

Deux missionnaires dans la toundra et dans la taïga au XIXe siècle

Eva Toulouze

► **To cite this version:**

Eva Toulouze. Deux missionnaires dans la toundra et dans la taïga au XIXe siècle : de l'acte à la parole. Cahiers d'Etudes Hongroises, Centre interuniversitaire d'études hongroises, 2009, 15, pp.131-147. <hal-01276749>

HAL Id: hal-01276749

<https://hal-inalco.archives-ouvertes.fr/hal-01276749>

Submitted on 19 Feb 2016

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

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

Eva Toulouze (INALCO)

Deux missionnaires dans la toundra et dans la taïga au XIX^e siècle: de l'acte à la parole

Dans cet article, je vais me concentrer sur l'œuvre missionnaire accomplie par les missionnaires orthodoxes au XIX^e siècle pour évangéliser les populations boréales de la Russie. Sans doute l'évangélisation de la Russie est-elle restée quelque peu en marge de la recherche en anthropologie de la conversion : ceci est dû à l'idéologie soviétique, dominante pendant plus de 70 ans, qui niait non seulement toute vertu, mais encore toute existence à l'activité historique de l'Eglise orthodoxe. En même temps, l'accès limité qu'avaient les chercheurs étrangers aux sources russes a également limité la recherche au plan international. Ce n'est que ces toutes dernières années que la Russie, redécouvrant le domaine religieux, se penche sur son histoire et redécouvre par la même occasion le travail de diffusion de l'orthodoxie réalisé pendant des siècles sur son territoire¹.

Je m'intéresse ici à un territoire situé dans la Fédération de Russie : il s'agit des régions de toundra et de taïga de part et d'autre de l'Oural, qui sont habitées par des populations finno-ougriennes et samoyèdes, lesquelles ont, pour une part du moins, préservé jusqu'à aujourd'hui leur mode de vie traditionnel de chasseurs, de pêcheurs et d'éleveurs de rennes nomades ou semi-nomades. Ces autochtones du Nord sont les tout premiers que les Russes ont rencontrés dans leur expansion vers l'Est, qui a fini par les mener jusqu'à la mer d'Okhotsk. Les contacts ont commencé donc il y a très longtemps, avec les expéditions des marchands de Novgorod vers l'est², les Russes ayant franchi l'Oural au milieu du XVI^e siècle. Toutefois, l'entreprise systématique de christianisation est plus tardive. J'en évoquerai les grandes lignes, pour me concentrer par la suite sur deux personnalités de missionnaires qui ont œuvré dans ces régions à deux époques différentes.

J'aborderai leur œuvre missionnaire dans une perspective particulière : celle de l'usage, dans le contact avec les populations à convertir, de la parole. Jusqu'à quel point les missionnaires parlaient-ils ? Comment ? Pour quoi faire exactement ? Quelle approche avaient-ils de la langue des « missionnés » ? Autant de questions auxquelles je vais m'efforcer d'esquisser des réponses dans ce texte.

¹ Voir sur cette question Eva Toulouze, « About missionary studies today: new approaches on the study of Christianisation among the Khanty and the Nenets », *Navigare humanum est... Pusztay János hatvanadik születésnapjára*. Pomozi Péter szerk. Finnugor Népek Világkongresszusa Magyar Nemzeti Szervezete, Budapest, 2008, 221–228.

² *История Сибири с древнейших времён до наших дней*, Т. I, Ленинград, 1968, p. 367; З.П. Соколова, « Ханты », *Вопросы истории*, 1971/8, p. 214.

I. L'évangélisation des autochtones du Nord de la Russie

L'évangélisation des autochtones de la Russie a lieu dans une période où l'Eglise orthodoxe avait perdu de son autonomie par rapport à l'Etat : affaiblie par la réforme du patriarche Nikon (1652), elle a été prise en main par Pierre le Grand avant tout pour servir l'intérêt de la couronne. C'est donc d'abord vers le pouvoir politique qu'il faut se tourner pour étudier ce qui se passe en Russie au début du XVIII^e siècle dans le domaine religieux. Pierre le Grand est engagé à moderniser la Russie, dont il a pu évaluer le retard dans son voyage de jeunesse dans les pays occidentaux. Cette modernisation tous azimuts trouve son reflet sur la décision obstinée du tsar de débarrasser la Russie de ses derniers païens. Si l'Islam et le bouddhisme, non moins que les rebelles à la réforme de l'orthodoxie, font l'objet d'un combat allant de soi, Pierre est résolu à venir à bout rapidement des animistes de l'empire, que l'on trouve avant tout chez les autochtones des toundras des rivages de l'Océan glacial arctique et sur tout le territoire de la Sibérie, qui est encore fort peu connu. Dans la première décennie du XVIII^e siècle en effet Pierre I^{er} émet toute une série de décrets visant à obtenir la conversion rapide des populations boréales et sibériennes à l'orthodoxie. Les oukazes se succèdent à intervalles rapides (notamment en 1700, 1706, 1710, 1714³), ce qui semble prouver que les résultats n'étaient pas à la hauteur des attentes. Quelles mesures d'accompagnement étaient prévues pour réaliser ces objectifs ambitieux ?

