



Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines

Numéro 36-37 (2006)
L'orientation, suivi de Varia

Virginie Vaté

« La tête vers le lever du soleil... »

Orientation quotidienne et rituelle des Tchouktches éleveurs de rennes (Arctique sibérien)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Virginie Vaté, « « La tête vers le lever du soleil... » », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne], 36-37 | 2006, mis en ligne le 18 mars 2009. URL : <http://emscat.revues.org/index864.html>
DOI : en cours d'attribution

Éditeur : CEMS / EPHE
<http://emscat.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://emscat.revues.org/index864.html>
Document généré automatiquement le 01 octobre 2009. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© Tous droits réservés

Virginie Vaté

« La tête vers le lever du soleil... »

Orientation quotidienne et rituelle des Tchouktches éleveurs de rennes (Arctique sibérien)

Pagination de l'édition papier : p. 61-93

- 1 Répartis sur le nord-est sibérien (la Tchoukotka, le nord du Kamtchatka et le nord-est de la Yakoutie), les Tchouktches représentent aujourd'hui un peuple de 15800 personnes, divisé « traditionnellement » en deux groupes : éleveurs de rennes et chasseurs de mammifères marins.

Carte — La Tchoukotka, villes et villages



le Grand Atlas mondial Bordas, 1997, p.81

- 2 Tant pour les éleveurs, nomadisant sur de vastes territoires avec leur troupeau, que pour les chasseurs, aujourd’hui sédentaires mais pouvant partir plusieurs jours en mer ou en toundra pour suivre le gibier, la question de l’orientation est centrale. Cette importance s’illustre d’ailleurs par l’existence d’un casse-cou en langue tchouktche¹ pour exprimer cette idée de direction : c’est l’orientatif (*opredelitel’nyj padež*, en russe). Marqué par une terminaison en *(y)gjit/(y)g’et*, l’orientatif exprime à la fois ce qui sert :
- de point d’orientation. Exemple : *magljal’yn nyleqin unpêherygjit* « celui qui avance en traîneau à chiens se déplace en s’orientant d’après l’étoile polaire » (*unpêhêr* « étoile polaire »),

— de direction. Exemple : *i'ŋyn nyrilêm''etqin qorag''et* « le loup court en direction des rennes » (*qorany* « renne »),

— mais aussi de modèle lors de la réalisation d'une action. Exemple : *ŋêkkêqêj nyvaŋêqên êpêqêjygit* « la petite fille coud en prenant modèle sur sa grand-mère » (*êpêqêj* « grand-mère »).

- 3 La question de l'orientation et des déplacements est un domaine vaste qu'on envisagera dans le présent article uniquement au sein de l'univers domestique, en se basant essentiellement sur les matériaux de terrain recueillis en 1997-1998 et 1999², dans la toundra d'Amgouema (District de Ioultine), avec des références comparatives à la toundra de Kantchalane (district d'Anadyr, terrain 1999), deux régions situées à l'intérieur des terres. Le thème de l'orientation sera considéré en contexte quotidien, et également en contexte rituel où les questions de déplacements et de disposition se trouvent exacerbées. Dans cet article, je souhaite montrer pourquoi, chez les Tchoukches, l'utilisation de repères exprimés en termes absolus (nord, sud, etc.) pose des problèmes et comment l'orientation, en tant que manière d'organiser l'espace, constitue un moyen de marquer et de définir les différents registres de la vie.

Comment est partagé l'espace?

- 4 Pour un peuple nomade vivant dans la toundra, l'installation toujours temporaire sur un territoire implique une certaine forme d'appropriation de l'espace. Sans être délimité strictement, l'espace se répartit en deux niveaux, dont le premier est inclus dans le second. Le premier, dit *jarên*, est constitué par tout ce qu'il y a autour de l'habitat jusqu'à environ trois kilomètres, incluant souvent les pâturages. Le second est appelé *nutênut* (ou *nutêk*, au locatif), la « terre », le « territoire », la toundra ; plus près du bord de mer, on dira plutôt *êmnunŋ* (*êmnunŋky* « dans la toundra » ou, plus utilisé, *êmnunŋky*) ou encore *aŋqačormyn* (le bord de mer).
- 5 L'espace à proximité de l'habitat connaît lui aussi le même type de répartition avec, d'une part, le campement *nymnym* (qui veut dire aussi village) et, d'autre part, l'habitat proprement dit, *jarany*, la maison ou la tente en peaux de rennes³, qui sert à désigner l'habitat en général (exemple : *jarak* « à la maison », *jaračyko* « à l'intérieur de la maison »). L'observation du territoire autorisé aux enfants pour leurs jeux constitue un bon critère pour percevoir les limites de reconnaissance du campement. L'espace circonscrit pour les enfants est fonction de la visibilité dont on dispose pour pouvoir les surveiller tout en vaquant aux activités domestiques. L'aire de jeu des enfants est comprise essentiellement dans l'espace situé à l'avant de l'ouverture de la tente.
- 6 En été, les tentes des éleveurs sont installées à proximité d'un point d'eau, parfois un lac, mais de préférence une rivière. Celle-ci offre une frontière naturelle : franchir une rivière comporte toujours certains risques et la rivière n'est en principe traversée que par les adultes ou les enfants accompagnés de ceux-ci. On la franchit pour « aller dans la toundra », c'est-à-dire sortir du campement pour effectuer une activité précise (cueillette des baies et des plantes, par exemple). La position du point d'eau n'est pas stricte et ne semble pas déterminante pour l'orientation des tentes. Un critère plus important dans ce domaine et aussi dans le choix du campement, en toute saison mais surtout en été, est de disposer d'une surface plane, régulière et vaste pour accueillir le troupeau lors des abattages, face à la porte de l'habitat.
- 7 Autour des tentes, à une distance de quelques mètres en arrière de celles-ci, sont placés les traîneaux de charge (*magny*) sur lesquels est rangé tout ce qui n'est pas d'utilité quotidienne comme les vêtements d'hiver en été, etc. Ces traîneaux marquent une nouvelle limite qui peut être franchie par tous mais sans qu'on s'en éloigne trop. L'endroit où sont rejetés les excréments, dont on nourrit les esprits lors des fêtes, constitue également un repère.

Le campement : un aperçu de l'organisation sociale

- 8 Dès qu'il arrive sur un campement d'éleveurs de rennes, un visiteur averti sait décrypter uniquement par le positionnement des tentes la hiérarchie qui est à l'œuvre⁴. Les iarangas sont soit alignées soit en léger arc de cercle (schéma 1 ; photo 1) ; elles sont numérotées : première iaranga, deuxième iaranga, etc.

Schéma 1. — L'alignement des iarangas



Photo 1. — L'alignement des iarangas



Virginie Vaté (Kantchalane, avril 1999)

- 9 La première iaranga est aussi dite iaranga « avant », et la dernière, iaranga « arrière »⁵. Cette numérotation met en évidence la hiérarchie existant entre les membres du campement. La position la plus avancée est honorifique et prestigieuse. Elle témoigne d'un lien particulier avec les rennes. En effet, dans cette tente réside la famille qui a été le plus longtemps en relation avec le troupeau. Auparavant, il s'agissait du propriétaire du cheptel principal qui dirigeait le campement⁶, appelé *avynral'yn* « le maître » ou *ermêč'yn* « le fort ». À l'inverse, l'emplacement le plus en arrière est celui du dernier arrivé ou était, dans le passé, celui de l'éleveur le plus pauvre dans le cas d'une association de pasteurs travaillant pour un maître. On désigne également le maître du campement par le terme *y'tt'yëtral'yn* (formé sur *y'tt'yël* « en avant », « avant ») et celui qui se trouve à l'arrière par le terme *jaatral'yn* (formé sur *jaačy* « à l'arrière », « après »). Aujourd'hui, la première iaranga est parfois celle qu'occupe

le *brigadir*⁷; de cette façon, les deux notions de *brigadir* et d'ancienneté de vie auprès du troupeau se recourent.

