

Laur VALLIKIVI

NAÎTRE À UNE VIE NOUVELLE : LA CONVERSION AU CHRISTIANISME DES ÉLEVEURS DE RENNES NENETS

Les Nenets de Jamb-to, dans l'extrême nord-est de l'Europe géographique, vivent de l'élevage nomade des rennes et sont restés à l'écart des traumatismes de l'époque soviétique. Aujourd'hui, certains se sont convertis au baptisme. La conversion s'accompagne de mutations considérables dans l'univers mental des membres de ce groupe. Certaines d'entre elles sont relevées et analysées dans cet article, qui n'omet pas de souligner la pénétration du russe et de l'écrit, ainsi que la position particulière de l'anthropologue dans son travail sur ces questions. L'un des outils qui permettent de se faire une idée de la vision des néophytes baptistes est l'analyse des récits de conversion, qui présentent la vie « d'avant » comme une vie de péché débouchant sur une crise, souvent liée à l'alcool. Cet article montre comment ces récits font l'objet d'un processus progressif de reconstruction/insertion dans les nouveaux cadres idéologiques fixés par la communauté et contribuent à la construction d'une nouvelle identité, plus large que l'identité ethnique.

INTRODUCTION

Dans cet article, je me pencherai sur les processus interculturels en jeu dans le dialogue entre un groupe d'éleveurs de rennes nenets et des missionnaires baptistes. Comment a lieu la conversion des éleveurs, quels processus sociaux et culturels s'y manifestent, quelles nouvelles significations s'y créent, quelles expériences et quelles pratiques individuelles et collectives l'accompagnent : telles sont quelques-unes des questions que je serai amené à aborder. Je commencerai par me concentrer sur la mise en place d'une rhétorique et sur son rôle dans le dialogue entre Nenets convertis et évangélistes, puis j'analyserai

comment les uns et les autres décrivent la conversion et parlent de la foi.

La rhétorique, la culture écrite et plus généralement la langue elle-même jouent à mon sens un rôle central dans les mutations culturelles vécues par les Nenets au cours de leur conversion au christianisme. Je m'appuie sur une idée exprimée par Peter G. Stromberg à propos des récits de conversion, à savoir que l'utilisation de la langue constitue un facteur central du processus d'autotransformation religieuse (Stromberg 1993, p. xi) ; la langue ne se contente pas de refléter la conversion, elle la façonne (cf. également Staples & Mauss 1987, p. 137). J'élargis l'idée de Stromberg en soutenant que ce rôle constitutif de l'utilisation de la langue n'intervient pas uniquement dans les récits de conversion, mais également dans les prières, voire dans les conversations quotidiennes entre croyants. Les Nenets de Jamb-to sont en train d'adopter un nouveau discours religieux et ils se sont familiarisés avec l'écrit, ce qui a modifié et continue de modifier leur vision du monde, leur compréhension des relations entre les sexes, du mariage, leur attitude envers les biens matériels.

Une autre dimension essentielle abordée dans cet article est le rapport des Nenets au passé, la manière dont ils le présentent. J'essaierai de comprendre les changements qui ont eu lieu dans leur vision du monde, dans leurs jugements de valeur, dans le regard qu'ils portent sur leur vie antérieure, leur vie « païenne ». La rhétorique chrétienne des Nenets est caractérisée par un rapport dialogique avec leurs expériences et leurs croyances passées, et ce malgré leurs efforts pour en finir avec leur vie antérieure dans le « péché ». Souvent, les convertis syncrétisent leurs anciennes et leurs nouvelles expériences par le biais d'un processus graduel et cumulatif de déconstruction-reconstruction de l'ensemble de leur savoir (Hovi 2000, p. 375). On peut ainsi mettre la conversion en rapport avec l'expérience historique propre au groupe : l'adoption d'une nouvelle religion comporte des dimensions fort diverses. Au niveau social, on peut évoquer par exemple le besoin de sortir de l'isolement, d'accéder aux nouvelles technologies, de résoudre le dramatique problème de l'alcoolisme, de fonder une nouvelle identité.

La thématique de la conversion a longtemps occupé une position marginale en anthropologie. Pourtant, dans les dernières décennies, elle a connu une meilleure fortune : les chercheurs ont ressenti la

nécessité d'étudier non seulement les religions traditionnelles à l'état « pur », mais aussi les influences des grandes religions ; ils se sont demandé comment des religions, des cultures, des identités se construisent en situation de contact, et comment de nouveaux comportements, de nouveaux modèles de pensée se mettent en place le cas échéant (par ex. Horton 1971 ; Horton 1975 ; *Conversion...* 1993, etc.). L'étude de la conversion est devenue aujourd'hui une branche à part de l'anthropologie des religions, comme le suggère le titre d'un recueil d'articles, *The Anthropology of Religious Conversion* (sous la direction d'Andrew Buckser et Stephen D. Glazier, à paraître en 2003).

Jusqu'à maintenant, les anthropologues n'ont guère prêté attention aux situations contemporaines de contact entre les peuples du nord de la Russie et les missionnaires. Ils continuent de se concentrer sur des croyances et des pratiques chamaniques en voie de disparition, qu'ils essaient toujours d'interpréter comme des entités autonomes non influencées par les grandes religions¹. Or diverses missions chrétiennes, fort actives en Russie depuis plus de dix ans, sont désormais parvenues jusqu'aux populations autochtones de la toundra et de la taïga, et exercent sur elles une influence considérable dans une direction totalement neuve.

Plus généralement, on manque d'études sur l'évangélisation des éleveurs de rennes nomades. Comme le nomadisme intégral a considérablement reculé en raison de la politique de sédentarisation menée par les États, les éleveurs nomades ne représentent qu'une part négligeable, bien que toute particulière, dans la multiplicité des cultures du monde (Khazanov 1994). Pourtant, il s'agit là d'une problématique passionnante. Le nomadisme est généralement considéré comme un obstacle à l'œuvre missionnaire. Dès le XIX^e siècle, les prêtres orthodoxes qui ont travaillé parmi les Nenets ont expérimenté les conséquences néfastes du nomadisme sur l'évangélisation et la plus grande résistance des nomades aux influences extérieures (Vallikivi 2003, p. 113). En effet, le travail missionnaire en milieu nomade rencontre de considérables obstacles, car les missions sont liées par

¹ Il se trouve bien sûr des chercheurs qui, ces dernières années, s'éloignent de ce modèle traditionnel : cf. Balzer 1999, Barkalaja 2002, Leete 2000, Znamenski 1999. Les deux premiers auteurs mettent l'accent sur le présent, alors que Leete et Znamenski privilégient la dimension historique.

nature à des structures sédentaires telles que les églises ou les écoles : il est difficile de créer des paroisses nomades, car l'existence d'une paroisse implique que ses membres se rencontrent et agissent en commun. Les aires migratoires sont généralement très étendues. Par ailleurs, le contrôle religieux des populations nomades est compliqué par le fait que les missionnaires ne rendent visite à leurs ouailles que de temps à autre et ne peuvent se déplacer avec elles en permanence. En même temps, cette situation avantage certaines confessions chrétiennes, telles que les églises protestantes : elles sont plus efficaces que les autres dans l'œuvre de conversion des nomades dans la mesure où elles sont moins localisées, aussi bien physiquement que spirituellement. Ainsi les baptistes mettent l'accent sur le rapport individuel à Dieu et, en raison de la simplicité des rites, leur pratique religieuse ne requiert pas la fréquentation commune d'une église.

DONNÉES CONTEXTUELLES

J'ai séjourné à deux reprises dans la toundra de la Grande Terre² auprès de la communauté de Jamb-to (en décembre 2000 et en juillet-août 2002). J'ai partagé la vie de quatre familles d'éleveurs de rennes nenets, dont trois s'étaient récemment converties au baptême³.

Les Nenets de Jamb-to⁴ occupent l'extrême nord-est de l'Europe géographique ; ils vivent de l'élevage nomade des rennes, de la pêche et de la chasse. À l'époque soviétique, cette communauté, qui compte actuellement près de cent cinquante personnes, pratiquait l'élevage des rennes sur une base privée, en contradiction avec l'idéologie communiste et la législation. Ces familles, qui appartenaient pour l'essentiel à trois clans (les Valej, les Tajbarej et les Vylka), ont échappé à la collectivisation forcée des années 1930, au cours de

² En russe : Большеземельская тундра.

³ Ces travaux de terrain ont été réalisés avec le soutien de la Fondation estonienne pour la culture et du projet 5057 subventionné par la Fondation estonienne pour la recherche.

⁴ Le nom de *Jamb-to* est l'appellation que cette communauté s'est donnée au début des années 1990. Auparavant, ses membres se dénommaient uniquement « hommes à part » (en nenets : *hari'' ilenja''*).

laquelle tous les autres éleveurs de rennes furent rassemblés en kolkhozes. Elles ont également réussi, en 1934 et en 1943, à rester à l'écart de la répression qui a suivi les révoltes des Nenets (*mandala*) contre le pouvoir soviétique dans l'est de la toundra de la Grande Terre et dans l'Oural polaire. Tous les autres Nenets qui ont survécu aux campagnes contre les « koulaks⁵ » et les chamanes ont été contraints d'adhérer aux kolkhozes, et, à partir des années 1960, ils ont même été en partie sédentarisés. Dans les toundras occidentales (toundras de Mezen, de Kanin et de la Petite Terre), les autorités ont organisé les éleveurs en équipes fonctionnant en alternance : les hommes passent des mois dans la toundra et les femmes et les enfants restent au village, ce qui provoque la disparition progressive du nomadisme familial parmi les Nenets d'Europe (Tuisku 1999, p. 94). Les Nenets de Jamb-to ont réussi à échapper à tout cela : jusqu'à la fin de la période soviétique, ils sont restés propriétaires de leurs bêtes et ont conservé le modèle traditionnel d'utilisation des pâturages, tel qu'il existait communément dans les années 1920. Ils ont également échappé à l'embrigadement idéologique subi à l'école et à l'armée, qui a été l'un des facteurs essentiels de la russification des Nenets et des autres peuples du nord de la Russie (cf. Vallikivi 2001 ; Slezkine 1994, p. 342).

Or cette situation a changé dans les années 1990 : l'élevage des rennes à titre privé a été légalisé, ce qui a permis la création de la communauté économique⁶ de Jamb-to⁷. Au milieu des années 1990, les Nenets de Jamb-to ont reçu des pièces d'identité, ont commencé à envoyer leurs enfants à l'école et à participer eux-mêmes à des cours

⁵ C'est ainsi que les autorités soviétiques désignaient, dans les années 1930, les plus riches des paysans, voués à l'élimination par la collectivisation. Au sens strict, il s'agissait des paysans qui exploitaient le travail d'autrui. Par extension, c'est ainsi que l'on appelait, dans les régions arctiques, les autochtones les plus aisés, les riches éleveurs de rennes, les chasseurs et pêcheurs les plus efficaces.