Je ne me pencherai pas sur les stimulants matériels parfois prévus, parfois exclus par ces décrets – la politique de la couronne s'est montrée sur ce point fort peu cohérente. Je m'intéresserai plutôt ici aux institutions. Dès 1700, le tsar crée en Sibérie un poste de métropolite chargé de convertir les autochtones. C'est Filofej Leščinskij (1650–1727) qui est nommé à ce poste en 1702⁴ et entreprend depuis Tobolsk, à partir de 1704, des expéditions dans la taïga de Sibérie occidentale, pour évangéliser les Khantys et les Mansis (Ostiaks et Vogouls suivant le vocabulaire de l'époque). Je reviendrai sur le détail de son activité ci-dessous. Pour l'instant, je me contenterai de signaler qu'après une longue période de stagnation, il parvient à évangéliser un nombre important d'autochtones, que les sources d'époque évaluent à 40.000. C'est là toute première entreprise systématique de conversion à l'orthodoxie des peuples premiers de la Russie.

Après la mort de Filofej en 1727 plus aucune entreprise de cette envergure ne verra le jour en Sibérie Occidentale. Les monastères essaient d'entretenir la flamme et quelques missionnaires arpentent les forêts et remontent les rivières de temps à autre. Mais outre

³ Cf. *История Сибири с древнейших времён до наших дней* :Т. II *Сибирь в составе феодальной России*, Ленинград, 1968, p. 324; James Forsyth *A History of the Peoples of Siberia, Russia's North-Asian Colony 1581-1990*, Cambridge University Press, 1992, p. 154; И.И.Огрызко : *Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в.*, Ленинград, 1941, p. 25

⁴ В. Ю. Вануйто : « Филофей Лещинский », *Народы Северо-западной Сибири*, Томск, 1994, p.101; Валерян Тимофеевич Кузьмин, *Земля кодская*, Ханты-Мансийск 1995, pp. 19.

que les nouvelles conversions sont rares, les prêtres ont bien du mal à travailler avec ceux qui sont déjà formellement convertis. En effet, les conversions n'ont pas été accompagnés d'un remodelage fondamental de la vision du monde des autochtones du Nord : le christianisme n'était qu'un nouvel élément qu'ils y intégraient, sans pour autant chambouler l'ensemble. Ceci a conduit à bien des heurts et des incompréhensions, voire des tensions, qui ont souvent conduit les missionnaires à exercer envers les communautés des violences afin de les amener à respecter les rites orthodoxes⁵.

La deuxième entreprise de grande ampleur dans les régions du Nord de la Russie a eu lieu entre plus d'un siècle après Filofej, entre 1825 et 1830, dans les toundras occidentales, c'est-à-dire celles situées en Russie d'Europe. Ces régions étaient habitées par des Nenets nomades (appelés à l'époque Samoyèdes), éleveurs de renne sur grande échelle, qui au XIXe siècle se voyaient concurrencés par l'émergence de groupes komis (les Komis de l'Izhma, chrétiens depuis plusieurs siècles), lesquels avaient entrepris de développer l'élevage du renne de manière encore plus extensive et déjà capitaliste. Ceux-ci avaient assujetti des Nenets ruinés qui travaillaient pour eux, assurant un contact quotidien des Nenets avec des populations chrétiennes.

C'est un missionnaire du nom de Veniamin (Vassili Smirnov, ?-1848) qui s'engage dans un travail de longue haleine, arpentant les toundras et appelant les nomades à se convertir au christianisme. En cinq ans, il réussit à convertir près de 80% des autochtones recensés dans la région. J'examinerai en détail ses méthodes et surtout la manière dont il se sert de la parole pour arriver à ses fins. Après Veniamin, le potentiel pour de nouvelles conversions est pratiquement épuisé : personne n'est passé par les mailles du filet, tous ceux qui ont voulu se convertir, ou qui étaient susceptibles de le faire, l'ont fait. Je comparerai dans cet article l'œuvre missionnaire de Filofej et de Veniamin.