L'intérieur de l'habitat : occupation de l'espace au quotidien

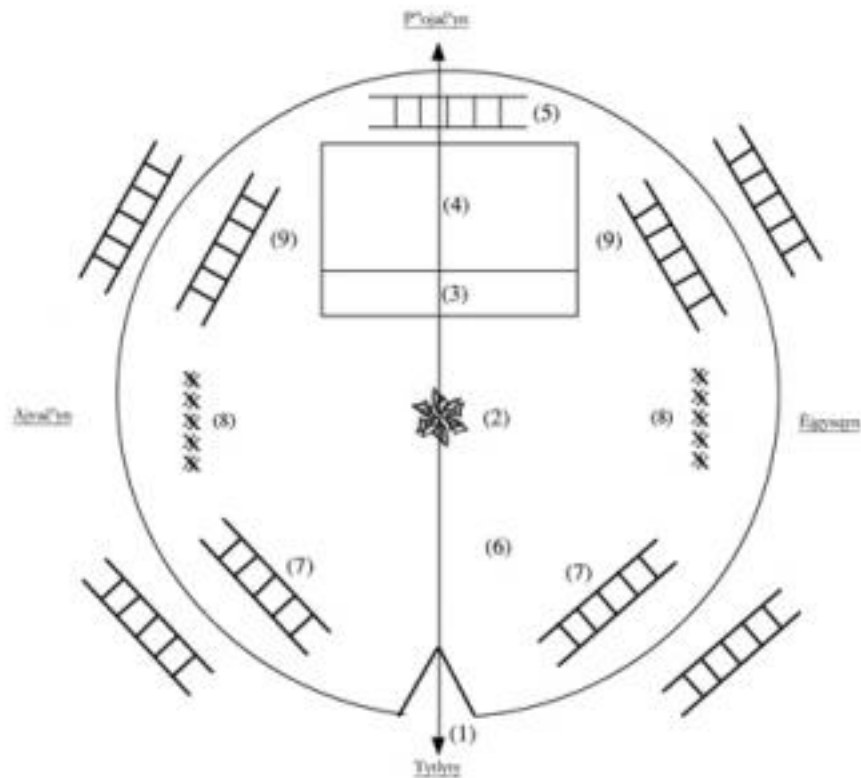
- 10 L'organisation de l'espace domestique est toujours la même dans les lieux où l'habitat « traditionnel » continue d'être utilisé⁸. La iaranga est constituée d'un enchevêtrement de piliers de bois, recouvert d'un toit en peau de renne (*rêtêm*). Le *rêtêm* est fabriqué au moyen d'une soixantaine de peaux, cousues en une ou, le plus souvent, en deux parties (photo2). À l'intérieur, la iaranga se divise en deux espaces principaux (schéma2) : une tente intérieure, *ërony* (également appelée *polog* en russe), construite au sein de la iaranga et qui correspond à l'endroit où l'on dort (photo3) ; et le reste de la iaranga, désigné par le terme *čottagyn*, c'est-à-dire littéralement « tout ce qu'il y a au delà de l'oreiller » (*čotčot*), qui est la pièce à vivre, l'endroit où ont lieu toutes les activités du jour, en particulier féminines.

Photo 2. — Installation d'une moitié du *rêtêm*, toit en peau sur la carcasse



Virginie Vaté (Kantchalane, avril 1999)

Schéma 2. — L'organisation de l'espace



1. Tytyl (tytlyt, pluriel) : la porte
2. Pên'ëlgyn : le feu
3. Čot-čot : l'oreiller
4. Ėrony : la tente intérieure
5. Jaŋaan (rencontré aussi sous les formes jaŋan et jaŋaaj) : partie entre l'arrière de la iaranga et le Ėrony et/ou endroit où l'on range les affaires personnelles de la famille
6. Čottagyn : partie extérieure à la tente intérieure, mot à mot « ce qui est au-delà de l'oreiller »
7. Orvyt : traîneaux (utilisés à la fois pour maintenir la iaranga en place et ranger des affaires)
8. Otlëol : fagots sur lesquels on range toutes sortes d'ustensiles, en particulier la vaisselle
9. Otkyntagyn (otkyn : coin extérieur, extrémité ; tęgyn/tagyn : limite, ce qu'il y a au-delà de quelque chose) : côté de la tente intérieure

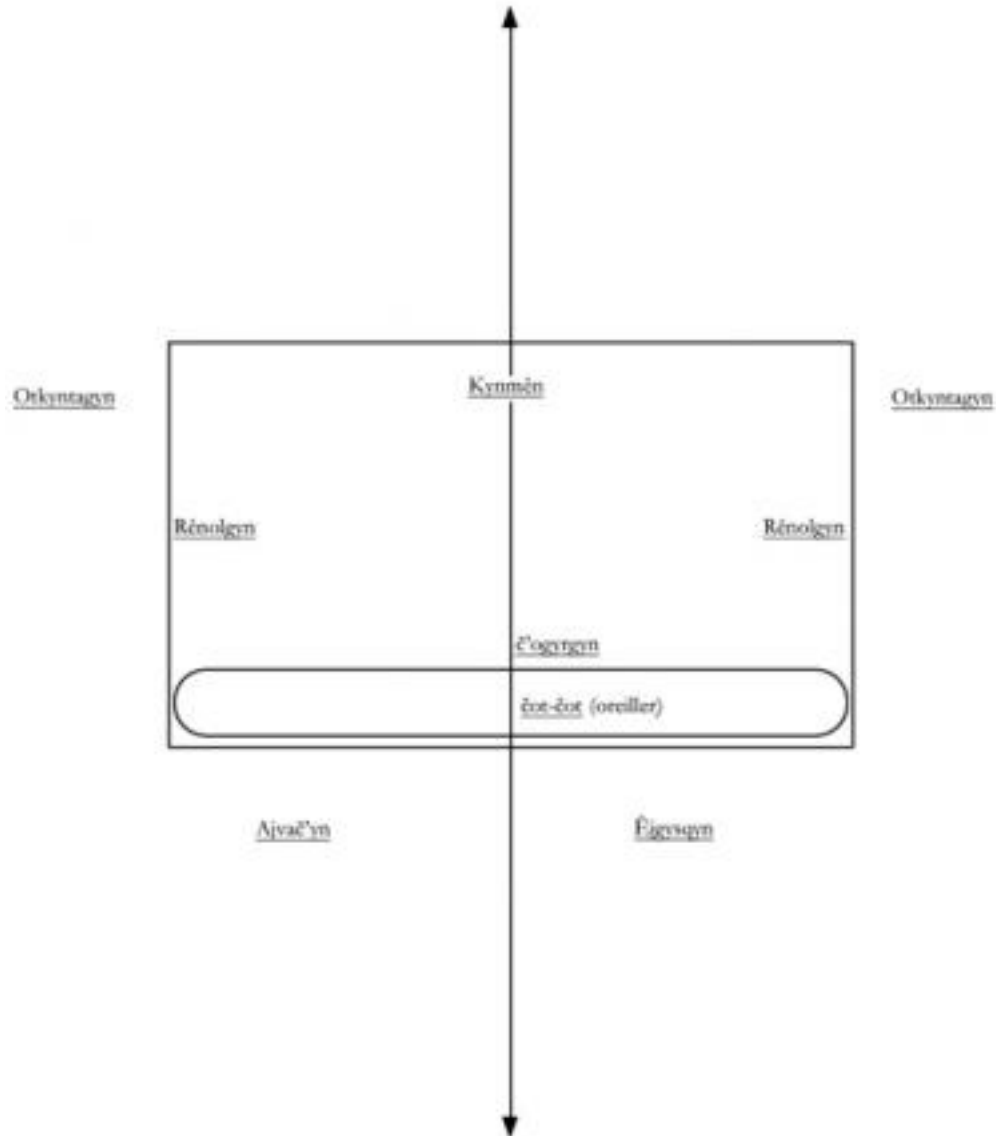
Photo 3. — La tente intérieure, le *ërony*



Virginie Vaté (Amgouema, septembre 1997)

- 11 L'espace de la iaranga peut être partagé par une ligne théorique médiane, qui s'inscrit dans le prolongement de l'ouverture de la tente (cf. schéma 2) ; pour situer un emplacement à l'intérieur de l'habitat, on utilise les termes spécifiques, *ajvač'yn* et *ëjgysqyn* qui dénomment l'un et l'autre des côtés définis par cette ligne imaginaire. Cette division théorique de l'espace domestique traverse également l'espace délimité par la tente intérieure, le *ërony*. Lorsqu'on se trouve dans le *ërony*, on appelle alors ce *ërony*, *rëlkun* (schéma3), ses côtés sont dits *rënołgyn* (M) ~ *cënołgyn* (F)⁹, son avant *č'ogyrgyn* (M) ~ *c'ogyrgyn* (F) et son arrière *kynmën*. Les emplacements latéraux de part et d'autre du *ërony* sont désignés par le vocable *otkyntagyn* ; là encore, il convient de préciser s'il s'agit du côté *ajvač'yn* ou du côté *ëjgysqyn*. Le côté *ajvač'yn* est considéré comme étant « à droite » (c'est-à-dire *mrakën*, terme s'appliquant en tchouktche au côté droit du corps humain), et le côté *ëjgysqyn*, « à gauche » (c'est-à-dire *ħačgyħkën*, terme s'appliquant en tchouktche au côté gauche du corps humain), dans la mesure où les Tchouktches se visualisent à l'intérieur de la iaranga comme placés face à la porte, dos au fond de la iaranga (Bogoraz 1937, pp. 3 et 24).

Schéma 3. — La tente intérieure



- 12 Le *ėrony*, la tente où l'on dort, correspond à la seule partie chauffée de la iaranga. La chaleur y est obtenue à l'aide de bougies, ou d'une lampe à huile pour ceux qui en ont conservé l'usage, mais aussi grâce à l'accumulation de la chaleur des personnes s'y trouvant. En hiver, le *ėrony* constitue l'espace de sociabilité par excellence : c'est le lieu où l'on se retrouve, où l'on mange le soir tous ensemble et où l'on peut pratiquer certaines activités nécessitant de travailler sans gants comme le raccommodage. Elle contient en général cinq ou six personnes, c'est-à-dire la famille nucléaire et éventuellement des gens de passage. Si la place vient à manquer pour un invité, un membre de la famille ira dormir à l'extérieur, dans le *čottagyn*. En revanche, un éleveur sans iaranga (*ėtynvatyl'yn*) qui réside avec la famille n'est pas systématiquement accueilli à l'intérieur du *ėrony*. Lors des fêtes, on construit souvent pour les invités une deuxième tente intérieure dans la même iaranga.
- 13 Bogoraz ([1904-1909] 1975, p. 173) affirme que, dans le *ėrony*, le côté *ėjgysqyn* est toujours occupé par le maître de maison et son épouse et que le côté *ajvač'yn* est laissé aux plus jeunes ou aux invités. Cette prescription semble ne plus exister aujourd'hui où, dans la vie quotidienne, chaque famille invente ses préférences. Les habitants du logis choisissent en

premier leur emplacement, puis c'est au tour de leurs enfants et des invités. Il n'y a pas de division de cet espace en masculin/féminin. En outre, on ne prête guère attention à qui dort à côté de qui, et l'on ne semble pas choqué si un homme est amené à dormir à côté d'une femme qui n'est pas sa compagne.