⁶ En russe : община.

⁷ Dans la plus grande partie de l'*okroug* autonome nenets, les Nenets ne pratiquent plus le nomadisme. En 1980, 80 % des familles avaient leur domicile dans une agglomération : les femmes, les enfants et les personnes âgées y vivaient en permanence (Homič 1980, p. 52). Dans ce contexte régional, les Nenets de Jamb-to représentent aujourd'hui une véritable exception.

nomades organisés pendant l'été. L'*okroug* autonome nenets, sur le territoire duquel ils résident officiellement, leur accorde des retraites et des allocations pour leurs enfants. Aujourd'hui, ils bénéficient des mêmes droits et ont les mêmes devoirs que tous les autres éleveurs de rennes de Russie du nord qui ont quitté les kolkhozes et qui vivent de l'élevage privé⁸.

La communauté de Jamb-to se déplace avec ses rennes toute l'année, passant des pâturages d'été aux pâturages d'hiver. L'été, le groupe nomadise au bord de la mer de Kara, sur la toundra de la Grande Terre, où, à cause de la fraîcheur et du vent, les moustiques sont moins nombreux : en effet les moustiques empêchent les rennes de se nourrir et d'accumuler de la graisse pour la mauvaise saison. L'hiver, les troupeaux se déplacent 300 à 400 kilomètres plus au sud, où il y a plus de lichens (les lichens forment l'essentiel de l'alimentation des rennes). L'élevage des rennes oblige chaque famille à utiliser une aire très étendue, c'est pourquoi les membres de la communauté peuvent se trouver séparés par plus de cent kilomètres. Suivant la saison, la taille du troupeau et la qualité des pâturages, les haltes à un même endroit peuvent durer d'un ou deux jours jusqu'à un mois. En outre, les Nenets s'adonnent à la pêche et à la chasse aux oiseaux et aux bêtes à fourrure. Ces longues migrations sont possibles grâce aux tentes coniques, faciles à monter et à démonter et simples à transporter, qui leur servent d'habitation, et aux traîneaux tirés par des rennes.

LES NENETS ET LES MISSIONNAIRES

Traditionnellement, les croyances des Nenets étaient caractéristiques des cultures arctiques animistes et chamanistes d'Eurasie. Certes, sous l'influence de l'activité missionnaire de l'église orthodoxe, les Nenets européens ont repris progressivement toute une série d'éléments rituels et religieux issus du christianisme ; mais ils ont

⁸ Outre la communauté de Jamb-to, l'*okroug* autonome nenets compte seulement deux autres communautés d'ex-kolkhoziens qui sont aujourd'hui devenus des éleveurs privés ; ils ne possèdent que 2,3 % du cheptel total (Tuisku 1999, p. 101).

conservé leur conception animiste du monde, axée sur l'aspiration à établir des relations équilibrées avec les dieux et les esprits qui les entourent. Avec le renforcement des contacts avec l'orthodoxie au XIX^e siècle, le dieu suprême du ciel, Num, a pris certains traits du Dieu des chrétiens et est passé, dans la vision du monde des Nenets, de la position d'un *deus otiosus* à celle d'un être surnaturel actif ; mais les divinités « mineures » conservent toute leur importance dans le dialogue quotidien avec le surnaturel. C'est ainsi que la plupart des nomades nenets sacrifient sans cesse des rennes à différents esprits (par exemple au dieu des eaux, à l'esprit domestique, aux esprits des maladies, aux âmes des ancêtres, etc.), aussi bien dans leur campement que dans leurs sanctuaires, afin d'assurer la fertilité du troupeau, le succès de la chasse et de la pêche, et leur propre santé. C'est dans ce but qu'ils façonnent des statuettes représentant des divinités ou des ancêtres (*hehe*, *sjadej*, *mjad' puhucja* pour les premières, *ngytarma* pour les autres). Certains saints orthodoxes ont repris des fonctions remplies antérieurement par des divinités nenets, ou bien encore ont été associés à des phénomènes nouveaux, par exemple les maladies infectieuses telles que la petite vérole (Kopytoff 1955, p. 124). Dans presque toutes les tentes se trouvent des icônes orthodoxes, qui sont traitées et vénérées comme les statuettes des divinités nenets. Parmi les Nenets d'Europe, les activités chamaniques ont commencé à reculer dès le XIX^e siècle sous la pression des campagnes orthodoxes d'évangélisation, mais, jusqu'au début des années 1930 (voire, clandestinement, plus tard encore), elles ont continué à jouer un rôle majeur dans les périodes cruciales de la vie humaine et de la vie du troupeau, ainsi qu'aux changements de saison, ou encore dans le domaine médical ou dans celui de la récupération d'objets perdus et d'animaux égarés. Les campagnes anti-religieuses du pouvoir soviétique, dont la répression des chamanes dans les années 1930, ainsi que l'embrigadement athée dans les écoles et à l'armée, ont laissé des traces dans la vision du monde des nouvelles générations de Nenets, mais les éleveurs de rennes continuent à vénérer leurs anciennes divinités pour leur influence sur les destinées des hommes et des bêtes de la toundra. La religion nenets, comme une grande partie des religions dites traditionnelles, est beaucoup plus souple et réceptive aux influences extérieures qu'on ne le suppose, comme le prouve l'abon-

dance des éléments chrétiens empruntés à l'orthodoxie dans les croyances nenets.

Le fait que les chercheurs minimisent habituellement l'influence de l'orthodoxie sur la religion nenets témoigne plutôt de la relative inefficacité de la communication entre les Nenets et les missionnaires que d'une volonté des Nenets de préserver la « pureté » de leurs croyances. La préservation d'un savoir formel et canonique est avant tout le fait des religions livresques et n'est pas caractéristique des religions traditionnelles. La largesse d'esprit des Nenets en matière religieuse apparaît bien dans le fait qu'ils sont allés chercher chez les peuples voisins de nouveaux moyens de communication avec la sphère surnaturelle, parce qu'ils les jugeaient plus efficaces (Homič 1981, p. 36).

LES BAPTISTES DE VORKUTA À LA CHASSE AUX ÂMES

Aujourd'hui, près de trente adultes de la communauté de Jamb-to ont renoncé à leurs croyances traditionnelles et, suivant leur propre expression, cherchent « la vie éternelle dans le Christ ». Ils se qualifient eux-mêmes de « croyants »⁹ et appellent tous les autres « non-croyants »¹⁰. Les activités quotidiennes — emmener paître les rennes, se déplacer, pêcher, confectionner des habits, etc. — n'ont pas changé de nature, mais elles sont entrecoupées de prières, de lectures de la Bible, de discussions sur la parole divine et de chants religieux. Les convertis ne font plus de sacrifices et ont cessé d'observer les anciennes prescriptions quant au comportement des deux sexes. Le regard porté sur ces différentes pratiques s'est complètement transformé après la conversion : il est caractérisé par la méfiance, voire le rejet.

⁹ En russe : верующие.

¹⁰ En russe : неверующие. Cet usage lexical reflète les pratiques linguistiques des missionnaires, pour lesquels l'état qui précède la conversion est un état de non-croyance, à l'inverse de celui qui la suit. Pour leur part, les Nenets ne connaissent pas l'opposition entre croire et ne pas croire, dans la mesure où leurs traditions religieuses les amènent à ne pas tracer, comme le fait le christianisme, des lignes nettes de démarcation.

En Russie, l'église baptiste est l'une des principales dénominations protestantes. Au début des années 1960, la pression des autorités a provoqué une scission parmi les baptistes soviétiques. Toutes les paroisses durent se présenter aux autorités pour officialisation, mais une partie des baptistes, interprétant la séparation de l'Église et de l'État d'une manière qui excluait toute reconnaissance officielle de leur communauté, refusa de se faire enregistrer (cf. Beermann 1968, p. 74 ; Filatov 2000, p. 95 ; Fletcher 1971, p. 308 ; Mitrohin 1997, p. 412). La paroisse des Chrétiens évangéliques baptistes de Vorkuta fait partie de ces paroisses « non enregistrées »¹¹. Ces baptistes « clandestins » se réunissaient en cachette dans des appartements et dans d'autres lieux retirés, où se tenaient des services religieux. Le KGB faisait des descentes dans ces lieux de rencontre et de nombreux croyants finirent en prison. Les baptistes se considèrent donc comme des martyrs, à Vorkuta comme ailleurs en ex-Union soviétique. Tout cela a laissé des traces dans les communautés de baptistes « non enregistrés » : entre eux, même pendant le culte, ils parlent souvent des souffrances endurées, qu'ils mettent en rapport avec celles de Jésus et avec l'imminence du Jugement Dernier, et ce d'autant plus qu'ils continuent à subir des pressions des autorités, qui leur interdisent parfois de pratiquer leur œuvre missionnaire¹².

Les baptistes de Vorkuta proviennent pour la plupart des autres régions de l'URSS ; comme l'ensemble des habitants de Vorkuta, ce sont d'anciens prisonniers du Goulag et leurs descendants, ou bien des ouvriers venus travailler dans les mines de charbon. La population de Vorkuta, ancienne ville carcérale¹³ devenue aujourd'hui un centre minier, a une identité locale particulière : malgré une émigration continuelle en direction du sud de la Russie, la plupart des habitants se sentent « *vorkutinec* » et n'entendent pas quitter la ville où ils ont souffert¹⁴. Aujourd'hui, il s'agit surtout d'ouvriers non qualifiés. La

¹¹ En russe : *нерегистрированные баптисты*.

¹² Cf. <http://www.wayoflife.org/fbns/persecutionwatch/persecutionwatch000820.htm>, consulté le 3 juillet 2003.

¹³ Vorkuta, qui administrativement fait partie de la République komie, est tristement connue en Russie pour les prisons et camps de concentration qui se trouvaient en ville et aux alentours.

¹⁴ Cf. <http://home.att.net/~genocides/soviet.htm>.

paroisse urbaine baptiste de Vorkuta accueille surtout des Russes et des Ukrainiens¹⁵, qui se rassemblent plusieurs fois par semaine, organisent des écoles du dimanche, une chorale et des débats.

