirmant que ce devait être une bonne personne, et qu'il n'était pas *Locha*, pour preuve, il avança que « l'arbre du carnage » était toujours sur l'Amgun intact [chez les Gilyaks est conservée la tradition suivante : « Les terribles hordes de russes ont déjà été détruites par les Gilyaks par le passé, les Gilyaks ont déjà célébré la victoire sur l'ennemi acharné sur vingt-cinq personnes par le passé, et les Gilyaks persécutés, épuisés de faim et de fatigue, se sont déplacés depuis l'Amour et se sont jetés sur l'Amgun, désireux de sauver leur vie dans les forêts anciennes, parmi lesquelles coule cette rivière. Les Gilyaks ont suivi les fuyards, les ont attaqués pendant leur sommeil et les ont égorgés. Lors de cet évènement, un vieil homme prédit à ses compatriotes que les Russes reviendraient dans l'Amour, mais pas avant que l'arbre auprès duquel étaient morts leurs derniers ennemis ne tombe ». Cet arbre que les Gilyaks appellent « l'arbre du carnage » a été cassé par le vent, d'après ce que l'on dit, en 1853]. Au cours de ces discussions, l'inconnu se tenait immobile dans l'embrasure de la cabane, son regard était fixé sur le ciel, semblait-il, et il ne savait pas ou n'avait pas remarqué ce qui se passait autour de lui. Quand la chaleur de la discussion commença à se calmer, et la conversation devint plus calme et plus prudente, il s'approcha de son hôte, pointa du doigt ses *muruljuki* (chaussures en peaux étanches) et lui fit comprendre qu'il voulait en acheter. Le maître apporta à son tour une nouvelle pair de *muruljuki*, et les transmit au missionnaire qui, louant la qualité des chaussures et en admirant leur beauté, prit dans son sac quatre tasses en argent et les donna à l'hôte, enjoué et infiniment surpris d'une telle générosité.

D'autres Gilyaks s'exclamèrent de surprise: ils réalisèrent seulement à cet instant que la personne inconnue était venue ici pour acheter des *muruljuki ;* c'est pourquoi ils fuirent vers leurs maisons, et bientôt revinrent dans la cabane du vieil homme avec une multitude de chaussures qu'ils déposèrent en tas devant le missionnaire. Le père de la Brunière tira de sa bourse une multitude de pièces d'argent et les donna aux Gilyaks en refusant fermement leurs *muruljuki*. La générosité inouïe de l'étranger étonna les Gilyaks à l'extrême, qui cette fois étaient complètement perdus et ne savaient pas quoi penser de tout ce qui se passait devant leurs yeux. Ils étaient tous arrivés au ravissement. Profitant du moment favorable, le père de la Brunière dit au revoir au maître de la cabane et se rendit sur le bord de la rivière à son bateau, suivi par presque tous les habitants du village, qui lui exprimaient par tous les moyens possibles leur gratitude pour son extraordinaire générosité.

Malgré un vent violent et une forte excitation de la rivière, le missionnaire s'assit dans la barque et voulut naviguer vers l'aval. Les Gilyaks restèrent longtemps sur les rives et accompagnaient des yeux l'audacieux navigateur ; et quand ils virent que le vent à chaque instant s'intensifiait, ils dirent au missionnaire de faire demi-tour, en prédisant une tempête épouvantable, qui l'empêcherait de naviguer par la suite. Mais il ne voulut pas suivre leur conseil, et commença à ramer avec plus d'intensité, en essayant, visiblement, de quitter rapidement Vajt. Mais la lutte entre le faible homme et les éléments furieux ne dura pas longtemps,

les Gilyaks virent bientôt que malgré tous les efforts de l'étranger, son bateau s'arrêta près de la falaise, décrite au début de cet article.