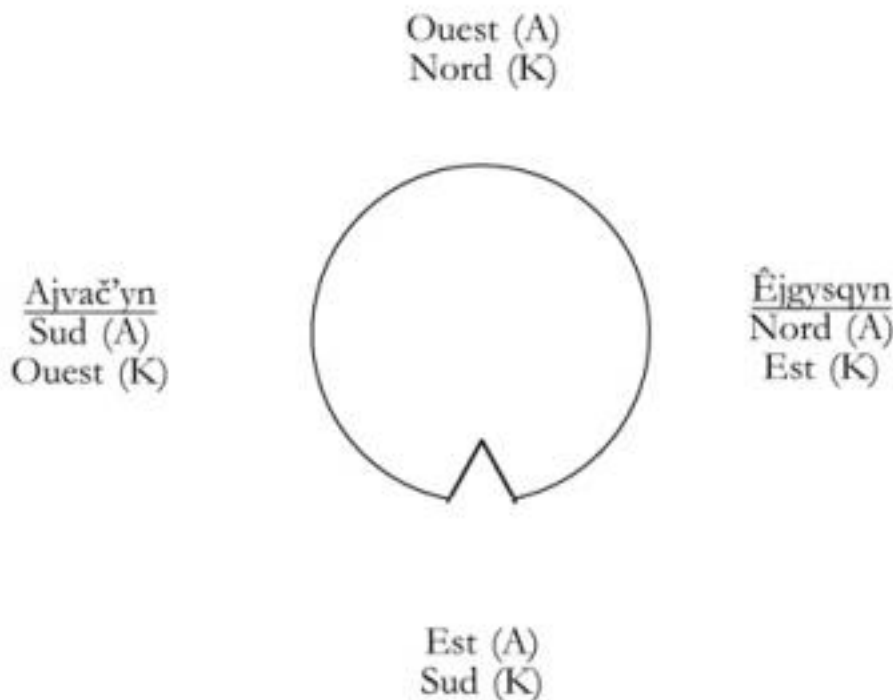
- 14 Le *čottagyn*, l'espace du jour, s'organise en plusieurs parties. La surface du *čottagyn* est utilisée à diverses fins. À peu près au centre se trouve le foyer (*pên''ëlgyn*), sous le trépied central (*têvrit*) au sommet duquel est attachée la crémaillère servant à accrocher la marmite (*kukilgyn*). On mange généralement assis près du foyer, pour des raisons pratiques. Fréquemment, les invités sont servis dans le côté *ajvač'yn* mais cela ne constitue pas une règle. Au quotidien, au moment des repas, on change assez facilement de place en fonction de l'espace libre.
- 15 Tout autour de la iaranga, à l'intérieur et à l'extérieur, sont disposés des traîneaux. Ils ont plusieurs usages. Tout d'abord, ils servent à lester l'habitat : à l'intérieur, ils sont attachés aux piliers du bas ; à l'extérieur, on les pose sur les pans du *rêtêm* (couverture du toit) pour maintenir ceux-ci. En été, le *rêtêm* est entouré de grosses pierres, ramassées à la rivière. Les traîneaux sont également utilisés comme des meubles : mis à l'intérieur de l'habitat, ils servent à ranger les denrées alimentaires, la vaisselle et quelques objets usuels¹⁰ ; placés à l'extérieur, ils contiennent ce qui n'est pas utilisé quotidiennement.
- 16 À l'arrière du *ërony*, dans l'espace appelé *janjaan* en tchouktche, est disposé tout ce qui est très personnel et intime. Aucune personne extérieure à la iaranga n'a le droit d'y regarder. L'arrière du côté *ëjgysqyn* est en principe réservé à la famille¹¹. On y laisse ses affaires personnelles telles que peigne à cheveux, miroir, etc. À proximité, vers l'arrière du *ërony*, sur le côté *ëjgysqyn*, les objets rituels sont rangés dans un sac, à l'abri des regards.
- 17 On constate ainsi une bipartition de l'espace domestique avec une partie (*ëjgysqyn*), plus strictement réservée à la famille, où sont rangés les objets rituels que l'on tient à protéger des individus extérieurs au foyer et où auparavant dormaient le maître et la maîtresse de maison (Bogoraz [1904-1909] 1975, p. 173) et une partie (*ajvač'yn*), où sont accueillis les gens de passage. Cependant, cela n'implique pas leur cantonnement dans cette partie : ils évoluent librement dans l'habitat, tout en respectant en principe le lieu où sont entreposés les objets rituels, considéré comme plus privé. Il n'y a donc pas de stricte délimitation du territoire comme on peut le rencontrer notamment en Mongolie (Wasilewski 1976). De la même façon, il n'existe pas de dichotomie masculin/féminin au sein de l'habitat. En fait, c'est l'habitat tout entier qui semble « féminin », en tant que lieu principal des activités féminines et en tant que domaine sous la responsabilité des femmes. En effet, sauf si les conditions atmosphériques ne le permettent pas, la plupart du temps les activités masculines en milieu domestique sont réalisées à proximité de la tente, mais à l'extérieur.

Remarques à propos des orientes

- 18 D'après les informateurs contemporains, confortés par les dictionnaires existants, les directions principales tchouktches coïncideraient avec la conception occidentale des points cardinaux. Les dictionnaires (Skorik 1941 ; Inënlikêj et Moll 1957 et 1987) citent : *qêralgyn* « ouest » ; *ëjgysqyn* « nord » ; *nik''êên, iik''ên, neqaanqač, tyňanqač* « est » ; *ajvač'yn(qač)* « sud ». Cette conception d'axes comparables à ceux du système occidental semble cependant n'être qu'un calque de ce système, influencé peut-être par l'usage croissant du russe. Les études de P. Robbe (1977) et de M. Fortescue (1988) sur le système d'orientation des Inuit ont montré qu'il existe différents axes selon les régions et que l'utilisation d'une terminologie similaire ne recoupe pas forcément les mêmes directions. Les données de terrain chez les Tchouktches nous incitent également à aller dans ce sens. À ce sujet, la comparaison de l'orientation chez les Tchouktches éleveurs de rennes de Kantchalane (district d'Anadyr) et chez ceux d'Angouema (district de Ioultine) est instructive.

- 19 Pour reprendre l'organisation du campement précédemment décrite, on constate que, dans la toundra d'Amgouema, la iaranga la plus en avant, la « première », est celle positionnée au nord, la plus en arrière l'étant au sud. C'est donc un axe nord-sud qui sert de repère sur le campement (schéma4). La porte s'ouvre face à l'est¹² et, « l'oreiller » (*čotčot*) se trouvant du côté de la porte, l'on affirme parfois que c'est parce qu'un Tchouktche doit dormir la tête vers le lever du soleil¹³. Pourtant, à Kantchalane, l'orientation est différente : les tentes sont placées d'est en ouest, la première iaranga étant la plus à l'est. La porte s'ouvre vers le sud et l'on justifie ce choix en affirmant que c'est de l'est que proviennent les tempêtes les plus violentes. Il apparaît donc que l'orientation des iarangas par rapport aux orientaux occidentaux change en fonction des lieux.

Schéma 4 – Orientation de l'habitat à Amgouema (A) et Kantchalane (K)



- 20 Cependant, l'organisation de l'espace n'en demeure pas moins la même. C'est ce que j'ai pu constater lors de mes séjours dans la toundra d'Amgouema et dans celle de Kantchalane. Si l'orientation des iarangas par rapport aux points cardinaux diffère, la terminologie est conservée : il y a toujours les mêmes termes opposés *êjgysqyn* et *ajvač'yn*. Simplement, le premier indique le « nord » à Amgouema et l'« est » à Kantchalane, et le second le « sud » à Amgouema et l'« ouest » à Kantchalane. L'axe nord-sud à Amgouema est est-ouest à Kantchalane, tout bascule d'un quart de tour (cf. schéma4). Les termes qui servent à décrire les éléments de l'habitat demeurent eux aussi invariables. Par exemple, l'*ajvalëratam* — mot à mot, le toit en peau (*rêtêm*) du côté *ajvač'yn* — qui désigne la partie sud du toit à Amgouema dénomme sa partie ouest à Kantchalane, et l'*ajgysqyratam* — *rêtêm* du côté *êjgysqyn* — qui désigne la partie nord du toit à Amgouema dénomme la partie est à Kantchalane.
- 21 Cette même terminologie utilisée de façon apparemment différente nous invite à considérer de plus près le sens des termes. On découvre alors qu'elle fait référence à une situation relative au vent. Ainsi, *êjgysqyn* (traduit le plus souvent par « nord ») signifie en fait « côté qui se

trouve au vent » (Bogoraz 1937, p. 24 ; Mudrak 2000, p. 154), c'est-à-dire qui affronte le vent¹⁴. À l'inverse, *ajvač'yn*, *ajvač'yn(qač)* (traduit le plus souvent par « sud ») a pour sens propre « côté qui se trouve sous le vent », c'est-à-dire qui est protégé du vent¹⁵ (Bogoraz 1937, p. 2 ; Mudrak 2000, p. 154). Ainsi, *ajvač'yn* (ou encore *ajvatlon*) désigne le côté de l'habitat protégé du vent et *êjgysqyn* (ou *êjgysqyron*) le côté face au vent (Bogoraz 1937, pp. 3 et 24). D'autres termes mentionnés par les dictionnaires font également référence au vent : *qêralgyn* est traduit, dans Bogoraz, par « vent d'ouest »¹⁶ (1937, p. 81) et *nik'êên*, dans Inênlikêj et Moll, par « vent d'est » (1957, p. 90). On comprend donc pourquoi, quelles que soient la région et l'orientation absolue, la terminologie reste la même : elle détermine une position relative aux vents, qui sera mise en pratique différemment en fonction du climat et des tempêtes, parfois extrêmement violentes, qui ont cours dans la région. L'orientation exprimée en termes absolus occidentaux ne constitue donc pas un système de référence fiable. C'est pourquoi, dans la mesure du possible, il n'en sera plus fait mention dans la suite de l'article.