La ville et l'église restent éloignées des Nenets. Seuls quelques individus vont à l'église, et encore fort rarement, puisqu'il ne leur est pas facile de se rendre en ville. En effet, il faut pour cela franchir en traîneau les cent à deux cents kilomètres qui séparent les pâturages de la petite ville de Vorgašor dans la banlieue de Vorkuta¹⁶. Chaque famille fait ce déplacement une ou deux fois par hiver, pour aller vendre en ville de la viande de renne et des fourrures ; par la même occasion, elles apportent de la viande de renne aux enfants qui y font leurs études. Pour aller de Vorgašor, où ils laissent leurs attelages et leurs rennes, à Vorkuta, il leur faut tout d'abord se procurer des habits de ville, puis prendre les transports en commun : en effet, il n'est pas convenable de se promener en ville avec le costume traditionnel en peau de renne, et les Nenets craignent les quolibets de la population russe. Il n'est pas simple pour les Nenets adultes, qui ne sont pas habitués à la ville et qui ne sont pas allés à l'école, de s'orienter dans l'univers urbain : ils ne peuvent y circuler que grâce à l'assistance de leurs amis baptistes. L'été, le groupe se trouve à 400 kilomètres de Vorkuta et il est plus difficile de circuler avec les rennes : il n'est donc pas question de se rendre à l'église.

C'est pourquoi les Nenets n'ont d'autre occasion de se faire baptiser et de communier que les tournées des missionnaires dans la toundra. Ainsi, depuis 1995, ils ont régulièrement reçu la visite du pasteur de la communauté baptiste de Vorkuta, souvent accompagné de baptistes « non enregistrés » venus d'autres régions de Russie. Les missionnaires ont pris l'habitude de faire deux à trois tournées par an à l'aide d'un véhicule spécial tout-terrain : ils rendent visite à toutes les

¹⁵ Dans la suite du texte, je parlerai de « Russes », par commodité. La population de Vorkuta est en fait une population ethniquement mêlée. On y trouve des Russes, mais aussi des personnes d'origine ukrainienne ou biélorusse, ou même caucasienne ou d'Asie Centrale. Cette population est unie par l'usage quotidien de la langue russe et par l'adoption des valeurs russes urbaines.

¹⁶ Vorkuta, située au-delà du cercle polaire, est une assez grande ville pour la zone arctique, puisqu'elle compte 100 000 habitants.

tentes d'éleveurs de rennes qu'ils rencontrent sur leur « chemin » ; ils en profitent pour leur parler du Christ, du salut de leur âme, c'est-à-dire de « la vie éternelle », du Jugement Dernier et des tourments de l'Enfer ; ils chantent et distribuent des brochures religieuses. La plupart du temps, les missionnaires passent un ou deux jours dans chaque campement ; un Nenets converti leur sert toujours de guide et d'interprète, et tout le travail d'évangélisation se fait par le truchement de cet interprète¹⁷.

Au début, les Nenets se contentent en général d'écouter et de poser des questions ; certains, au bout de plusieurs visites, se mettent à prier avec les missionnaires. Mais nombreux sont ceux qui écoutent en silence et certains affirment ne pas vouloir se convertir. Quand un Nenets annonce être prêt à recevoir « la parole de Dieu », il est soumis à une courte période d'instruction et on fixe la date du baptême. Le désir de conversion peut se manifester de manière indirecte, pour ainsi dire par contagion. C'est ainsi qu'un couple a décidé de se faire baptiser après avoir assisté à un mariage chrétien. D'après le responsable de la mission, « les prières et les conversations spirituelles ont montré que leurs âmes étaient nées à une nouvelle vie, même si leur russe était mauvais et s'ils ne comprenaient pas bien l'Évangile. Il était clair qu'il fallait travailler avec eux. C'est pourquoi le frère (...) est resté avec joie dans cette famille, pour lire et traduire la Parole de Dieu avec l'aide de leurs enfants, et il les a préparés à recevoir le baptême » (Gončarov 2002). Les missionnaires offrent le baptême à ceux qui démontrent une compréhension suffisante de l'Évangile ; mais le critère le plus important demeure que le converti ait vécu une « renaissance », c'est-à-dire qu'il ait reçu en lui le Saint-Esprit : « Nous prions Dieu qu'il nous fasse comprendre qui il faut baptiser, qui a réellement vécu une renaissance venue d'en haut » (*ibidem*). En réalité, l'ensemble de la vie religieuse a lieu dans la toundra et la plupart du temps dans l'isolement. Il arrive que, le dimanche, des Nenets se trouvant dans la même zone (en général à une distance de quelques dizaines de kilomètres) se rassemblent pour prier, lire la Bible et en discuter. Le

¹⁷ Du moins dans la communauté de Jamb-to, où la plupart des familles ne parlent pas suffisamment bien le russe. Quand les missionnaires rencontrent des éleveurs de rennes originaires des anciens kolkhozes, ils peuvent communiquer directement en russe.

baptême et la communion sont dispensés exclusivement par les missionnaires venus de la ville. D'après le responsable de la mission, N. Gončarov, le nomadisme interdit les rassemblements de l'ensemble des baptistes de Jamb-to, mais chaque famille, chaque tente peut devenir une « église » (Gončarov 1998). Une telle souplesse d'approche a permis de conquérir les âmes de nombreux Nenets.

Il ressort des remarques des missionnaires que leur œuvre est en même temps œuvre de civilisation. Bien que cette dimension de leur discours ne soit pas aussi insistante qu'elle l'était dans les textes des missionnaires du XIX^e siècle (Vallikivi 2003) ou dans l'activité « civilisatrice » des autorités soviétiques (Slezkine 1994, pp. 219 et suiv.), elle n'en existe pas moins. Les missionnaires soulignent que lorsque les éleveurs de rennes viennent en ville, les baptistes leur donnent des vêtements propres, leur coupent les cheveux, qui grouillent de poux. Ils découvrent la « vie en ville », autrement dit comment utiliser les WC, les baignoires et autres « instruments du bien-être ». Tout ceci est présenté comme une évolution positive dans la vie des Nenets. Les visites à la ville sont incontestablement un moment très important, qui reste inscrit dans les mémoires. Fin décembre 2002, de retour de la toundra, je suis rentré à Vorkuta en compagnie d'un garçon de dix-sept ans qui n'était jamais allé en ville. Il a été très impressionné par tout ce qu'il a vu, depuis les rues et les appartements jusqu'à l'église. Mais la plupart des Nenets donnent la préférence à la vie dans la toundra et seuls quelques individus désirent s'installer en ville. Dans la conversion, l'« expérience de la ville » joue pourtant un rôle non négligeable. La preuve en est que beaucoup de Nenets convertis essaient de s'habiller dans la toundra comme à la ville. Certes, personne ne renonce à l'anorak en peau de renne (*mal'cja*) ni aux longues bottes souples (*libtad''*, *tobak''*), qui sont extrêmement pratiques, mais sous ces vêtements ils portent des pantalons de ville (jeans ou autres) et des chemises : en un certain sens, il s'agit de symboles de statut social, notamment parmi les croyants, pour qui la foi est liée à la « modernité ».

PAROLE ÉCRITE ET PAROLE DITE

Ces dernières années, le russe et la parole écrite¹⁸ ont massivement pénétré au cœur de la communauté des Nenets de Jamb-to. Tout d'abord en raison de leur intégration au système étatique officiel (il faut désormais savoir lire pour faire face aux obligations administratives et l'instruction est obligatoire) ; mais aussi parce que l'évangélisation a obligé les convertis à apprendre le russe. Jusqu'à la fin des années 1990, les Nenets de Jamb-to ne savaient pas lire, et pour une grande partie d'entre eux c'est encore le cas aujourd'hui¹⁹. La lecture implique d'ailleurs la connaissance du russe, car les Nenets n'ont pratiquement pas de contacts avec l'écrit en nenets, en raison du faible nombre de publications et des difficultés d'accès qu'elles présentent²⁰. Depuis cinq ans, la plupart des enfants²¹ sont scolarisés dans les écoles russes, ils apprennent à lire en russe et les adultes qui le souhaitent, eux aussi, suivent des cours pendant l'été²². En 2001, les missionnaires ont fondé à Vorkuta, dans un bâtiment acheté par les Nenets de Jamb-to, une école où l'enseignement se fait en russe et dont les enseignants sont des volontaires, en majorité des baptistes. Cette école, qui accueille une vingtaine d'enfants, n'est pas reconnue par les autorités pour l'instant, mais les missionnaires ont l'intention d'obtenir des équivalences.

Bien que la plupart des Nenets convertis ne sachent toujours pas lire, ils aspirent tous à apprendre, dans la mesure où c'est là un savoir-faire valorisant. Le baptême proclame la nécessité de lire constam-

¹⁸ Pour plus de détails sur cette problématique chez les peuples du Nord, cf. Toulouse 1999.

¹⁹ À l'exception de deux frères, les tout premiers convertis, qui ont fréquenté durant deux ans l'école du village d'Ust'-Kara et qui ont acquis des rudiments d'alphabétisation.

²⁰ Je n'ai vu dans les tentes que quelques manuels scolaires et un évangile selon saint Luc en nenets (Luka'... 1995).

²¹ Certains enfants, les premières années (dans la deuxième moitié des années 1990), ont suivi la classe à l'école primaire de Karatajka, où le nenets était l'une des matières enseignées. Mais aucun Nenets de Jamb-to ne fréquente plus cette école.

²² Il s'agit d'un projet mis en œuvre en collaboration avec la Norvège et intitulé « École nomade d'été ». Cf. Bjørklund 2000, Žuravleva 2000.

ment la Bible, l'unique et infaillible source de la foi. Les missionnaires exigent que les membres de la communauté lisent la Bible tous les jours d'après un programme donné d'avance. En général, ils doivent lire un chapitre par jour. La plupart des convertis essayent de se plier à cette norme : soit ils lisent eux-mêmes le chapitre tant bien que mal, soit ils le font lire et traduire par leurs enfants. Lire la Bible en russe demande beaucoup d'efforts, car, même pour ceux qui maîtrisent bien le russe oral, le vocabulaire est abondant et le sens des mots est souvent obscur. Si beaucoup de mouvements missionnaires protestants sont favorables à la traduction des textes bibliques et à la prédication dans les langues de leurs ouailles, les baptistes de Vorkuta font exception. Ils préfèrent enseigner le russe aux Nenets et ne jugent pas nécessaire d'apprendre le nenets eux-mêmes. Pour eux, il est inutile de traduire la Bible en nenets²³, dans la mesure où les Nenets seront bien obligés d'apprendre le russe. J'ai interrogé un missionnaire sur la raison pour laquelle il n'envisageait pas de recourir au nenets dans sa prédication. Voici ce qu'il m'a répondu : « Ce n'est pas un hasard si Dieu a rassemblé une masse immense de personnes dans l'ex-Union soviétique. Des millions de gens se sont mis à parler russe. Il est d'un grand secours que la Parole de Dieu puisse parvenir en russe aux Nenets et aux autres petits peuples : nous n'aurions pas pu la leur apporter s'ils n'avaient pas parlé russe. » Pour les missionnaires, il ne s'agit pas là de russification, mais d'un moyen accordé par Dieu pour sauver les âmes des Nenets.