Quand le père de la Brunière quitta Vajt, à l'extrémité supérieure du village accosta un bateau avec six Gilyaks. C'étaient des jeunes gens de Mago, le village situé sur la rive gauche de l'Amour, à sept verstes au-dessus de Vajt. Les Gilyaks de Vajt racontèrent à leurs invités la merveilleuse histoire de l'inconnu qui venait de quitter leur village. « Il a, racontèrent les Gilyaks, acheté des *muruljuki* de la façon la plus étrange et incompréhensible qui soit. Imaginez : il nous a payé quatre tasses d'argent pour une paire de *muruljuki*, examinait les chaussures, puis les rendait à celui qui vendait! Une telle personne n'est jamais venue dans nos pays: aucun de nos anciens n'a entendu parler de gens comme cela! »

« Il y a quelque chose de pas bien! dirent les Gilyaks de Mago, comme vous voulez, mais cet étranger tant vanté n'est pas venu pour le bien! On n'a jamais entendu de cas, où une personne paye de l'argent ou gagne beaucoup d'argent pour rien? Ici réside quelque chose de mal: vous avez laissé cet homme en vain, il aurait dû être tué!... »

« - Vous pouvez le tuer – tout du moins maintenant, répondirent quelques jeunes gens de Vajt, car il s'est arrêté à notre rocher, et ne sera probablement pas bientôt parti, car le vent souffle fort et toute la rivière est terriblement excitée».

« Allons le tuer ! » crièrent les Gilyaks de Mago.

« Allons le tuer ! » répondirent les jeunes gens de Vajt.

« N'y pensez pas ! s'écria le vieillard, chez qui était allé le missionnaire. Ne touchez pas un doigt de cet homme! Je vous le défends. Est-ce que vous voulez le tuer? Que vous a-t-il fait de mal ? C'est un homme bon, généreux et intelligent ! Il y a peu de ces gens sur terre ; que Dieu nous en envoie davantage, et vous voulez le tuer ?! »

« Mais il possède une multitude de pièces d'argent, dirent les Gilyaks de Mago, l'acquisition de cette richesse serait bénéfique »

« Je vous le répète encore une fois, n'y pensez pas : je prendrai une revanche brutale sur toute personne qui s'avisera de faire la moindre offense à la réputation de l'étranger ! » Tous les autres anciens du village soutinrent le vieil homme; et à leur tour, menacèrent d'une cruelle vengeance toute personne qui s'aviserait d'atteindre à la vie du bon étranger.

Les jeunes gens arrêtèrent de contredire les anciens et firent la promesse de faire comme ils leur avaient dit. Mais à peine les vieillards étaient-ils allés se coucher que six personnes de Vajt donnèrent leur parole aux Gilyaks de Mago d'aller attaquer le missionnaire ensemble, de le tuer et de se partager le butin entre eux. Avec le coucher du soleil le vent commença peu à peu à s'apaiser. Les tueurs se mirent à préparer leurs instruments de pêche, leurs filets et leurs lances.

« Où naviguez-vous ? » leur demanda un vieillard. « Chasser le beluga » répondirent-ils.

« Dites, ne touchez pas l'homme inconnu, vous vous souvenez ce que vous ont dit tous nos anciens ? »

« Comment ne pas s'en souvenir ! Nous nous en souvenons ! »

Le soleil se coucha, les nuages couvrirent tout l'horizon, au loin on entendit des éclats de tonnerre; la pluie commença à tomber... Deux barques des assassins abordèrent la roche de Vajt.

La barque du père de la Brunière était à moitié tirée sur le rivage. Il y avait quelques petites boîtes, paniers et sacs. Mais le maître n'était pas là.

« Il s'est enfui ! » - s'écrièrent les Gilyaks d'une seule voix et ils se précipitèrent à sa recherche.

« Il est ici ! » cria un des assassins. Le père de la Brunière était à genoux non loin de la barque, vers la roche de Morts, ses mains soulevées vers le haut, les yeux rivés sur le ciel. Il était si profondément plongé dans la prière, qu'il semblait ne pas remarquer la présence des douze brigands venus pour sa vie.