Les rituels des éleveurs de rennes

22 En contexte rituel également, l'orientation joue un rôle crucial et fait l'objet de prescriptions. Le cycle d'activités des éleveurs de rennes est ponctué de rituels saisonniers. Ces fêtes ont perduré jusqu'à aujourd'hui dans certaines régions éloignées du pouvoir central, notamment dans la toundra d'Amgouema, sous une forme assez proche des descriptions de Bogoraz ([1904-1909] 1975) et de Kuznecova (1957). D'importance inégale, ces rituels marquent régulièrement les moments importants de la vie et de la reproduction des rennes. Nous les citons dans l'ordre de leur réalisation¹⁷ :

1) *L'êlêŋulvêv* ou *Pêgytti* s'exécute à la fin du mois de décembre ou au début du mois de janvier, à l'apparition de *Pêgyttine*, l'étoile Altaïr de la constellation de l'Aigle. Cette fête comprend un abattage rituel.

2) *Pêêčvak* a lieu en avril et correspond à la séparation du troupeau en deux groupes avant la naissance des petits rennes : d'un côté, les femelles (*rêkvyt*) ; de l'autre, les mâles et les jeunes rennes nés l'année précédente, qu'ils soient mâles ou femelles (*pêêčvak*). Cette séparation est effectuée dans le but de favoriser la venue au monde de petits rennes. Cette fête peut comprendre un abattage, mais il n'est pas systématique.

3) *Kilvêj*, l'une des deux fêtes principales, a lieu après la naissance des petits rennes, à la fin du mois d'avril ou au début du mois de mai. Elle est réalisée sans abattage.

4) *Ulvêv* se déroule à la mi-juillet, lorsque les hommes sont de retour de la transhumance de printemps. *Ulvêv* comprend un abattage rituel important qui permet d'acquérir des peaux fines pour certains vêtements et de reconstituer les réserves de viande avant la grande transhumance d'été (*qoral''atyl'yt*) — moment où le troupeau et les hommes sont loin. 5) *Nênrir''un* est la plus importante des fêtes saisonnières. Elle se tient à la fin du mois d'août lors de l'arrivée des éleveurs et du troupeau, après la grande transhumance d'été. Elle joue notamment un rôle propitiatoire dans le bon déroulement de la période de reproduction des rennes. Elle inclut un grand abattage rituel.

23 Tous ces rituels ont une fonction clairement exprimée par les éleveurs : obtenir le bien-être des rennes. Dans la mesure où leur vie est intimement liée à la perpétuation du troupeau, les éleveurs s'attacheront donc à respecter particulièrement les règles de déplacements et d'orientation qui régissent les rituels.

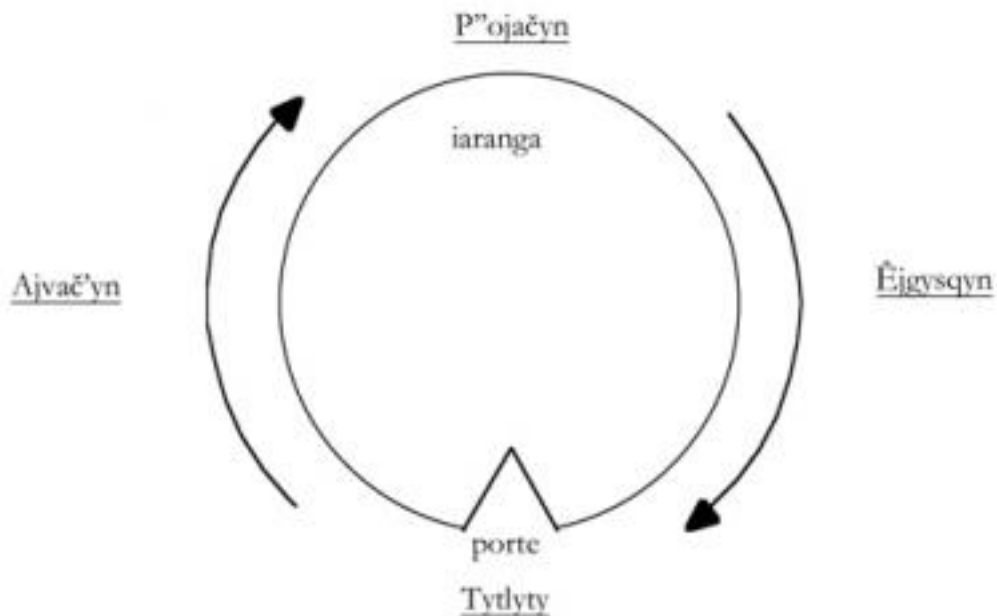
Principes d'orientation et de déplacements en contexte rituel

24 Chaque rituel se déroule selon une scénographie précise où chaque objet doit être à sa place. L'orientation, les déplacements, la direction des dons, la disposition des objets rituels ou utilisés lors d'urrituel sont régis par des règles. Ces règles peuvent comporter des particularités

en fonction des fêtes mais comprennent un grand nombre de principes communs présents dans tout le cycle rituel.

- 25 Les rituels des éleveurs de rennes sont collectifs et sont accomplis le même jour sur un même campement dont ils expriment l'unité : toutes les iarangas participent donc à cet événement. Cependant l'aspect collectif est marqué temporellement et spatialement par une élaboration décalée des réalisations individuelles effectuées dans chaque tente. En effet, les familles commencent leur rituel l'une après l'autre. C'est pourquoi on veille à respecter très scrupuleusement l'alignement des iarangas lors des fêtes¹⁸. La « première » iaranga commence et donne le signal de départ aux autres. De cette façon, l'acte rituel est effectué quasisynchroniquement, avec un léger décalage. Les enfants donnent le rythme, en transmettant d'une tente à l'autre des informations sur ce que font les voisins. Comme dans une œuvre orchestrée, la maîtresse de maison s'efforce de « respecter le rythme », car elle doit finir après la tente située devant la sienne mais avant celle située derrière. C'est le signe visible d'un rituel bien organisé qui s'est déroulé selon les règles de l'art.
- 26 Les déplacements sont réglementés, en particulier lors des fêtes de printemps (*Kilvêj*) et d'automne (*Nênrir'un*). Autour de la tente, ils doivent être faits dans le sens du mouvement du soleil (c'est-à-dire dans le sens des aiguilles d'une montre)(schéma 5) : par exemple, lors de *Kilvêj*, venant de l'arrière de la iaranga où a lieu le rituel, on doit passer par la partie *êjgysqyn* pour entrer dans l'habitat, puis retourner au point de départ par la partie *ajvač'yn* ; ou encore, de retour avec le bois récolté spécialement pour la fête, d'où qu'on vienne, on doit toujours passer par le côté *êjgysqyn* pour déposer le bois à l'avant de la tente.

Schéma 5. — Sens des déplacements autour de la iaranga lors de la fête de printemps et de celle d'automne



- 27 Lorsque le rituel implique un abattage et que les rennes se trouvent à proximité du campement, le troupeau est placé dans l'espace situé devant la iaranga. C'est également dans cet espace qu'a lieu le plus souvent l'abattage.
- 28 Notons qu'au quotidien, mais de manière encore plus stricte lors des rituels, chaque geste vis-à-vis du renne est réglementé spatialement. Cette réglementation spatiale sert à exprimer et déterminer le registre de la relation à l'animal. Ainsi, lors d'un abattage entrent en jeu des

règles de disposition rigoureuses : on abat toujours un renne en se plaçant à la gauche du renne, côté cœur¹⁹ (photo4); remarquons que, dans d'autres contextes que celui de l'abattage, lorsque l'homme s'approche du renne, notamment pour l'atteler, il doit le faire en se tenant à la droite de l'animal. Après avoir donné le coup de couteau fatal dans le cœur, on fait tourner le corps du renne dans le sens du soleil d'un tour complet.