Les Nenets ne lisent que la Bible et les brochures religieuses publiées par les baptistes russes ; ils estiment que tous les autres écrits, de nature non religieuse, n'ont aucun sens, car ils ne conduisent pas le lecteur au salut de son âme. Ils ne comprennent pas, et ils sont même déçus, que je puisse lire d'autres livres. La lecture est pour eux un acte éminemment et exclusivement religieux. Avec la langue russe, elle apparaît comme un instrument de salut, un privilège de la communauté des convertis : ces deux éléments autorisent une meilleure compréhension de la Parole divine, ils permettent de mieux servir le Seigneur et conduisent sûrement à la rédemption. C'est pourquoi les

²³ L'Association Wycliffe de traduction de la Bible a fait une tentative pour lancer la traduction de la Bible en nenets. Cf. <http://www.wycliffe.org/events/urbana/bppp.htm>.

Nenets convertis ont toujours une Bible sur leur traîneau, qui les protège et qu'ils peuvent lire en cas de besoin.

L'écrit commence à l'emporter sur l'oralité. Pour les baptistes de Jamb-to, l'authenticité et l'autorité résident de plus en plus dans ce qui est écrit. Chaque fois qu'il m'est arrivé de demander à des Nenets convertis de me raconter un conte ou une légende, ou de me chanter un chant traditionnel, ils ont refusé, alléguant qu'il s'agissait là de « paroles vides » et que « de toute manière, il s'agi[ssai]t de mensonges, parce que les Nenets se racontent ces histoires entre eux et que l'histoire n'est jamais pareille à ce qu'elle était au début » (TT 2002). Les procédés propres à l'oralité attirent désormais la réprobation, dans la mesure où la parole orale est fluide (Ong 1982, p. 32) : pour les convertis, elle ne peut pas servir de base à un savoir sérieux. C'est le texte de la Bible, sous forme écrite ou oralisée, qui constitue la source de la connaissance véritable, car tout le monde sait qu'il est toujours possible de revenir au texte écrit et d'y puiser la vérité. Le texte écrit apparaît donc infiniment plus précieux que le discours oral. Il est d'ailleurs possible de voir dans ce phénomène l'une des origines de la conversion des Nenets au baptisme. Pour Jack Goody, le fait que les grandes religions reposent sur l'écrit « peut être en soi à l'origine de la conversion, indépendamment du contenu même du Livre, car ces religions n'apparaissent pas seulement « supérieures » dans la mesure où leurs prêtres savent lire, écrire et entendre la Parole de Dieu, mais encore parce qu'elles offrent à toute la communauté la possibilité d'apprendre à lire » (Goody 1986, p. 5).

Un autre argument hostile à la pratique de l'oralité traditionnelle est lié à des considérations morales. D'après les Nenets baptistes, les non-convertis sont souvent en état d'ivresse lorsqu'ils racontent des histoires ou lorsqu'ils chantent, ce qui leur semble inacceptable. Dans la perception — ou dans la rhétorique ? — des baptistes, l'ivresse est devenue un trait associé à la tradition orale. L'exemple qui leur vient tout d'abord à l'esprit est celui du *jabe sjo*, le chant personnel ou « chant d'ivresse ». Ce type de chant exprime des émotions personnelles sous forme de vantardises, de lamentations ou encore de propos érotiques (Niemi 1997) ; le plus souvent, le chanteur est soûl et le public l'est également. Sont également rejetés tous les récits relatant les rapports des hommes avec les êtres surnaturels : les croyants les

considèrent comme des œuvres du diable. Bref, les anciens récits et les chants sont tenus pour porteurs de péché : mieux vaut les oublier.

LA NOUVELLE RELIGION, L'ÂGE ET LE RÔLE DES SEXES

Pourtant, la connaissance du russe et l'aptitude à la lecture donnent à certains baptistes une position privilégiée. Dans la doctrine baptiste comme dans celle des autres dénominations protestantes, le savoir doit être accessible à tous sur un pied d'égalité : aucune connaissance n'est réservée à un groupe de personnes élues ou initiées (Lohmann 2001, p. 94). L'aspiration à l'universel relève de l'essence des religions monothéistes : le christianisme proclame qu'il est destiné à tous les êtres humains. Les croyances chamaniques, en revanche, reposent en partie sur un savoir réservé à des élus : les esprits « choisissent » une personne qu'ils initient aux savoirs religieux et qui, en qualité d'élus, servent de médiateurs entre le commun des mortels et les êtres surnaturels. Certes, les gens ordinaires ont toujours eu la possibilité de dialoguer avec les dieux et de faire pression sur eux par le biais de sacrifices, de rituels de purification et d'autres rites, mais leurs compétences étaient limitées. Avec l'arrivée du baptême, la connaissance est en principe devenue accessible à tous les croyants. L'acquisition du savoir ne dépend que de la capacité et de la volonté de chacun. L'aptitude à la lecture acquiert donc une signification particulière : elle représente en elle-même un facteur limitatif. Bien sûr, même les analphabètes peuvent aspirer au salut par le biais de la prédication et des « discussions sur la parole de Dieu », mais cela ne leur est pas aussi facile qu'à ceux qui savent lire. Les baptistes alphabétisés jouissent dans la communauté d'un prestige bien supérieur aux autres, car ils peuvent enseigner, citer les Écritures, et sont plus proches du salut.

Mais les compétences en matière de lecture ne suffisent pas à garantir la conversion. Les autres éleveurs de rennes nenets (ceux qui s'étaient intégrés à la société soviétique) et leurs collègues komis, qui ont généralement fréquenté l'école, sont nettement moins réceptifs à l'évangélisation. Les missionnaires relèvent toute une série de différences entre les éleveurs de rennes à titre privé et les kolkhoziens : certes ces derniers savent lire et écrire, connaissent bien le russe et n'ont pas besoin d'interprète. Mais, d'après les missionnaires, ils

commettent plus de péchés que les éleveurs privés, parce qu'ils se moquent de la parole de Dieu. La raison de cette hostilité des éleveurs kolkhoziens à la parole divine réside dans leur contact prolongé avec l'athéisme soviétique à l'école, à l'armée et dans l'ensemble de la société.

Chez les Nenets de Jamb-to, les hiérarchies fondées sur l'âge et sur le sexe dans le domaine du sacré ont connu des évolutions fondamentales. L'autorité est passée du groupe des hommes âgés à celui des plus jeunes, qui sont les convertis les plus actifs et ceux qui lisent le plus couramment. Dans cette période de mutations rapides, la transmission de la nouvelle tradition se fait des jeunes vers les anciens plutôt qu'en sens inverse. Ce sont les jeunes baptistes alphabétisés qui citent les Écritures, qui les analysent et les discutent, et ce sont eux qui les expliquent aux convertis âgés analphabètes : bref, ce sont eux qui introduisent dans le groupe la nouvelle culture, reprenant le rôle de maîtres à penser que jouaient les anciens. Et ce d'autant plus qu'il n'y a pas beaucoup d'hommes âgés parmi les convertis.

Le rôle des femmes nenets dans la communauté baptiste évolue selon deux tendances. Tout d'abord, la conversion a associé les femmes aux hommes au sein de la même sphère religieuse. Auparavant, en règle générale, les femmes n'assistaient pas aux principales cérémonies, elles n'avaient pas le droit de se rendre sur les lieux sacrés et elles subissaient un nombre important d'interdits liés à leur « impureté » symbolique à certaines périodes de leur vie (Ljarskaja 1998, p. 274 ; cf. aussi Niglas 1997). Traditionnellement, elles avaient leurs propres rituels, en rapport avec la famille, l'accouchement, les enfants et le domicile. C'étaient elles qui veillaient sur le foyer et qui sacrifiaient à l'esprit du feu (*tu' hada*), elles prenaient soin aussi des esprits domestiques, les *mjad' puhucja*. En revanche, les femmes converties prennent part au culte avec les hommes. Comme eux, elles prient à haute voix, même si c'est souvent à voix plus basse, avec plus de timidité. Hommes et femmes partagent désormais la même expérience religieuse. Voici comment un converti m'a commenté la position des femmes dans la société nenets traditionnelle :

Q. : Qu'est-ce que tu en penses, est-ce que c'était dur pour les femmes, avant, chez les non-croyants, est-ce que c'est toujours dur ou bien est-ce que ça va ?

R. : Pour moi, ça n'allait sûrement pas, non, ça n'allait pas.

Q. : Qu'est-ce qui n'allait pas ?

R. : Ce qui n'allait pas, c'est que la mère de famille devait tout faire, et puis en plus, elle n'avait pas le droit de passer par-dessus les cordes, par-dessus les aiguillons, elle devait obéir aux ordres...

Q. : Et pourquoi ?

R. : C'est parce que la femme était considérée comme impure.

Q. : À cause des règles ?

R. : Je ne sais pas pourquoi, il faut croire que les hommes se croyaient plus importants que les femmes, comme s'ils étaient plus sacrés. C'est que des bêtises, mais c'est difficile à expliquer pourquoi, parce qu'ils ont beau se croire supérieurs, ils couchent quand même avec. C'est ça qui est curieux.

Q. : Et dans la toundra, les gens continuent à penser que les femmes...

R. : Sont moins pures que les hommes ? Je ne sais pas si les gens le pensent encore aujourd'hui ou non. Dans la famille, il faut que les époux se soutiennent mutuellement, qu'ils s'aident, qu'ils se rassurent, c'est comme ça que ça doit se passer. Et pas seulement dans la toundra, mais partout, il faut que la charge ne repose pas seulement sur la femme, il faut que l'homme l'aide aussi.

Q. : Mais pourquoi les femmes, pourquoi est-ce qu'elles sont impures ?

R. : Je ne sais pas vraiment pourquoi elles étaient considérées comme impures. C'est très difficile à dire, c'est des histoires religieuses, la Bible n'est jamais très loin. Ça vient toujours de quelque part. Mais peut-être que ça se présente à l'envers. Regarde l'histoire de l'humanité. Qui est-ce qui a péché en premier ? C'est Adam ou Ève ? Et voilà, c'est Ève qui est *sja"mej* [sale]. Enfin, elle est devenue *sja"mej*.