Les Gilyaks regardaient en silence la prière du missionnaire ; personne n'osait interrompre son pieux exercice.

« Il chamanise » déclara l'un des brigands en chuchotant. « Tais-toi! » répondirent les autres.

À la fin de la prière, qui avait duré plus d'une demi-heure, le père de la Brunière se signa, souleva un gros livre, posé sur l'herbe près de ses genoux, l'embrassa, se leva et marcha lentement vers sa barque. Les brigands le suivirent. Assis sur la proue du bateau, le missionnaire demanda aux Gilyaks pourquoi ils étaient venus.

« Nous voulons négocier avec toi, déclara l'un d'entre eux dans la barque et il s'assit sans cérémonie à côté du missionnaire, voici des *murjulki* très bonnes, prends-les et donne-moi la hache, qui se trouve à côté de toi ».

Le missionnaire secoua négativement la tête. Le Gilyak déclara catégoriquement que, s'il n'obtenait pas de hache de gré, il la prendrait de force. Ce que le père de la Brunière répondit à cette menace, les tueurs ne le savent pas, car ils ne comprirent pas sa réponse ; ils se souviennent seulement qu'il dit quelques mots goldes et gilyaks déformés et qu'il répéta deux ou trois fois le mot inconnu *suli* [Probablement *soulier*, parce qu'il s'agissait de chaussures]. Alors le Gilyak assis dans le bateau saisit la hache, sauta sur ses pieds et fit mine de s'en aller. Le missionnaire se leva de son siège et attrapa le Gilyak par la main. À cet instant, l'un des assassins, qui se tenait sur le rivage près de la barque, enfonça un couteau dans le dos du saint homme. Le père de la Brunière poussa un cri et lâcha le bras du Gilyak, qui, sans perdre une seconde, asséna un coup de hache sur la tête. Le malheureux s'ébranla et tomba sur le nez de la barque. Alors quelques-uns des Gilyaks, qui étaient restés jusque-là des spectateurs indifférents de cette terrible scène, se jetèrent sur le mourant et le poignardèrent sur la poitrine à plusieurs reprises avec leur couteau. Le père de la Brunière rendit son dernier souffle.

Les Gilyaks commencèrent aussitôt le partage des richesses de leur prise. Outre les nombreuses médailles, croix et pièces d'argent, ils trouvèrent sur le mort des choses différentes, causant leur étonnement et leur

curiosité au plus haut degré. Selon Pozvejn, le missionnaire possédait : un sextant, un thermomètre et une horloge. Ces derniers attirèrent leur attention. En remarquant le mouvement intérieur de la montre, ils pensèrent que le missionnaire tué était un chamane très fort, qui avait réussi à enfermer dans la boîte métallique une sorte d'esprit, ils jetèrent avec terreur la montre à terre, puis, avec précaution, la poussèrent dans l'eau à l'aide d'une rame. Le sextant et le thermomètre subirent le même sort.

Après avoir divisé le reste des choses entre eux, les Gilyaks retirèrent tous les vêtements du corps du défunt, le conduisirent à l'extrême pointe de la péninsule des Tués, jetèrent le corps dans la petite ravine et le couvrirent avec des petites branches. Il était déjà tard dans la nuit quand ils rentrèrent au village. Le lendemain, les anciens du village apprirent la mort du missionnaire: trois d'entre eux allèrent voir les tueurs et exigèrent un rapport de leur crime ; mais la multitude de médailles, croix et de pièces d'argent, offerte par les brigands aux anciens calma leur colère, et ils pardonnèrent les auteurs.

Un an après cet événement, un Mandchou navigua vers le village de Vajt. Il avait l'air très intéressé par l'histoire de la mort du missionnaire, car il questionna en détail les Gilyaks sur les circonstances relatives à cette catastrophe et acheta généreusement les objets ayant appartenu autrefois au défunt, tels que les médaillons, les croix, et en particulier les livres et le papier.