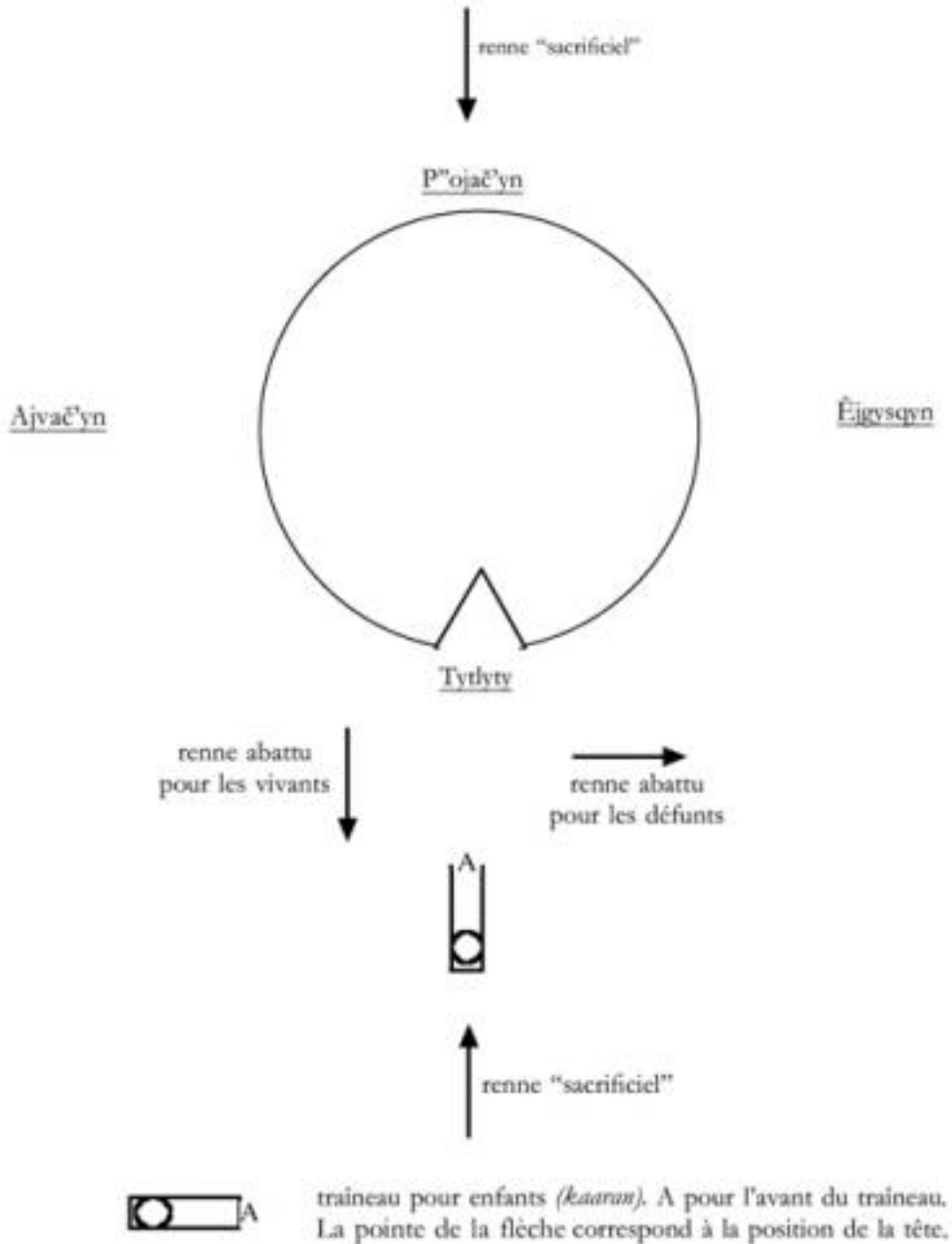
Photo 4. — Avant l'abattage



Virginie Vaté (Amgouema, septembre 1997)

- 29 La dépouille des rennes abattus pour les funérailles et les rites de commémoration des défunts est placée, devant la iaranga, selon un axe *êjgysqyn-ajvač'yn*, la tête côté *êjgysqyn*. À l'inverse, les rennes dont la viande est destinée à être consommée par les vivants sont positionnés parallèlement à l'axe médian de la iaranga (celui qui va du fond de la iaranga jusqu'à la porte, cf. schéma2 ; ces deux points sont nommés à Amgouema *p'ojač'yn* « le derrière »²⁰ et *tytlyty* « le côté de la porte »). L'arrière-train de l'animal, abattu devant la iaranga, est placé du côté de la porte (schéma6) sauf lorsqu'il s'agit d'un renne « sacrificiel », au statut particulier. Lors de *Nênrir'un*, le renne « sacrificiel » est abattu dans l'espace situé devant la iaranga, derrière le traîneau pour enfants appelé *kaaran* : il est alors nommé *čget''ën* ou *êtryn*. Lors de *Pêgytti*, il est abattu derrière la iaranga, à l'emplacement *p'ojač'yn* : il est alors désigné par le terme *čymgêv*. Dans tous ces cas, le renne doit toujours avoir la tête tournée vers la iaranga (cf. schéma6). Ainsi, l'orientation de la dépouille de l'animal indique son registre de consommation.

Schéma 6. — Orientation du corps des rennes abattus



30 Par ailleurs, ces deux directions perpendiculaires — selon l'axe *Ėjgysqyn-ajvač'yn* et l'axe médian de la iaranga — ne servent pas uniquement à positionner les rennes, mais également les humains. Ainsi, les hommes dorment la tête du côté de la porte et les pieds vers le fond de la iaranga. À l'inverse, lors des funérailles, le corps du défunt est allongé à même le sol selon la direction *Ėjgysqyn-ajvač'yn*, la tête côté *Ėjgysqyn*. On distingue ainsi par le positionnement des corps des hommes le monde auquel ils appartiennent : celui des vivants ou celui des morts²¹.

31 C'est aussi par une occupation différenciée de l'espace que les rituels se distinguent entre eux. L'essentiel de l'action rituelle a lieu à l'extérieur, mais devant ou derrière la iaranga selon la fête dont il s'agit : devant pour *Pêêčvak*, *Ulvêv* et *Nênrir'un*, derrière pour *Kilvêj*, et à la fois devant et derrière pour *Pêgytti*. Chaque fête se déroule selon une scénographie très précise qui

implique la mise en place d'un certain nombre d'éléments caractéristiques. Par exemple, lors de *Kilvêj* — la fête célébrée après la naissance des petits rennes —, on construit, derrière la tente, un monticule avec les bois des rennes femelles qui sont tombés après la mise bas, mêlés à des branchages (photo5). L'essentiel du rituel s'effectue autour de ce monticule²².

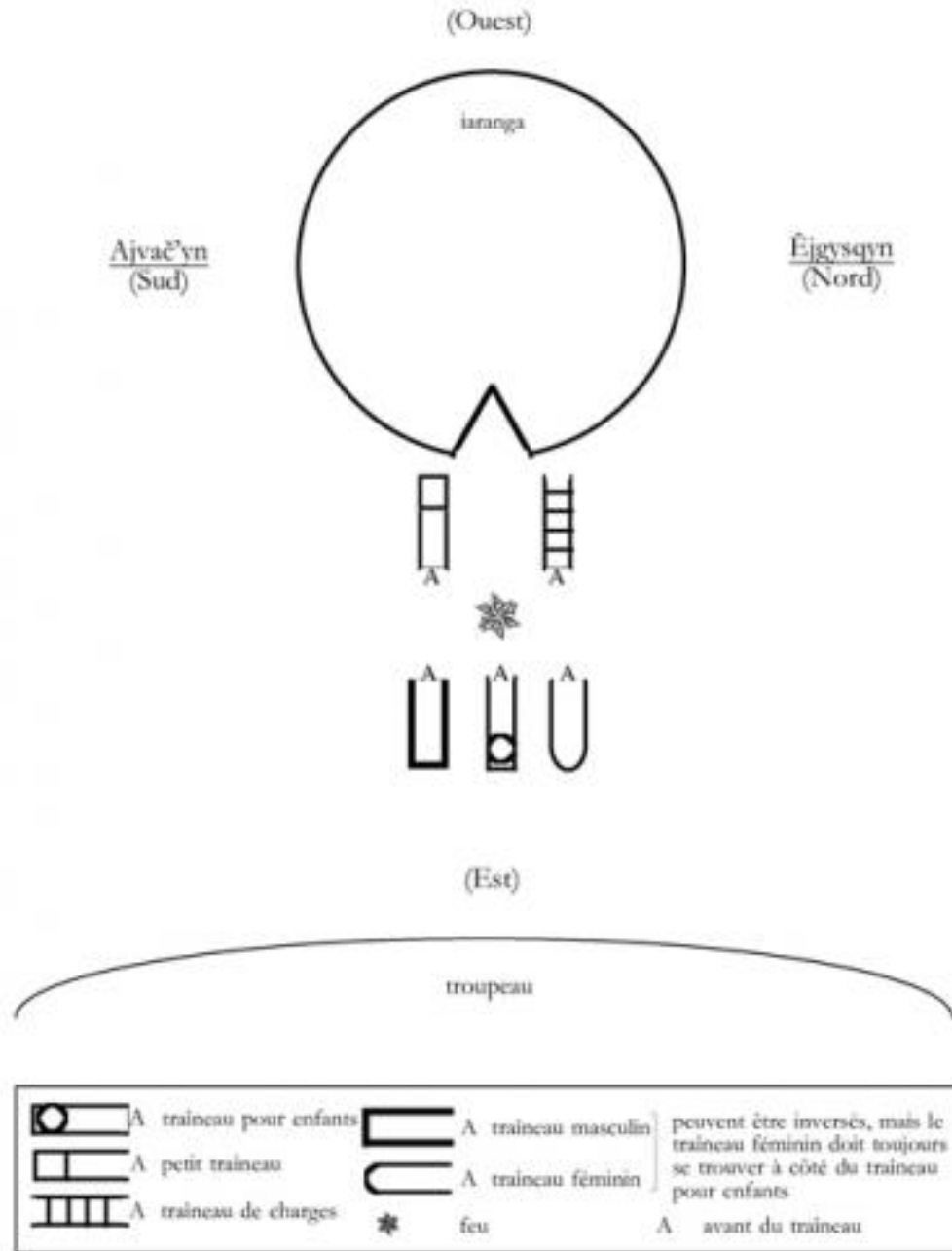
32 Photos 5 —



Virginie Vaté (Amgouema, mai 1998)

33 Lors de la fête *Nênrir'un*, qui a lieu à la fin du mois d'août, une séquence du rituel implique l'intervention d'un exemplaire des principaux types de traîneaux utilisés par les Tchoukches lors des changements de campement. Mis en place autour d'un foyer allumé à l'extérieur au moyen des planches à feu anthropomorphes (comme c'est toujours le cas en contexte rituel), les traîneaux sont répartis sur deux rangées, face à face, leur avant dirigé vers le foyer (schéma7 ; photo6). Du côté de la iaranga, sont disposés un traîneau de charge (*rêpalqoolgyn*) et le traîneau sur lequel sont transportés les piliers centraux de l'habitat lors des déplacements (*rêlqiinêŋ*) ; de l'autre côté, un traîneau masculin (*êčêettik*), un traîneau féminin (*n'avanorvoor*), puis, toujours à proximité de ce dernier, un traîneau couvert pour enfants (*kaaran*). Cette installation des traîneaux marque le début de l'abattage des rennes lors de cette fête (voir aussi Vaté 2003, pp. 285-293).