Les baptistes sentent donc la nécessité de rejeter l'idée de l'impureté de la femme. Mais d'autre part, la Bible leur enseigne que les femmes sont soumises aux hommes, qu'elles doivent leur obéir et les prendre pour exemple (cf. Tim. 2 : 11-12). Bien que le Nouveau Testament (Cor. 14 : 34-35) ordonne aux femmes de se taire à l'église, les baptistes leur donnent la parole. Elles ne jouent jamais un rôle actif pendant le culte : les prédicateurs et les exégètes sont toujours des hommes. Cette position va de soi pour les femmes nenets, car ce sont les hommes qui jouent le rôle actif dans la sphère sociale. Vues de l'extérieur, les femmes n'ont d'autre rôle que de recevoir passivement le message religieux. Du reste, la conversion est toujours une affaire

de couple, car les croyants se doivent d'éviter de vivre avec des non-croyants.

DE LA DAMNATION AU SALUT

Le premier des Nenets de Jamb-to à s'être converti au baptême est Ilja, vingt-huit ans. Voici le récit de sa conversion : un jour, alors qu'il attendait le bus à un arrêt et qu'il était soûl, une femme s'approcha de lui. Soudain, elle commença à se métamorphoser en démon et il se trouva soudain entouré d'êtres noirs à cornes et à queues. Il voulut s'enfuir en sautant dans une congère, mais en vain : les créatures noires l'attaquèrent. Puis elles s'emparèrent de lui et le jetèrent dans une voiture, où la peur lui fit perdre connaissance. Quand il se réveilla, il était à l'hôpital. D'après les missionnaires, il se dit alors : « Le diable veut me damner » (Gončarov 2002). Après avoir passé quelque temps à l'hôpital, il se rendit un jour à l'église baptiste de Vorkuta, à l'invitation d'un membre de la communauté. Six mois plus tard, il se faisait baptiser. Pour les missionnaires, le message était clair : « Dieu entend utiliser Ilja et l'église de Vorkuta pour porter la Parole rédemptrice jusqu'à ce petit peuple » (Gončarov 2002). L'exemple d'Ilja fut suivi quelques années plus tard par un de ses frères aînés et plus tard encore par d'autres jeunes gens de Jamb-to, âgés de vingt à trente ans, qui se firent baptiser en compagnie de leurs femmes.

Après avoir entendu un certain nombre de courts récits de conversion des baptistes de Jamb-to, j'ai été frappé par leur similitude. Ils sont caractérisés par une structure tripartite : la crise, la décision, l'allégresse. Tous s'articulent autour d'une crise, liée dans la plupart des cas à la consommation d'alcool, à des problèmes de santé ou à un accident. La crise débouche sur le repentir et la décision de se convertir, qui apporte à son tour le soulagement.

La vie antérieure apparaît comme une succession de péchés, comme une existence au service du diable. Voilà comment la décrit le missionnaire Gončarov : « ... lequel, avec sa femme, s'est détourné des idoles pour venir à Dieu... Dans les deux tentes la vie a changé, la prière leur a permis de renoncer à leurs péchés, ils ont cessé de boire du sang, etc. » La destruction des idoles par le feu a une grande

importance symbolique. « Cet été, Aleksandr a brûlé ses idoles, mais en fait pas toutes. Sa femme nous a demandé que faire des idoles restantes. Nous lui avons répondu. Nous les avons photographiées et nous les avons jetées au feu. Ustja aussi, on lui a offert une idole et lui aussi s'est empressé de s'en défaire, il nous l'a apportée et l'a jetée au feu » (Gončarov 1998). Ailleurs, le missionnaire relate comment un instituteur empêcha les Nenets de brûler les idoles qu'il leur avait recommandé de détruire, et finit par en récupérer les habits pour les mettre au musée. Outre la destruction des idoles, un autre acte rituel destiné à symboliser la rupture avec la vie antérieure est le renoncement aux jeux de cartes. Les cartes sont toujours considérées comme quelque chose de très dangereux, car elles peuvent susciter la colère du Seigneur. Ainsi, un jour qu'il y avait une terrible tempête avec du tonnerre et des éclairs, une famille de Nenets s'est dépêchée de jeter les cartes hors de la tente pour que la foudre, autrement dit la colère de Dieu, épargne ses membres.

Les convertis considèrent couramment la vie antérieure à la conversion comme une vie de péché (Heirich 1977, p. 658 ; Snow & Machalek 1984, p. 18). Les Nenets convertis ont une tendance systématique à comparer la « vie ancienne » et la « vie nouvelle ». Ils soulignent qu'avant, ils buvaient, se bagarraient, trompaient autrui, juraient, jouaient aux cartes, fumaient — toutes pratiques aujourd'hui disparues. Ils présentent aussi l'exemple d'autres Nenets, souvent des Nenets de l'Oural, qui continuent à mourir d'alcoolisme et parmi lesquels il y a souvent des meurtres. Ceux-là représentent les modèles du péché. Vue rétrospectivement, la vie antérieure des Nenets de Jamb-to est elle aussi une vie de péché. Les Nenets n'ignorent pas la notion de péché (*hivy*), mais l'équivalence est fort approximative. Ils doivent maintenant apprendre que le fait d'avoir considéré certains phénomènes comme des péchés (l'impureté des femmes par exemple) était en soi-même un péché. Ces vies pécheresses débouchent parfois sur des crises, dont certains réussissent à sortir grâce à la nouvelle Révélation. Pour les convertis, c'est la conversion qui fait le croyant, ce qui veut dire qu'avant, il était non-croyant, prisonnier de Satan, condamné à l'enfer.

Dans les récits des convertis, la décision de se convertir naît d'un « acte de Dieu », qui se matérialise dans un signe d'en haut, que l'on reconnaît. Un jeune Nenets m'a raconté comment il a reçu un tel

« signe de Dieu » : il avait acheté au village un plein sac de bouteilles de vodka. Le sac tomba par terre et les bouteilles se cassèrent, leur contenu se répandit sur le sol. Il interpréta cet épisode comme une mise en garde directe de Dieu. Les jeunes baptistes sont unanimes pour dire que s'ils ne s'étaient pas convertis, ils auraient continué leurs beuveries et ils en seraient morts. La crise est présentée comme une situation de choix moral.

La consommation d'alcool joue un rôle crucial dans la conversion. Selon Gončarov, « Semjon avait déjà entendu la Parole plusieurs fois, mais aujourd'hui, c'est comme s'il l'écoutait pour la première fois. Il est resté pensif. Sandra était attirée par Dieu depuis longtemps. Mais sans leur mari, les femmes ici ne font rien. Elles attendent la décision de l'homme. Or Semjon aime boire. Mais Jésus peut ouvrir son cœur et le rendre réceptif » (2002). Les convertis présentent le renoncement à la vodka comme la grande victoire de leur vie. Un jeune Nenets m'a raconté comment à deux reprises Dieu l'a protégé de la vodka. Un jour, il avait rencontré des amis komis au village et ceux-ci ont voulu le faire boire. Mais par deux fois, ils oublièrent de le servir — il y vit une intervention directe de Dieu. L'alcool est devenu le symbole du mal, de la faiblesse, du vice. En même temps, pour ceux qui n'entendent pas se convertir, il offre une tactique pour rester en retrait : ils peuvent toujours prétendre qu'ils sont incapables de se passer de vodka — leur faiblesse leur sert de prétexte pour dissimuler leur refus de se convertir.

Les crises ne sont pas toujours provoquées par l'alcool : parfois elles trouvent leur origine dans des infractions aux normes morales. Ainsi, un homme avait abattu un renne appartenant à un autre éleveur ; le lendemain, l'un de ses rennes de trait mourut. Cela lui parut suspect ; il finit par trouver l'explication de cet étrange événement dans l'enseignement des missionnaires et des autres baptistes, auquel il avait assisté. Les Nenets associent la conversion à des événements qu'ils tiennent pour surnaturels, et qui peuvent être de nature très diverse : par exemple, lorsque l'on s'est perdu dans la forêt, lorsqu'on est pris dans une tempête de neige, lorsque des rennes se sont égarés, lorsque l'on a trop bu. Ce type de récit existait déjà chez les Nenets avant la conversion, mais bien sûr les signes surnaturels étaient interprétés différemment. Auparavant, dans ce type de situation il fallait sacrifier aux dieux et aux esprits ; désormais, les Nenets doivent

décider s'il s'agit d'une intervention de Dieu ou du diable. *A posteriori*, c'est un élément de ce type qui devient le noyau du récit de conversion : on choisit une situation de crise qui requiert une interprétation surnaturelle. Mais on écarte les interprétations traditionnelles, « païennes », et on s'attache à identifier des signes envoyés par Dieu. D'où la décision de commencer à « vivre en Dieu ».

C'est pendant ou après le baptême que le converti ressent une allégresse particulière, liée à la descente du Saint-Esprit sur sa personne. Voici comment un Nenets d'âge moyen s'exprime dans la prière dite le jour de son baptême : « Seigneur, aujourd'hui je te prie de faire descendre le Saint-Esprit dans mon cœur, afin que mon cœur vive et qu'il parvienne jusqu'à Dieu. » Il décrit ainsi l'allégresse du converti : « On se sent bien, on a le cœur léger » (TT 2002). Cette structure tripartite des récits de conversion (doute, décision, libération et allégresse) ressemble en fait fondamentalement à celle des contes héroïques telle que Vladimir Propp la présente (Titon 1988, p. 385).

LE RÉCIT DE CONVERSION COMME APPRENTISSAGE DU « BON » DISCOURS

Comme la plupart des confessions protestantes, le baptême²⁴ est fondé sur la notion de rédemption individuelle, qui se réalise dans le rapport de chacun à Dieu et à son fils unique Jésus-Christ. C'est grâce au Saint-Esprit que s'effectue la renaissance religieuse. « Le jour où nous avons commencé à croire, où nous nous sommes rapprochés de notre Seigneur, Dieu a mis en nous le Temple de l'Esprit, son Saint-Esprit, et c'est lui qui opère en nous tous les changements » (sermon dans la toundra lors d'un rassemblement de prière, 2002). Cet individualisme s'oppose à la pratique des religions doctrinales (orthodoxie russe, catholicisme), où l'Église et le prêtre représentent un échelon intermédiaire entre les croyants et Dieu. Pour les baptistes, seul sera sauvé celui qui mènera à bien sa renaissance intérieure en contact direct avec la force divine. C'est pourquoi les baptistes ne baptisent que les adultes qui ont suffisamment témoigné de ce qu'ils ont expéri-

²⁴ Il existe bien des formes différentes de baptême. Je rends compte ici des positions communes à la majorité d'entre elles.

menté une renaissance dans le Saint-Esprit. Mais, dans la mesure où c'est sur le témoignage des convertis et sur leur prière que l'on se fonde pour décider de leur accorder ou non le baptême, cette attention particulière accordée à l'oralité implique non seulement que le récit soit cohérent, mais surtout qu'il soit socialement partagé au sein de la communauté religieuse. Le baptême est d'abord une religion individuelle, mais il acquiert ainsi un caractère collectif : chaque croyant a sa conception de la conversion, qu'il transmet aux autres baptistes. Même si l'essentiel est le rapport individuel à la foi, pour les baptistes il est important de proclamer ses sentiments et ses pensées les plus intimes. Comment cela se passe-t-il ? Quelles sont les spécificités nenets en cette matière ? Je m'intéresserai essentiellement au processus d'interprétation de l'expérience individuelle dans un cadre intellectuel collectif.