A partir de la deuxième moitié du XIXe siècle, un peu partout en Russie le moment est venu de consolider et d'approfondir. Le fait qu'une partie de ces populations ait déjà accepté le baptême crée les conditions d'un dialogue destiné à faire naître de réels noyaux de christianisme. Telle est l'orientation des institutions ecclésiastiques au milieu du XIXe siècle. La grande figure dans l'élaboration de cette approche est en fait l'orientaliste russe Nikolaj Il'minskij (1822-1891), qui a œuvré à Kazan⁶. Etant avant tout intéressé à détacher les Tatars de l'Islam et à les convertir au christianisme, il élabore une méthode destinée à faire des chrétiens nominaux issus des nationalités non russes de véritables diffuseurs de la foi. Il s'agissait de faire pénétrer en profondeur les vérités chrétiennes en les proclamant dans la langue des autochtones et de les confirmer

⁵ Огрызко 1941, op. cit. p. 91.

⁶ Voir sur Il'minski en français : Eva Toulouse, « Mission et école dans la région de la Volga au XIXe siècle : l'œuvre de Nikolaj Il'minski », *Etudes finno-ougriennes* N° 36, 2004, pp 7-46.

en développant l'école, qui devait fonctionner dans les langues vernaculaires et servir de pôle d'attraction pour enfants et adultes⁷. Cette orientation est très vite reprise par Moscou (Il'minskij est en dialogue épistolaire avec le président du saint Synode Konstantin Pobedonoscev⁸) et devient la politique officielle de l'empire envers les nationalités situées à l'intérieur de son territoire. C'est ainsi qu'Il'minskij a une influence considérable sur l'ensemble du territoire, y compris dans le grand Nord.

Les succès de l'évangélisation des Nenets en Russie d'Europe (les Nenets de Sibérie étaient restés totalement réfractaires aux entreprises de Filofej) et des Ougriens de l'Ob en Sibérie occidentale ont conduit l'Eglise à créer des missions permanentes. C'est ainsi que la mission d'Obdorsk, créée en 1832, rassemblait deux ou trois missionnaires chargés de couvrir une zone énorme, de convertir à l'orthodoxie ceux qui ne l'avaient pas encore fait et en même temps de desservir les croyants – mariages, enterrements, surtout baptêmes, confessions... Son « âge d'or » est certainement la période où elle est dirigée par Irinarh Šemanovskij, entre 1898 et 1917. Irinarh apparaît comme un digne disciple d'Il'minskij, dont il applique de manière créative les principes à Obdorsk, où il devient l'un des principaux acteurs de la vie culturelle de la ville. Il y a avait certes d'autres centres de diffusion de l'orthodoxie en Sibérie occidentale, une mission à Surgut, les monastères étant aussi agissants en cette matière. Mais il semble bien d'Obdorsk ait été le phare et que les autres aient été nettement moins actifs - en tout cas leur action est nettement moins bien documentée⁹.

Cette activité de l'orthodoxie, en tout cas, est brusquement tronquée par la révolution d'octobre. Les derniers temps de la mission d'Obdorsk ne sont pas documentés, en tout cas nous ne savons pas avec précision ce qui s'est passé après 1917. Et c'est un silence qui a duré jusqu'à ces toutes dernières années.

Aujourd'hui, l'orthodoxie a repris droit de cité partout en Russie, et en Sibérie comme ailleurs. Partout des églises sont rouvertes, construites, consacrées. Pourtant, vis-à-vis des populations autochtones, ce n'est pas l'église orthodoxe qui est la plus active. Avec l'écroulement du régime soviétique, ce sont avant tout les sectes protestantes qui ont trouvé un champ très réceptif à leur activité de prosélytes. En effet, baptistes en pentecôtistes ont l'obligation de diffuser la foi, et la christianisation des païens est une tâche qu'ils entreprennent avec enthousiasme et avec un certain bonheur. Leur

⁷ Н. И. Ильминский, « Школа для первоначального обучения детей крещеных татар в Казани », *Журнал министерства народного просвещения*, , часть СXXXIV, 1867n p. 325. Et encore : Eva Toulouze, « Принципы школа Ильминского в свое время и сегодня », *VI конгресс финно-угорских писателей Саранск 2000*, Саранск 2001, стр. 78-90

⁸ Н. И. Ильминский, Письма Н.И. Ильминского (к оберпрокурору Святейшего Синода Константину Петровичу победоносцеву, Казань 1898.