Schéma 7. — Organisation de la fête d'automne à Amguouema



34 Photo 6. —



Virginie Vaté (Amgouema, août 1997)

- 35 Au cours d'un rituel, l'utilisation de l'espace varie, alternant entre extérieur et intérieur de l'habitat. L'essentiel du rituel a lieu à l'extérieur, mais certaines étapes peuvent se tenir à l'intérieur. Par exemple, l'équarrissage, commencé à l'extérieur, se termine à l'intérieur de l'habitat. En effet, c'est à l'extérieur que l'abattage des rennes se déroule, tantôt devant la iaranga, tantôt derrière (selon le rituel dont il s'agit, comme mentionné précédemment). Toujours à l'extérieur, l'animal, disposé sur une litière de saule²³, est dépecé, vidé, étêté ; ses pattes sont coupées. La carcasse de l'animal est alors portée à l'intérieur, toujours placée sur une litière de saule, dans la partie *êjgysqyn* de l'habitat, où un découpage plus fin est réalisé²⁴. Au quotidien, il peut arriver que l'animal soit entièrement débité à l'extérieur, mais les deux étapes de l'équarrissage (extérieur/intérieur) sont toujours respectées en contexte rituel. Autre exemple : la consommation collective²⁵ des mets rituels a lieu à l'extérieur ; elle est le signe d'un partage entre les membres d'une même famille, les membres d'un même campement, les proches venus à cette occasion et aussi les esprits et les ancêtres. À l'inverse, c'est toujours à l'intérieur que l'on joue du tambour (*jarar*)²⁶. Le tambour intervient le 1^{er} jour de la fête *Nênrir''un* ou encore lors de la séquence rituelle appelée *myjik* ou *mjêgyrgyn*²⁷.
- 36 Ainsi, par une scénographie très élaborée et des principes stricts d'orientation et de déplacements, le contexte rituel se dégage du quotidien. Cette mise en scène précise marque le passage d'un registre à un autre dans un espace de vie qui devient un espace rituel.

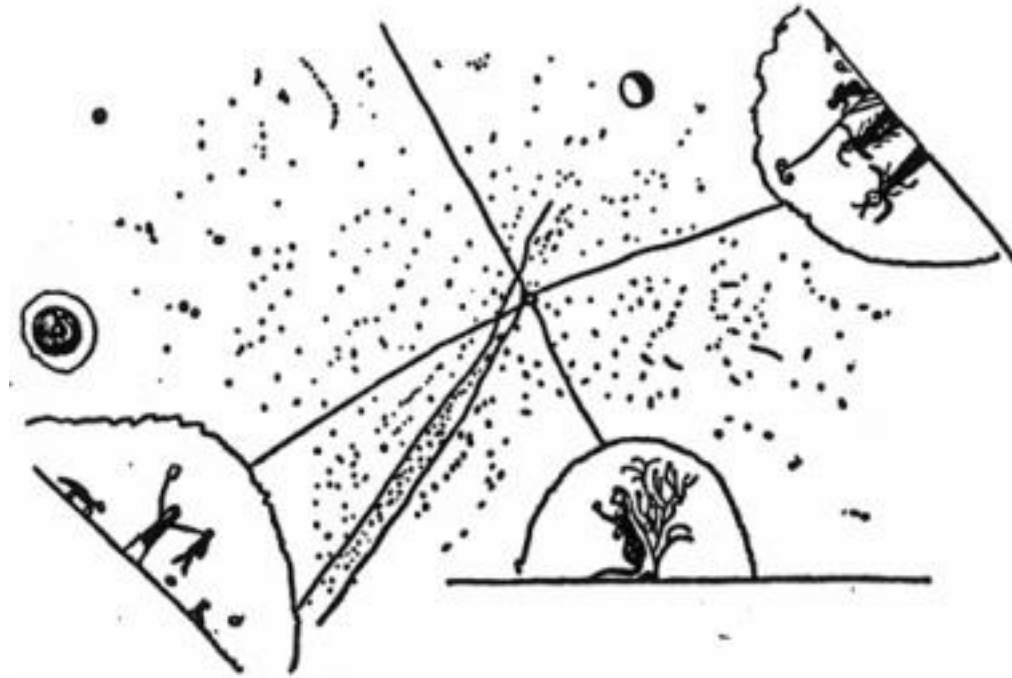
Orienter le don et donner aux orientés

- 37 Le don aux esprits est également régleménté spatialement. Il doit en principe être effectué de la main gauche. L'orientation des dons varie selon le rituel, l'emplacement où il a lieu, mais aussi en fonction des esprits auxquels on s'adresse : là encore la destination détermine l'orientation. Par exemple, après une bonne chasse ou après un rituel saisonnier, on accomplit un rite de commémoration des défunts que l'on nourrit entre autres de morceaux du renne abattu à leur intention ou de l'animal chassé (en particulier lors d'une chasse à la baleine fructueuse) : comme il s'agit d'un don aux défunts, on le dépose en général sur le sol, en se tenant face au côté *êjgysqyn*, après qu'on a déblayé la neige.
- 38 Par ailleurs, on remarque que la majeure partie des offrandes est effectuée devant la iaranga. Que l'espace situé en avant de la iaranga corresponde à l'est (Amgouema) ou au sud

(Kantchalane)²⁸, il joue un rôle fondamental dans le système rituel tchouktche. Pour les Tchouktches de la région de Konergino et d'Amgouema, il symbolise le début de la vie. De plus, c'est debout, tournant le dos à la porte de la iaranga, qu'avant chaque abattage le maître ou la maîtresse de maison remercie, intérieurement, dans un moment fugace (*nênanvêtgavqên qorany* « il/elle parle au renne »), une entité où, selon les intéressés, se trouvent mêlés ancêtres et soleil²⁹. Nos matériaux de terrain semblent indiquer que cette direction à laquelle la iaranga fait face pourrait être mise en relation avec l'esprit maître du troupeau *qorên êtyn* ou *qorên vacyrgyn*, et peut-être aussi avec l'entité *tyjacyrgyn*³⁰, appelée Morning Dawn³¹ par Bogoraz ([1904-1909] 1975, p. 172). Cette référence à Morning Dawn est à replacer dans le système présenté par Bogoraz, selon lequel les directions sont des entités (*vacyrgyt*, de *vak* « être ») conçues comme des esprits bienfaisants³² — « benevolent beings » —, à qui des sacrifices sont offerts (*taarongyrgyt*³³) (*ibid.*, pp. 303-305). Ces esprits vivaient dans des directions liées à la course du soleil, donc associées à différents degrés de luminosité, et aussi à différents moments de la journée (*ibid.*, p. 303). D'après lui, les Tchouktches distinguent 22 directions, qu'il présente dans un croquis (ill. 1) — où il n'en reproduit d'ailleurs que 21 (*ibid.*, p. 304 Wg. 213). Cependant, il ne précise pas en quelle saison a été fait le croquis — ce qui pose un problème quant à son utilisation, étant donné que le trajet du soleil varie en fonction des saisons³⁴. Néanmoins, il signale à juste titre cette variation (*ibid.*, p. 303).

III. 2 — Croquis d'après Bogoraz ([1904-1909] 1975, p. 311)

41



Conclusion

- 42 Bien que non strictement réglementé, l'espace tchoukche s'organise selon des principes qui se retrouvent dans l'ensemble des campements où l'utilisation de l'habitat « traditionnel » de type iaranga perdure. Si la terminologie de l'orientation et des parties de l'habitat est grandement similaire dans toutes les régions, elle intègre dans son application des variations qui tiennent compte de la spécificité locale des vents. De ce fait, les termes utilisés ne correspondent pas aux orientés occidentaux, contrairement à ce que les dictionnaires laissent croire.
- 43 Dans l'orientation de l'habitat et du campement, on constate d'abord la présence d'un axe principal *ējgysqyn-ajvač'yn* qui sert de point de repère au quotidien. Par la suite, un deuxième axe émerge, défini par rapport à la iaranga, allant du « derrière »³⁵ de la iaranga (*p' 'ojač'yn*) à la porte (*tylyty*). C'est en jouant avec l'utilisation de ces orientations opposées mais complémentaires que les Tchoukches expriment le registre dans lequel ils se trouvent : quotidien/rituel, vie/mort, dressage/abattage, etc.
- 44 Enfin, l'espace auquel fait face la iaranga, nommé tour à tour Dawn et Morning Dawn par Bogoraz, semble bien associé à l'idée de vie et de source de vie. C'est notamment la direction vers laquelle est tournée la tête d'un vivant qui dort. Et c'est aussi la direction qui reçoit la plupart des offrandes lors des rituels.