Pendant la conversion, le sujet n'est pas passif, comme l'a voulu longtemps la théologie chrétienne à partir du modèle de Saül, d'après lequel Dieu octroie et l'homme reçoit mécaniquement (Richardson 1985, p. 164). Le converti est partie prenante de sa propre conversion dans la mesure où, dans l'évolution spirituelle qu'il traverse, il a besoin d'un rapport interactif avec Dieu et avec ses coreligionnaires. Les récits de conversion illustrent bien ce caractère actif, comme on le voit dans le traitement de la « reconstruction biographique » par les sociologues David A. Snow et Richard Machalek. Au cours du processus de conversion, le récit autobiographique subit des mutations : certains aspects se trouvent mis en relief, d'autres sont reformulés et de nouveaux liens apparaissent entre les événements. « Bref, la biographie est reconstruite en accord avec le lexique de l'univers discursif nouveau ou dominant, et avec la grammaire et les motifs afférents » (Snow & Machalek 1984, p. 173). Ceci est vrai de tout récit autobiographique, mais cette dimension est particulièrement nette et frappante dans le cas de la conversion, qui conduit à l'adoption d'un nouveau système de références. J'insiste sur le fait que la reconstruction et la réinterprétation ne concernent pas exclusivement les récits autobiographiques, mais s'étendent à la réévaluation de l'ensemble de l'expérience, de la vision du monde et des comportements antérieurs, et son insertion par les convertis dans un nouvel « univers discursif ».

Au cours de la conversion, qui est un processus de longue haleine, on voit se dérouler un apprentissage du récit, qui s'accompagne d'une homogénéisation progressive des expériences et des interprétations individuelles avec celles des maîtres à penser du groupe et celles des missionnaires (Rambo 1993, p. 119 ; Snow & Machalek 1984, p. 175). Être croyant implique d'assumer un rôle accepté par l'ensemble de la communauté. Les baptistes exercent un contrôle mutuel sur les professions de foi et les récits d'expériences individuelles, par le biais de leurs commentaires sur le « bon » comportement et la « bonne » interprétation. C'est ainsi que les récits de conversion en viennent à constituer une tradition orale *sui generis*. Tuija Hovi a noté à juste titre que « l'individu doit transformer son expérience en une narration ordonnée, en un récit qui présente suffisamment de similitudes avec les récits de conversion des autres membres du groupe » (Hovi 2000, p. 376). Mais cela ne veut pas dire que le récit individualisé disparaît : il ne fait que s'inscrire dans des cadres donnés. Il en est du contenu comme de la forme : même dans le cadre d'un univers mental entièrement bouleversé, l'ancien contenu discursif persiste. Les récits des Nenets sont un bel exemple de la manière dont la tradition « païenne » antérieure est intégrée à un nouveau discours, tout en étant qualifiée la plupart du temps de démoniaque.

L'expérience collective est façonnée aussi bien par les missionnaires que par les croyants eux-mêmes. D'une part, les missionnaires parlent de la conversion comme d'une véritable renaissance. Ils l'illustrent à l'aide de la Bible et de récits exemplaires de la vie des convertis. D'autre part, les Nenets partagent leurs expériences individuelles et les interprètent en commun à l'aide du texte biblique et des paroles entendues dans la bouche des missionnaires et des autres baptistes. Cette expérience se répète à chaque service religieux. De plus, avant de recevoir le baptême, les néophytes doivent convaincre leurs pasteurs et leurs coreligionnaires qu'ils ont réellement connu une seconde naissance et qu'ils sont effectivement devenus chrétiens : avant la cérémonie en effet, les croyants tiennent une assemblée fermée au public, devant laquelle le candidat au baptême est interrogé. La profession de foi publique, le récit public des expériences religieuses suscitent le sentiment d'être élu et sauvé.

Stromberg souligne que tous les récits de conversion témoignent d'une mutation individuelle due au nouveau système de symboles,

autrement dit à la nouvelle idéologie (Stromberg 1993, p. 42). Souvent il s'agit d'une réévaluation et d'une recontextualisation *a posteriori* d'interprétations antérieures à la conversion. La plupart du temps, les récits de conversion relatent un changement net et instantané dans la vie du converti. Stromberg souligne cependant que ce changement doit être constamment remémoré, et c'est justement ce qui se produit lorsque l'on parle de la conversion ; cela aide aussi à se comporter en conséquence — autrement dit, le langage idéologique sert de support aux actes (*ibid.*). « Le récit de conversion est en soi l'élément central de la conversion » (*ibid.*, p. 3) : l'acte de narration est indispensable pour confirmer et faire progresser le processus qui consiste à devenir croyant et à le demeurer. Nous sommes ici confrontés à un paradoxe typique du rapport entre acte et rhétorique : dans les récits des croyants, nous avons un tournant brusque, radical et irréversible. En même temps, ce tournant déclenche un processus graduel — celui de l'apprentissage du « bon » discours et du « bon » comportement. Mais bien que ce dernier processus soit tenu pour indispensable, la renaissance religieuse n'en est pas moins un moment de rupture par rapport auquel le processus d'apprentissage demeure second au niveau rhétorique.

LA RHÉTORIQUE À L'ORIGINE D'UNE NOUVELLE IDENTITÉ

Le récit de conversion reflète à sa manière une « crise identitaire » (Titon 1988, p. 197) ; en même temps, il participe de la création d'une nouvelle identité. La profession de foi et la narration de la conversion expriment le besoin de prouver l'appartenance à un groupe cimenté par la « bonne » vision du monde. La construction identitaire a lieu à deux niveaux : tout d'abord à l'intérieur de la communauté de Jamb-to, ensuite dans les rapports avec les autres croyants non nenets.

À l'intérieur de la communauté baptiste de Jamb-to, on peut noter la mise en place d'une identité collective en opposition avec les Nenets « non-croyants ». L'identité religieuse l'emporte même souvent sur les rapports de parenté. En pratique, cela s'exprime par le choix du domicile et par les stratégies matrimoniales : les croyants forment des unités de migration communes et cherchent à se marier uniquement entre baptistes. Les baptistes se nomment entre eux

« frères » et « sœurs ». Le terme nenets pour frère, *nja*, était utilisé jadis pour désigner tous les membres masculins d'un même clan. Cette ambiguïté suscite des confusions : quand il est question de « frères », s'agit-il de frères de sang, de membres d'un même clan ou bien d'autres baptistes ? Pour faire son salut, la communauté des croyants doit être solidaire. Pendant un rassemblement dans la toundra, le pasteur s'exprime ainsi : « Prions notre Seigneur afin que nous soyons toujours unis en Jésus-Christ, afin que nous soyons toujours unis entre nous, afin que rien ne trouble notre paix et notre unité entre nous et dans le Seigneur » (TT 2002).

Dans le dialogue entre convertis, c'est la manifestation publique de la foi qui donne le ton, avec la participation aux assemblées de prière, la prière à haute voix, les conversations, les lectures bibliques. Toutes ces actions permettent de développer la dévotion de chacun et de juger de celle d'autrui. Les baptistes ne se bornent pas à témoigner de leur expérience et de leur vécu en tant que croyants, ils prient aussi à haute voix, ce qui leur permet de faire savoir à leurs « frères » et à leurs « sœurs » comment leur foi s'exprime au niveau individuel, et ce que chacun attend de Dieu. Souvent même, pendant les moments de loisir, il arrive que les baptistes échangent leurs expériences. De plus, les missionnaires ne se privent pas de commenter le vécu des autres croyants. C'est ainsi que chaque converti se sent lié à un groupe plus large, à une communauté de discours homogène, avec des témoignages, des récits, des prières en commun, lesquels, à leur tour, sont confirmés par des actes rituels communs tels que la communion, le baptême, la genuflexion et le baiser.

Le travail des missionnaires permet également l'émergence parmi les Nenets d'une nouvelle identité plus large, transnationale. L'élargissement de l'identité locale apparaît dans les prières : les Nenets ne prient pas seulement dans leur intérêt individuel, mais aussi pour le bien et pour le salut d'autrui, avant tout pour les baptistes qui habitent en ville, puis pour tous les êtres humains qui vivent « ailleurs » (cf. Coleman 2002, p. 97). La connaissance de la vérité, son partage oral et un « bon » comportement suscitent le sentiment de former une communauté d'élus destinés au salut, qui ne se borne pas aux éleveurs de rennes convertis, mais qui s'étend à toute la Russie, voire au-delà. C'est ainsi que les communautés baptistes ont pour coutume de s'envoyer des salutations et de se remercier mutuellement pour les salu-

tations reçues, car tous les baptistes sont frères et sœurs indépendamment de leur ethnologie, de leur langue ou de leur race.

Pour les baptistes, le prêtre n'est pas seul à avoir le droit de prêcher : tous partagent ce droit. Au cours du culte, les Nenets sont appelés à lire et à interpréter des passages de la Bible qu'ils ont eux-mêmes choisis. Certes, seuls quatre à cinq hommes — qui savent lire et qui ont plus de facilité que les autres à s'exprimer — se livrent à cet exercice. Cette approche égalitaire, qui incite les simples membres de la communauté à faire preuve d'initiative et de dynamisme, permet de renforcer l'unité et la cohérence du groupe.

LA PRIÈRE

La langue est le principal outil qui permet de construire et de renforcer le sentiment d'appartenance à la communauté religieuse. Celle-ci est constituée de ceux qui participent aux prières et qui les disent ; les autres ne partagent pas l'identité religieuse des baptistes. C'est pourquoi, pour les convertis, la langue a un poids qu'elle n'avait jamais eu auparavant : elle est le principal outil de communication avec Dieu. Le langage religieux ne sert pas, à proprement parler, à transmettre des informations, à relater ou à décrire, il est expérience en acte (Titon 1988, p. 195).

Chez les baptistes, tous les croyants prennent part aux services religieux en priant ou en chantant à haute voix ou en tout cas de manière audible. En principe, toutes les formes d'expression sont spontanées, y compris les prières et à l'exception des chants. Mais en réalité les prières ne sont que des combinaisons libres de formules toutes faites. Ces formules ont été apprises, assimilées, et représentent une tradition orale particulière qui comporte des éléments fixes tels que le ton de la voix, les mimiques, le rythme. Les textes eux-mêmes sont très homogènes et caractérisés par une aspiration à la correction formelle.