Le Mandchou demanda aux tueurs de lui montrer l'endroit où avait été tué le malheureux père de la Brunière. Ils accédèrent à sa demande. À la roche des « tués », à l'endroit où autrefois se trouvait le bateau missionnaire, le Mandchou tomba à genoux, exactement dans la même position, où, un an auparavant ils avaient trouvé le père de la Brunière. Après cela, le Mandchou alla à l'endroit où le corps du martyr avait été jeté – qu'il ne trouva cependant pas, car un mois après la mort du missionnaire, une grande inondation de l'Amour avait immergé l'extrémité de la péninsule et avait probablement emporté les reliques périssables du saint homme. Le Mandchou, encore une fois à genoux, leva les mains vers le haut, et des larmes coulèrent de ses yeux ... « Ce doit être le frère de l'homme que nous avons assassiné », chuchotaient entre eux les Gilyaks [selon Pozvejn, on peut supposer que le Mandchou était l'un des néophytes, qui accompagnaient le père de la Brunière dans ses voyages à travers les rivières Songhua et Oussouri. Si ce Mandchou n'est pas mort sur le chemin du retour de Vajt et est rentré en toute sécurité à *Ba-cha-Tseu*, la mission a dû obtenir du fidèle les informations sur la mort du missionnaire].

Ainsi périt le zélé missionnaire, l'employé, le serviteur de Dieu, le vrai fils de l'Église et le premier apôtre de l'Amour. Il est mort de la mort des martyrs des premiers temps du christianisme. La victime était haute, pure et désintéressée, mais, malheureusement, la victime était aussi infertile ! Le père de la Brunière n'a pas pu attirer au christianisme aucun habitant de l'Amour » (Lepešev 2015)

RÉSUMÉ

Dans cette thèse, différents modes d'expressions « d'identité » employés par les Nanaïs sont analysés afin d'étudier la perception des changements apportés par l'histoire récente de la région à une culture présentée comme traditionnelle. Cette étude se fait en trois temps. D'abord, les transformations apportées aux rites funéraires nanaïs et leurs limites sont perceptibles dans les représentations d'âmes et d'esprits néfastes. Ensuite, la place des broderies est constitutive d'une « identité » nanaïe visible, mise en place pour la sauvegarde des pratiques supposées autochtones. Finalement, les conversions aux christianismes présents dans la région illustrent deux façons de devenir chrétien, oscillant entre la continuité historique et la rupture systémique. Les interactions religieuses et culturelles donnent lieu à diverses formes de réappropriations autochtones qui assurent la continuité des représentations chamaniques. La transformation des pratiques entraine également la perception émique d'une « perte » de culture. La question de la perception des ruptures ou continuités en regard d'une culture pensée comme traditionnelle se situe dans l'analyse de ces pratiques plurielles.

MOTS CLÉS

Nanaïs, Christianisme, techniques, missions, broderies, funérailles.

ABSTRACT

In this dissertation, different modes of expression of "identity" used by the Nanais are analyzed in order to study the perception of the changes brought by the recent history of the region to a culture considered as traditional. This study is three-fold. First, the transformations undergone by the funerary rites and their limits are perceived in the presence of harmful spirits and souls. Then, the place of embroideries is constitutive of a visible Nanai "identity", made for the safeguarding of so-called autochthonous practices. Last, conversions to Christian movements in the region illustrate two ways of becoming a Christian, fluctuating between historical continuity and systemic disruption. The religious and cultural interactions give rise to different forms of indigenous appropriations which ensure the continuity of the shamanistic representations. The transformation of these practices also leads to the emic perception of a « loss » of culture. The question of the perception of disruptions or continuities regarding a culture considered as traditional lies in the analysis of these plural practices.

KEYWORDS

Nanais, Christianity, missions, technics, embroideries, funerals.