Bibliographie

Bogoraz, Vladimir

1900 Materialy po izučeniju čukotskogo jazyka i fol'klora, in *Trudy jakutskoj èkspedicii* (Saint-Pétersbourg, Imperatorskoj Akademii Nauk), otd. III, tom 11, čast' 2, 417 p.

[1904-1909] 1975, *The Chukchee*, The Jesup North Pacific Expedition 7 (New York, AMS Press), 733 p.

1925 Ideas of space and time in the conception of primitive religion, *American Anthropologist*, XXVII, 2, pp. 205-267.

1937 *Luoravetlansko-russkij* (Čukotsko-russkij) slovar' (Moscou-Léningrad, Gosudarstvennoe učebno-pedagogičeskoe izdatel'stvo), 165 p.

Chichlo, Boris

- 1996 Vozobnovljaemye resursy i tradicionnaja èkonomika na plečax kul'tury : primer Čukotki, in E. Dulčenko et E. Kasten (éd.), *Resursy tradicionnogo prirodnopol'zovanija narodov Severa i Dal'nego Vostoka Rossii* (Petropavlovsk-Kamčatski, Kamšat), pp. 105-110.
- Fortescue, Michael
1988 Eskimo orientation systems, *Meddelelser om Grønland*, numéro spécial de la revue *Man and Society*, 11, pp. 3-30.
- Hamayon, Roberte
1990 *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien* (Nanterre, Société d'ethnologie), 880 p. [Mémoires de la Société, 1].
- Inènlíkêj, P. I.
1987 *Slovar' čukotsko-russkij i russko-čukotskij* (Léningrad, Prosveščenie), 286 p.
- Inènlíkêj, P. I. et T. A. Moll
1957 *Čukotsko-russkij slovar'* (Léningrad, Gosudarstvennoe učebno-pedagogičeskoe izdatel'stvo ministerstva prosveščeniya), 194 p.
- Gray, Patty
2000 Chukotkan reindeer husbandry in the post-socialist transition, *Polar Research*, XIX, 1, pp. 31-38.
2004 Chukotkan reindeer husbandry in the twentieth century : In the image of the Soviet economy », in D. G. Anderson et M. Nuttal (éd.), *Cultivating Arctic Landscapes. Knowing and Managing Animals in the Circumpolar North* (New York/Oxford, Berghahn Books), pp. 136-153.
- Krupnik, Igor
1998 Understanding reindeer pastoralism in modern Siberia : Ecological continuity versus state engineering », in J. Ginat et A. M. Khazanov (éd.), *Changing Nomads in a Changing World* (Brighton, Sussex Academy Press), pp. 223-242.
2000 Reindeer pastoralism in modern Siberia : Research and survival during the time of Crash, *Polar Research*, XIX, 1, pp. 49-56.
- Kuznecova, Varvara G.
1957 Materialy po prazdnikam i obrjadam Amguèmskix olennyx Čukčej, *Sibirskij ètnografičeskij sbornik*, II (Moscou/Léningrad, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR), pp. 263-326 [Trudy instituta ètnografii imeni N N. Mikluxo-Maklaja, 35].
- Lambert, Jean-Luc
2002-2003 *Sortir de la nuit. Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien)*, numéro spécial de la revue EMS, 33-34, 565 p.
- Lavrillier, Alexandra et Virginie Vaté
2001-2002 Pratiques rituelles contemporaines en Sibérie, *Annuaire EPHE (Section des sciences religieuses)*, 110, pp. 101-103.
- Mudrak, O. A.
2000 *Ètimologičeskij slovar' čukotsko-kamčatskix jazykov* (Moscou, Jazyki russkoj literatury), 285 p.
- Robbe, Pierre
1977 Orientation et repérage chez les Tileqilamiut (côte est du Groenland), *Études/Inuit/Studies*, I, 2, pp. 73-83.
- Skorik, P. Ja.
1941 *Russko-čukotskij slovar' dlja čukotskoj načal'noj školy* (Léningrad, Gosudarstvennoe učebno-pedagogičeskoe izdatel'stvo narkompromsa RSFSR), 208 p.
- Vaté, Virginie
2003 « Á bonne épouse, bon élèveur » : genre, « nature » et rituels chez les Tchouktches (Arctique sibérien) avant, pendant et après la période soviétique. Thèse de doctorat de l'Université Paris X-Nanterre, 417 p. + 150 p. d'annexes.
2005 *Kilvêj : The Chukchi Spring Festival in urban and rural contexts*, in E. Kasten (éd.), *Rebuilding Identities. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia* (Berlin, Dietrich Reiner Verlag), pp. 39-62.
- Wasilewski, J.
1976 Space in nomadic cultures, in W. Heissig (éd.), *Altaica Collecta. Berichte und Vorträge der XVII. PIAC* (3.-8. Juni 1974, Bonn) (Wiesbaden, Otto Harrassowitz), pp. 345-360.

Filmographie

Žornickaja, M. Ja. et A. V. Os'kin

1975 *Xoreografičeskoe ikusstvo narodov Severa. Čukči-olenevody (čukotskij nacional'nyj okrug, čaunskij rajon, 1974 g.)*, Akademija Nauk Sojuza SSR, Institut étnografii imeni N. N. Mikluxo-Maklaja.

Notes

1 Qui en comprend huit en tout : le nominatif ou cas direct, le datif ou datif directionnel, le locatif, l'instrumental ou ergatif*, l'orientatif, l'ablatif*, l'attributif ou essif*, le comitatif (formes 1 et 2). Les termes marqués d'un astérisque sont empruntés à la terminologie qu'utilise Charles Weinstein pour décrire la langue tchouktche (séminaires INALCO, mars-avril 2001 et mars 2003).

2 Ces terrains ont pu être réalisés grâce à une allocation du Ministère de la Recherche et au soutien de l'Institut Français pour la Recherche et la Technologie Polaire (I.F.R.T.P., aujourd'hui renommé IPEV, Institut Paul Emile Victor).

3 En tchouktche, le terme *jaranŋy* veut dire « maison, habitat » ; pour spécifier que l'on parle de la tente en peau, on dit *lygêran* « la maison par excellence » (où l'on retrouve *-ran/-raŋ*, de *jaranŋy*, et où *lyg-* sert à désigner le caractère fréquent, extrême ou encore par excellence de l'objet mentionné). Cependant, le plus souvent, il n'est pas nécessaire de préciser, car le contexte d'énonciation permet de comprendre de quel type d'habitat il est fait mention. Pour faciliter la lecture, je choisis d'utiliser la forme francisée du terme (*iaranga*) dans le reste de l'article.

4 Cette assertion était plus évidente avant la collectivisation, mais le principe demeure valable aujourd'hui.

5 L'« avant » et l'« arrière » correspondent à des orientations absolues différentes selon les régions. Cette question est abordée dans la suite de l'article.

6 Conserver cette marque hiérarchique d'occupation de l'espace permet souvent de se souvenir, en dépit de la collectivisation, de qui détenait, avant la période soviétique, les rennes aujourd'hui collectivisés.

7 Terme russe renvoyant à l'organisation soviétique du travail. Il désigne celui à qui incombe la responsabilité du troupeau au regard du « sovkhosze ». Actuellement, l'élevage de rennes en Tchoukotka n'est pas vraiment privatisé. S'il y a eu quelques tentatives de privatisation à partir de 1992, elles se sont soldées le plus souvent par des échecs qui ont entraîné une chute dramatique du cheptel de la région (même si la privatisation n'en est pas la seule raison). Depuis 1998, la tendance est à la renationalisation par les collectivités locales à l'échelle de chaque district (la Tchoukotka en comprend huit). Sur l'élevage de rennes en Tchoukotka et ses réorganisations successives, voir Chichlo (1996), Gray (2000 et 2004), et Krupnik (1998 et 2000).

8 Cette description se fonde sur l'observation de plus d'une dizaine de *iarangas* dans cinq campements de deux toundras différentes (1^{re} brigade de Kantchalane ; 3^e, 5^e, 6^e et 8^e brigades d'Amgouema). Les variations éventuellement observées sont peu nombreuses et ne perturbent pas l'organisation générale de l'habitat. Elles sont d'ailleurs très subtiles et se justifient souvent par une raison historique. Par exemple, dans la 1^{re} *iaranga* de la 5^e brigade d'Amgouema, aucune corde ne descend du trépied central : elle a été coupée, car on raconte que, dans le passé, une femme s'y est pendue. Depuis ce jour, les casseroles sont suspendues à un petit trépied supplémentaire disposé sous le trépied central.

9 Le tchouktche comporte des particularités de prononciation réservées aux femmes. Celles-ci ne doivent pas prononcer certains sons, considérés comme « durs » ou virils. Par exemple, les sons [r] et [rk] deviennent souvent [ts] ou [s] dans le parler des femmes, ainsi *rygryg* « les cheveux » sera prononcé [s]yg[s]yg.. Par commodité de présentation, je signale d'un M le parler masculin et d'un F le parler féminin lorsqu'un terme connaît les deux variantes.