La prière à haute voix est aussi, de manière générale, le premier signe de conversion. C'est ce que pense le missionnaire Gončarov : « Un jour, Klava a prié à haute voix : une nouvelle âme avait été gagnée » (1998). Au début de la conversion, il est fréquent d'entendre des prières de repentir.

Tout cela exige un processus d'apprentissage et de socialisation. Au moment de la prière, Timofej, un homme âgé, reconnaît qu'il ne sait pas prier ; il demande à Dieu de lui apprendre à le faire. Tous prient pour que Dieu lui apprenne à prier. C'est un acte qui doit être accompli dans les normes si l'on veut atteindre le salut. Prier correctement et témoigner correctement de sa foi créent une tradition orale qui part de l'interprétation du texte sacré. Il s'agit d'un langage rituel, qui change dans le temps et dans l'espace. Il contient des formules et des citations de la Bible (cf. Ong 1982, p. 64) ; plus l'on a participé à la pratique orale partagée par la communauté, plus ces formules et ces citations sont nombreuses. Le fait que les néophytes citent peu la Bible est tenu pour une preuve d'inexpérience, et cela limite clairement leur rôle au sein du groupe. La culture traditionnelle nenets ne connaît pas l'éloquence : ordinairement, le rapport avec le surnaturel y est nettement moins verbalisé que chez les baptistes. Ainsi, avant la conversion, les offrandes et les rites de purification s'accompagnaient de prières très brèves. L'art de la communication verbale avec les êtres surnaturels était traditionnellement propre aux chamanes. Lorsque les cérémonies rituelles s'effectuaient en l'absence de chamanes — ce qui s'est généralisé dans les dernières décennies — elles n'incluaient que des prières très laconiques.

Le rapport entre langue maternelle et langue étrangère dans le cadre des cérémonies religieuses pose un problème particulier. Certains Nenets prient en nenets, mais les croyants les plus actifs le font en russe. Pour eux, il vaut mieux s'exprimer en russe, car cette langue possède un lexique fixé pour exprimer les notions de « salut », de « sacré », de « bénédiction », de « Saint-Esprit », etc. Ces mots n'ont pas en russe les connotations sémantiques annexes de leurs équivalents nenets. Par exemple le mot nenets *njaruj*, utilisé par les baptistes pour désigner la notion de « sacré », signifie à l'origine « pur », ou encore « purifié » (au cours d'un rituel), et le dérivé *njarumdas* désigne la purification rituelle réalisée soit à l'aide d'une fumée produite par la combustion de graisse de renne ou des poils d'une bête à fourrure, soit en faisant passer des objets sous l'anse d'un seau en métal (Tereščenko 1965, p. 358). Ces significations originelles contaminent la perception de l'idéologie chrétienne. Un jour, j'ai été témoin d'une situation où un missionnaire a demandé en russe à une

femme nenets convertie si elle était bien « sanctifiée »²⁵, terme couramment utilisé en référence à ceux qui sont « nés deux fois ». L'interprète a utilisé en nenets le terme *njaruj*. La jeune femme, mère d'un petit enfant, n'a pas osé répondre à cette question : en effet, dans la mentalité traditionnelle, tant qu'elles sont fertiles, les femmes nenets ne sont pas considérées comme « pures ». Nous avons là un exemple de choc entre deux systèmes de référence fort différents, qui cherchent à s'adapter l'un à l'autre. D'une part les interprètes essaient de faire comprendre la nouvelle doctrine religieuse aux Nenets non russophones à l'aide de notions disponibles en nenets, ce qui conduit fatalement à des confusions. D'autre part, les pasteurs tentent de simplifier les choses et procèdent par périphrases, afin que les Nenets comprennent « correctement » la doctrine, puisque même ceux qui parlent couramment russe ne maîtrisent pas pour autant le langage religieux.

De plus, les différences de contexte compliquent encore la compréhension du nouveau message par les Nenets. Ainsi Jésus utilise des métaphores agricoles — avec des verbes comme « semer », « récolter ». Or ce sont là des actions inconnues des Nenets. En revanche, les exemples empruntés à l'élevage sont plus clairs. Les Nenets sont fiers de ce que la naissance de Jésus ait été annoncée d'abord aux bergers, ce qui rehausse pour eux la dignité de la profession d'éleveur de rennes.

Les Nenets s'expriment en général très différemment des Russes. Si nous comparons la manière de s'exprimer des baptistes russo-phones de Vorkuta et des croyants nenets, la différence saute aux yeux : les premiers s'expriment de manière beaucoup plus circonstanciée que les seconds. En effet, chez les Nenets la communication passe peu par la parole et beaucoup par le comportement, les gestes et les mimiques, tandis que pour les Russes la parole est le principal outil de communication. Les Nenets sont laconiques et commentent fort peu leurs sentiments et leurs émotions, comme le confirme une étude menée par un groupe de psychologues (Draguns, Krylova *et al.* 2000, p. 134). On peut donc comprendre pourquoi ils se sentent peu à l'aise en public et rencontrent des difficultés à mettre leurs prières en paroles. Le laconisme des Nenets se ressent encore dans les récits de

²⁵ En russe : святая.

conversion, qui ont tendance à tous se ressembler. Il faut dire aussi que les Nenets ont nettement moins l'occasion d'écouter les prières des autres croyants que leurs « frères » et « sœurs » de la ville, car ils se rassemblent moins souvent et sont moins nombreux dans la toundra. C'est pourquoi « l'apprentissage » de la prière leur demande plus de temps.

Ce sont les missionnaires qui enseignent aux communautés religieuses tout juste formées à s'exprimer, à se comporter, à parler avec Dieu. Il ne s'agit pas d'un enseignement formel : chacun procède par imitation, suivant son inspiration. Nous sommes ici confrontés au paradoxe de l'idéologie et du contenu, dans la mesure où les baptistes évitent les rituels et prétendent que leur pratique religieuse en est dépourvue. Le folkloriste Jeff Titon voit à juste titre dans le culte baptiste, avec ses prières, ses chants et son sermon, une « représentation ». D'après lui, cette représentation est caractérisée par quatre propriétés : elle est intentionnelle, elle obéit à des règles, elle fait l'objet d'interprétations, elle est bornée dans le temps (Titon 1988, pp. 8-9). Elle est d'abord intentionnelle dans la mesure où elle vise à influencer autrui, y compris les non-convertis ; j'ajouterais que le but n'est pas de susciter des émotions, mais — et c'est une dimension centrale pour les croyants — de veiller à l'efficacité de la communication avec Dieu. Pour Titon, la deuxième caractéristique est que la « performance » est régie par des règles bien précises, c'est-à-dire que le déroulement des événements est soumis à certains principes. Les services religieux ont un but et une structure, dans laquelle différentes activités, telles que le sermon, les chants, les lectures bibliques, la transmission de salutations et la prière, occupent une place précise. Même les mouvements corporels sont codifiés : il y a les moments où l'on s'agenouille et ceux où l'on s'embrasse. Ces règles se transmettent par imitation : « Les chrétiens tout juste baptisés doivent être instruits, il faut apprendre à les connaître comme des nouveau-nés » (Titon 1988, p. 9). Troisièmement, le déroulement du service religieux est caractérisé par un processus permanent d'interprétation et d'évaluation de la « représentation » et par le partage des connaissances (cf. ci-dessus). Enfin, les croyants lui ont assigné des bornes, le traitant comme un événement à part entière, marqué par un début et une fin.

LE DIALOGUE ENTRE LES CROYANTS ET L'ANTHROPOLOGUE

La position de l'anthropologue qui étudie la conversion est particulière à deux égards. Tout d'abord, parler du passé suscite des réactions ambivalentes chez les néophytes. Ce thème est objet de réprobation de la part des missionnaires ; la plupart des Nenets l'évitent, car il faut être capable de « bien » interpréter le passé, et il est facile de se tromper et de tomber dans les pièges des forces du mal. C'est pourquoi de nombreux convertis disent qu'ils ont « oublié » le passé ou qu'ils ne désirent pas en parler. Lorsqu'ils l'abordent, c'est souvent pour témoigner de la manière dont ils ont été « sauvés ». Même hors des services religieux, certains parlent avec plaisir de leur vie antérieure dans le péché, qui s'est avérée nécessaire pour découvrir « la vérité ».

Par ailleurs, les informateurs s'efforcent de sauver l'âme de l'anthropologue, car tout croyant est tenu de faire œuvre de prosélytisme. Cette obligation provient du Nouveau Testament, qui affirme l'exigence de proclamer sa foi (par ex. Matthieu 28 :19-20). Cela facilite les entretiens, car les gens parlent volontiers de leur religion, mais cela souligne aussi le fait que l'entretien se façonne dans le dialogue entre le chercheur et l'objet de sa recherche, comme c'est le cas pour tout travail de terrain ethnographique (Vasenkari 1999, p. 52). Tuija Hovi a étudié comment utiliser les entretiens dans la recherche en matière de conversion ; selon elle, les récits de conversion constituent des « textualisations situationnelles » entre l'intervieweur et l'interviewé (Hovi 2000, p. 376).

Susan Harding montre bien comment l'intervieweur peut devenir objet d'activité prosélytique de la part de l'interviewé. Parmi les baptistes, « parler de l'Évangile est un acte public, tourné vers les personnes extérieures, vers les non-croyants. Comme dans le cas de la sorcellerie, il n'y a pas de position neutre, de statut de « participant observateur » pour l'ethnographe en quête d'observation. Soit on est damné, soit on est sauvé » (Harding 1987, p. 171). Mon cas en témoigne : les missionnaires m'ont dit à plusieurs reprises que ce n'était pas par hasard que je passais du temps avec eux, et ils m'ont expliqué la nécessité de renaître. « Vois-tu, je pense que notre rencontre n'est pas le fruit du hasard. Tu es venu ici pour faire de la recherche scientifique, mais Dieu, pour sa part, veut sans doute approfondir Son lien avec toi », m'a dit un missionnaire au cours d'un entretien. C'est pour-

quoi les informations qui me parviennent sont au moins partiellement liées à une situation donnée et à la nature de mes interlocuteurs : il ne s'agit guère de positions « pures » et invariables de la part de mes informateurs, que j'aurais par la suite interprétées.

C'est ainsi que mes travaux de terrain chez les Nenets de Jamb-to m'ont d'abord donné l'occasion de constater l'importance constitutive de la langue dans le nouveau système de référence adopté par les Nenets avec le christianisme. La langue est un élément actif dans la pratique quotidienne des Nenets convertis : elle joue ce rôle non seulement à l'intérieur de la communauté, mais également dans leur attitude envers l'extérieur, par exemple dans leur perception et dans leur approche de leurs rapports avec l'anthropologue. Celui-ci n'est pas le destinataire d'une information neutre, mais d'une tentative pour le transformer.