10 Vaisselle et autres ustensiles peuvent aussi être installés sur des fagots, appelés *otlëol* (de *uttyt*, « bois, branchage », qui devient *otl-* au contact du suffixe à harmonie vocalique forte *-ëol* qui marque un lieu).

11 Dans ma famille d'accueil, mes affaires sont passées du côté *ajvač'yn* au côté *ëjgysqyn* avec les affaires intimes du quotidien. Lorsque j'étais de passage sur un campement, mon sac restait du côté *ajvač'yn*.

12 À noter que toutes les portes regardent dans la même direction.

13 Il convient de remarquer pourtant que le lever du soleil n'a pas toujours lieu à l'est. Pour les mouvements du soleil dans l'Arctique (Amgouema se trouve au-delà du cercle polaire et Kantchalane légèrement en dessous), je reprends les explications de Lambert (2002-2003, p. 101) à ce sujet : « [...]

le soleil point au sud au sortir de la nuit polaire et, progressivement, il se lève de plus en plus à l'est pour se coucher de plus en plus à l'ouest où il connaît son apogée. Si, à l'équinoxe de printemps, sa course décrit une trajectoire véritablement est-ouest, il apparaît ensuite toujours davantage au nord-est pour disparaître toujours plus au nord-ouest. Lever et coucher se rapprochent peu à peu pour coïncider au nord géographique au premier moment du jour polaire. À la fin de cette période estivale, le soleil se lève et se couche au nord, puis entame son périple inverse, apparaissant vers l'est et disparaissant vers l'ouest, jusqu'à l'équinoxe d'automne, après laquelle il se lèvera de plus en plus au sud-est pour se coucher au sud-ouest avant de disparaître au sud pour la nuit polaire. »

14 Il correspondrait selon Bogoraz (1937, p. 24) à l'ouest sur la côte Arctique et au nord sur la côte Pacifique.

15 Selon Bogoraz (1937, p. 2), il correspondrait au sud pour les Tchouktches de l'océan Pacifique et à l'est pour ceux de la côte Arctique.

16 À noter qu'à Amgouema ce terme a été mentionné pour désigner l'est.

17 Ce cycle rituel correspond à celui en cours à Amgouema et la terminologie est locale. Il peut exister certaines variations selon les régions. Notamment, la fête *Ulvêv* n'existe pas à Kantchalane. Pour une description de ces rituels, voir *vaté* (2003).

18 En dehors des rituels, m'a-t-on dit, c'est la « démocratie » ! On peut parfois briser l'alignement, même si c'est extrêmement rare (je ne l'ai constaté qu'une fois, et la famille en question avait déplacé sa iaranga suite au décès d'un de ses membres, comme cela est d'usage en de telles circonstances).

19 Le renne est en principe abattu d'un coup de couteau dans le cœur (ou parfois de lance, lors des rituels).

20 Il y aurait dans ce terme une métaphore corporelle, car selon Bogoraz il a un lien avec la racine *puq-/poq-* qui intervient notamment dans le verbe *puqytyrkyn* « laisser échapper un gaz [tant pour les hommes que les animaux] » (1937, p. 124).

21 Ce n'est pas uniquement dans le domaine de l'orientation que les prescriptions au quotidien se définissent par opposition au comportement requis lors des funérailles. Par exemple, il est interdit d'enjambrer un enfant assis par terre, situation qui peut se présenter souvent quand on vit dans une tente. La raison de cet interdit est que l'on enjambe le mort lors du rite funéraire, et enjambrer un enfant pourrait le faire basculer du côté des morts si l'on se comportait avec lui comme avec un défunt.

22 C'est en s'efforçant de restituer ce type d'éléments caractéristiques que les Tchouktches urbains tentent de réintroduire ces rituels en ville (Lavrillieret *vaté* 2001-2002, pp. 101-102 ; *vaté* 2005).

23 Le nom du saule est *ëmrottolgyn*, *ëmrottoot* à Amgouema et *pyqêt* à Kantchalane.

24 Pour plus d'informations sur ce processus de découpage, consulter *vaté* (2003, pp. 222-226).

25 Les invités (*rêmkyl'yt*) sont considérés comme nécessaires au bon déroulement du rituel. Les fêtes sont exécutées à quelques jours d'intervalle dans un périmètre de proximité afin que les habitants des campements voisins puissent se rendre visite. Il ne s'agit pas seulement de politesse : comme les rituels comprennent souvent d'importants abattages (en particulier lors de *Nênrir'un*), ils requièrent une main d'œuvre complémentaire pour équarrir les rennes. En principe, les invités se rendent volontiers aux rituels car ceux-ci sont l'occasion de consommer des plats savoureux et exceptionnels et de repartir avec des cadeaux.

26 Est-ce à cause des contraintes du tournage ou par erreur que M. Ja. Žornickaja et A. V. Os'kin, dans leur film sur les danses tchouktches (1975), mettent en scène à l'extérieur ou dans un habitat largement ouvert des séquences rituelles qui doivent normalement se tenir dans un habitat hermétiquement clos ?

27 Cette séquence, bien que considérée aujourd'hui comme le rituel chamanique par excellence, n'est effectuée que tous les deux ou trois ans, tout de suite après *Kilvêj* ou *Nênrir'un*. Selon Kuznecova, après un abattage qui a lieu derrière la iaranga, suivi parfois d'un deuxième abattage devant ou sur le côté (elle ne précise pas lequel), la séquence rituelle *myjik* se déroule dans un habitat clos, où un feu a été activé dans le but de l'enfumer (1957, pp. 315-316).

28 Ou au nord-est (Bogoraz [1904-1909] 1975, p. 172).

29 Je dois cette information au commentaire d'un de mes informateurs. Par la suite, j'ai pu observer ce moment de nombreuses fois.

30 Je me permets de modifier et d'actualiser les translittérations proposées par Bogoraz en fonction des principes actuels de notation de la langue tchouktche.

31 En fait, *tyhgyrgyn* vient de *tyhêk*, « croître », avec *-gyrgyn*, suffixe de nomination.

32 Bogoraz fait une distinction typologique entre bons et mauvais esprits. Les explications de l'auteur lui-même révèlent rapidement les limites de cette distinction. Par exemple, il affirme que les *vagyrgyt* sont de bons esprits, puis explique que les esprits *kêly*, réputés malfaisants, font également partie de la catégorie *vagyrgyt* (*ibid.*, p. 290). En fait, la division manichéenne entre bien et mal n'est pas, semble-t-il, la plus à même de rendre compte d'un système où les esprits occupent une position ambivalente, pouvant être tour à tour ennemis ou alliés. Et c'est pour entretenir avec eux des relations cordiales qu'on les nourrit, en particulier lors des rituels.

33 Selon Bogoraz (*ibid.*, p. 368) et Kuznecova (1957, p. 264), ce terme désigne à la fois les entités pour lesquelles des sacrifices sont réalisés et les fêtes du cycle rituel des éleveurs de rennes. En fait, *taarog* exprime à la fois « la louange, l'encensement », le fait de « faire des avances à quelqu'un », « le salut respectueux » ou encore « l'obséquiosité », et le verbe *taarogyk* signifie « chercher les bonnes grâces », « demander grâce », « saluer respectueusement », « servir » (Inênlikêj et Moll 1957, p. 127). Ainsi, *taarogyrgyt* témoigne d'une volonté de se mettre au mieux avec les entités que l'on nourrit.

34 Voir *supra* note 13.

35 Voir *supra* note 20.

Pour citer cet article

Référence électronique

Virginie Vaté, « « La tête vers le lever du soleil... » », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne], 36-37 | 2006, mis en ligne le 18 mars 2009. URL : <http://emscat.revues.org/index864.html>

À propos de l'auteur

Virginie Vaté

docteur en ethnologie, est actuellement chercheur au Centre d'études sibériennes de l'Institut d'ethnologie Max-Planck (Institut für ethnologische Forschung) en Allemagne. Elle a mené des recherches durant 33 mois en Tchoukotka, tant chez les éleveurs de rennes et les chasseurs de mammifères marins qu'auprès des Tchouktches urbains.

Droits d'auteur

© Tous droits réservés

Résumé / Abstract

En comparant les matériaux recueillis chez les éleveurs de rennes tchouktches de deux régions de Tchoukotka (Amgouema et Kantchalane), cet article explore la question de l'orientation au sein de la sphère domestique en contexte quotidien et rituel, avec deux objectifs principaux : 1) souligner que la traduction de la terminologie d'orientation tchouktche en termes de direction absolue (nord, sud, etc.) n'est pas fiable; 2) montrer que l'orientation est non seulement une manière d'organiser et de s'appropriier l'espace, mais aussi constitue un moyen de marquer et de définir les différents registres de la vie.

Mots clés : rituels d'élevage, éleveurs de rennes, espace domestique, pratiques rituelles, Tchouktche

“Facing the sunrise...”. Orientation in ritual and everyday life among the Chukchee reindeer herders (Siberian Arctic)

Through a comparison of data collected among Chukchee reindeer herders in two different regions of Chukotka (Amguema and Kanchalan), this article investigates the issue of spatial orientation in the domestic sphere in everyday life and in ritual, with two main goals: 1) to

emphasize that the translation of Chukchee terminology of orientation with terms of absolute directions (north, south, etc.) is not reliable; and 2) to show that orientation is not only a way of organizing and appropriating space, but also represents a means of marking and defining different domains of life.

Keywords : herding rituals, reindeer herders, domestic space, ritual practices

Thématique : habitat, orientation

Géographique : Russie, Tchoukotka, Sibérie orientale, Sibérie septentrionale

Population : Tchouktche