BIBLIOGRAPHIE

- Anthropology of Religious Conversion (The)* (à paraître 2003), eds. Andrew Buckser, Stephen D. Glazier, Lanham : Rowman & Littlefield.
- BALZER Marjorie Mandelstam, 1999, *The Tenacity of Ethnicity: a Siberian Saga in Global Perspective*, Princeton, N. J. : Princeton University Press.
- BARKALAJA Anzori, 2002, *Sketches Towards a Theory of Shamanism: Associating the Belief System of the Pim River Khanties with the Western World View*, Dissertationes folkloristicae Universitatis Tartuensis, 1, Tartu : Tartu University Press.
- BEERMANN R., 1968, « The Baptists and Soviet Society », *Soviet Studies*, vol. 20, issue 1, pp. 67-80.
- BJØRKLUND 2000 = БЬЁРКЛУНД Ивар : « Кочевая школа в тундре », *Ненецкий край. Сквозь вьюги лет. Очерки. Статьи. Документы*, Ред.-сост. В. Ф. Толкачёв, Архангельск: Поморский государственный университет, стр. 485-491.
- COLEMAN Heather J., 2002, « Becoming a Russian Baptist: Conversion Narratives and Social Experience », *The Russian Review*, vol. 61, pp. 94-112.
- Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, 1993, ed. Robert W. Hefner, Berkeley: University of California Press.

- DRAGUNS Juris G., KRYLOVA Anna V., ORYOL Valery E., RUKA-VISHNIKOV Alexey A., MARTIN Thomas A., 2000, « Personality Characteristics of the Nentsy in the Russian Arctic », *American Behavioral Scientist*, vol. 44, issue 1, pp. 126-140.
- FILATOV Sergei, 2000, « Protestantism in Postsoviet Russia: an Unacknowledged Triumph », *Religion, State & Society*, vol. 28, issue 1, pp. 93-103.
- FLETCHER William C., 1971, « Religious Dissent in the USSR in the 1960s », *Slavic Review*, vol. 30, issue 2, pp. 298-316.
- GONČAROV Ivan Nikolaevič, 1998-2002, *Journal des expéditions missionnaires*.
- GOODY Jack, 1986, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Studies in Literacy, Family, Culture and the State, Cambridge : Cambridge University Press.
- HARDING Susan F., 1987, « Convicted by the Holy Spirit: the Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion », *American Ethnologist*, vol. 14, n° 1 (Frontiers of Christian Evangelism), pp. 167-181.
- HEIRICH Max, 1977, « Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories About Religious Conversion », *American Journal of Sociology*, vol. 83, n° 3, pp. 653-680.
- НОМИЇ 1980 = ХОМИЧ Людмила : « Развитие межэтнических связей в Ненецком Автономном Округе », *Этнографические аспекты изучения современности*, Ленинград: Наука, стр. 48-63.
- НОМИЇ 1981 = ХОМИЧ Людмила : « Шаманы у ненцев », *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири*, Ленинград: Наука, стр. 5-41.
- HORTON Robin, 1971, « African Conversion », *Africa*, vol. 41, n° 2, pp. 85-108.
- HORTON Robin, 1975, « On the Rationality of Conversion », *Africa*, vol. 45, n° 3, pp. 219-235 ; n° 4, pp. 373-399.
- HOVI Tuija, 2000, « Textualising Religious Experience », *Thick Corpus: Organic Variation and Textuality in Oral Tradition*, Studia Fennica Folkloristica, 7, ed. Lauri Honko, Helsinki : Finnish Literature Society, pp. 373-400.
- KHAZANOV Anatoly M., 1994, *Nomads and the Outside World*, Madison : The University of Wisconsin Press.
- KOPYTOFF Igor, 1955, *The Samoyed*, Subcontractor's Monograph; HRAF-13, Indiana-49, New Haven : CT Human Relations Area Files.
- LEETE Art, 2000, *Põhjarahvad antiigist tänapäevani: obiugrilaste ja neenetsite kirjelduste muutumine*, Eesti Rahva Muuseumi Sari, 3, Tartu : Eesti Rahva Muuseum.

- LJARSKAJA 1999 = ЛЯРСКАЯ Е. В. : « Комплекс женских запретов и правил у ненцев Ямала (по материалам экспедиции 1998 г.) », *Проблемы социального и гуманитарного знания: Сборник научных работ*, Ответст. ред. Н. Б. Бахтин, вып. 1, Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, стр. 272-292.
- LOHMANN Roger Ivar, 2001, « Introduced Writing and Christianity: Differential Access to Religious Knowledge among the Asabano », *Ethnology*, vol. 40, issue 2, pp. 93-111.
- Luka'...* 1995 = *Лука' падвы маймбава юн*, Стокгольм мар": Институт перевода Библии.
- МИТРОНИН 1997 = МИТРОХИН Л. Н. : *Балтизм: история и современность*, Санкт-Петербург: Издательство Русского Христианского гуманитарного института.
- NIEMI Jarkko, 1997, « The Types of the Nenets Songs », <http://www.uta.fi/~kjpjani/nengcont.htm>, consulté le 3 juillet 2003.
- NIGLAS Liivo, 1997, « La femme chez les éleveurs de rennes nenets », *Études finno-ougriennes*, tome 29, pp. 85-104.
- ONG Walter J., 1982, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London, Methuen : Routledge.
- RAMBO Lewis R., 1993, *Understanding Religious Conversion*, New Haven : Yale University Press.
- RICHARDSON James T., 1985, « The Active vs Passive Convert: Paradigm, Conflict in Conversion/Recruitment Research », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 24, pp. 163-179.
- SLEZKINE Yuri, 1994, *Arctic Mirrors: Russia and the Small Peoples of the North*, Ithaca, N. Y. : Cornell University Press.
- SNOW David A., MACHALEK Richard, 1984, « The Sociology of Conversion », *Annual Review of Sociology*, vol. 10, pp. 167-190.
- STAPLES Clifford L., MAUSS Armand L., 1987, « Conversion or Commitment? A Reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 26, pp. 133-147.
- STROMBERG Peter G., 1993, *Language and Self-Transformation: a Study of the Christian Conversion Narrative*, Publications of the Society for Psychological Anthropology, 5, Cambridge : Cambridge University Press.
- TEREŠČENKO 1965 = ТЕРЕЩЕНКО Н. М. : *Ненецко-русский словарь*, Москва: Советская энциклопедия.
- TITON Jeff Todd, 1988, *Powerhouse for God: Speech, Chant, and Song in an Appalachian Baptist Church*, Austin : University of Texas Press.

- TOULOUZE Eva, 1999, « The Development of a Written Culture by the Indigenous Peoples of Western Siberia », *Arctic Studies* 2, Pro Ethnologia, 7, Publications of Estonian National Museum, Tartu, pp. 53-85.
- TT = Travaux de terrain de l'auteur.
- TUISKU Tuula, 1999, *Nenetsien ankarat elämisen ehdot tundralla ja kylässä: poronhoidon sopeutumisstrategiat ja delokalisoitumisprosessi Nenetsiassa*, Acta Universitatis Lapponiensis, 23, Rovaniemi : Lapin yliopisto.
- VALLIKIVI Laur, 2001, « Adaptation to the Other: Jamb-to Nenets in the 20th Century », *Latest Reports on Ethnology*, Pro Ethnologia, 12, Publications of Estonian National Museum, Tartu, pp. 49-62.
- VALLIKIVI Laur, 2003, « Minority and Mission: Christianisation of the European Nenets », *Multiethnic Communities in the Past and Present*, Pro Ethnologia, 15, Publications of Estonian National Museum, Tartu, pp. 109-130.
- VASENKARI Maria, 1999, « A Dialogical Notion of Field Research », *ARV : Nordic Yearbook of Folklore*, ed. Ulrika Wolf-Knuts, vol. 55, Uppsala : The Royal Gustavus Adolphus Academy, pp. 51-71.
- ZNAMENSKI Andrei A., 1999, *Shamanism and Christianity: Native Encounters with Russian Orthodox Missions in Siberia and Alaska, 1820-1917*, Westport, Conn.; London : Greenwood Press.
- ŽURAVLEVA 2000 = ЖУРАВЛЁВА Т. Ю. : « К вопросу об организации и функционировании кочевой школы в общине ненцев-единоличников "Ямб-то" », *Коренные этносы Севера Европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы*, Сыктывкар, стр. 524-527.

RÉSUMÉS

Being born to a new life: the conversion of Nenets reindeer herders to Christianity

The Yamb-to Nenets are reindeer herders living in the extreme northeast of European Russia who have managed to escape the changes and traumas connected with the Soviet era. In the last decade, some of them have undergone conversion to Baptism. This process has induced significant changes in the worldview of such people. This article reviews and analyzes some of these changes : for instance, the penetration of Russian language and written culture, now dominating traditional values, these last being seen,

more and more, as part of some “old” world, connected with paganism and drinking. The article also takes into account the peculiar position the anthropologist may come to occupy, as he dives deeper into such phenomena. The analysis of “conversion narratives” reveals the world view of Baptist neophytes: they all show their “former” lives as lives of Sin, which at some point led to a “crisis” – crises due to alcohol, more often than not. Such narratives, we see, are collectively reconstructed and inserted into the community’s new ideological framework, thus contributing to establish a new identity, wider than ethnic identity.

**Sündimine uuele elule:
neenetsi põhjapõdrakasvatajate pööramine ristiusku**

Jamb-to neenetsid, kes rändlevad Euroopa äärmises kirdenurgas, elavad põhjapõdrakasvatusest. Nad on jäänud puutumata suurematest nõukogudeaegsetest elukorralduse repressiivsetest muudatustest. Tänapäevaks on üks osa neenetsitest pöördunud baptismi, millega on kaasnenud märkimisväärsed transformatsioonid nende maailmapildis. Osasid muutusi on käesolevas artiklis ka kirjeldatud ja analüüsitud. Vaadeldud on vene keele ja kirjakuultuuri sissetungi, vanade «paganlike» väärtuste muutumist ning antropoloogi ja informantide suhet teema käsitlemisel. Neofüütide maailma avavad pöördumiskirjeldused, mis kajastavad «endist» elu kui kriisi, mis enamasti on seotud alkoholi liigtarbimisega. Artikkel näitab, kuidas pöördumiskirjeldused konstrueeritakse kollektiivselt ja kuidas neid paigutatakse usklike kogukonna uude ideoloogilisse raamistusse, mis loob ka uue etnilisuse piire ületava identiteedi.