⁹ Sur la mission d'Obdorsk, cf. Eva Toulouze, « Irinarh Šemanovskij et la mission d'Obdorsk: une page de l'évangélisation des Khantys et des Nenets »n *Etudes Finno-ougriennes* 2005, tome 37, pp. 29-63.

conception de l'œuvre missionnaire est fort différente de celle des orthodoxes, mais... C'est là un autre sujet, à étudier dans un cadre autre que celui de cet article¹⁰.

II Filofej Leščinskij : l'évangéliste de l'Ancien Testament

Avant de réfléchir sur l'usage de la parole par Filofej, je présenterai rapidement son œuvre, pour m'arrêter ensuite sur ses méthodes.

2.1 L'œuvre de Filofej

Comme je viens de l'évoquer, Filofej est entré en fonctions en 1702. Sa première tâche a bien été de visiter les autochtones de la région, mais dans une première période sans aucun résultat. Les autochtones ne l'écoutent pas et refusent d'abandonner leurs croyances au profit du christianisme¹¹. A la fin de la décennie, il y a quelques années où nous n'avons pas une totale certitude sur ses activités : il a été affecté à une mission en Extrême orient, mais probablement, entre autres pour des raisons de santé, il semble qu'il ait fini par rester en Sibérie occidentale¹². En tout cas il s'est retiré du monde et a passé quelques années à se soigner, au terme desquelles, ce n'est plus en tant que métropolite de Sibérie, mais sous le nom de Fedor, qu'il repart évangéliser les Mansis et les Khantys. Cette fois-ci son travail, nous allons voir dans quelles conditions, est couronné de succès, et il convertit des centaines, puis des milliers d'autochtones (d'après ses évaluations)¹³. Ils seraient 40000¹⁴. Bien sûr, ce chiffre n'est pas à prendre au pied de la lettre. Il est peu vraisemblable que Filofej ait pu rencontrer autant d'autochtones, si tant est que le nombre total de ceux-ci ait atteint plusieurs dizaines de milliers. La valeur de ce chiffre est plutôt symbolique. Ce parcours n'est pas sans moments difficiles¹⁵, mais de manière générale, on peut considérer qu'il s'agit de son point de vue d'une réussite assurée. Les seuls autochtones avec lesquels il essuiera des revers jusqu'à la fin de sa vie sont les Khantys les plus septentrionaux et les Nenets, qui refusent par exemple de le laisser débarquer à Obdorsk : le missionnaire, un an avant sa mort, doit repartir de la ville sans même avoir pu quitter son navire et mettre le pied à terre et sans avoir pu

¹⁰ Une seule monographie a été publiée sur ce thème : Laur Vallikivi, *Arktika nomaadid šamanismi ja kristluse vahel: Jamb-to neenetsite pöördumine baptismi*, Tartu, 2004.

¹¹ Огрызко 1941, op. cit., p. 32; Н.Абрамов, : « Филофей Лещинский, митрополит Тобольский и Сибирский », *Журнал Министерства народного просвещения*, 1846, № 12, p. 2, «Краткий очерк миссионерства в Тобольской епархии », *Православный вестник*, 1892/14, p. 25.

¹² Yuri Slezkine, *Arctic Mirrors. Russia and the Small Peoples of the North*, Ithaca (New York), Cornell, 1994, p. 49 ; Анатолий Шашков : « О Троицком монастыре и христианстве в Нижнем Приобье », *Югра*, 4/1996, p. 28; Н.Абрамов : « Проповедь Евангелия сибирским вогулам », *Журнал Министерства народного просвещения*, 1854, часть LXXXIII, отд. II, pp. 41–42.

¹³ Абрамов 1846, op. cit.

¹⁴ Абрамов 1846, op. cit., p.13.

¹⁵ Forsyth 1992, op. cit. p. 154, Огрызко 1941, op. cit., p. 38. Entre autres en 1717 une attaque de Mansis coûte la vie au chroniqueur de Filofej, Grigori Novicki.

tenter de s'adresser aux habitants d'Obdorsk¹⁶. Il poursuit ses expéditions pratiquement jusqu'à sa mort, survenue en 1727. Après quoi, il entre dans la légende : il est vu comme l'apôtre de la Sibérie occidentale et nous trouvons de nombreuses apologies de son œuvre, dont certaines m'ont ici servi de sources¹⁷.

Qu'est-ce qui explique qu'après avoir été systématiquement rejeté dans ses toutes premières expéditions, soudain Filofej parvient à évangéliser de grands nombres d'autochtones ? L'explication est toute simple, elle tient aux nouveaux moyens dont le missionnaire dispose.

2.2 Les moyens mis en œuvre par Filofej

Quand Filofej part pour ses premières missions, au cours desquelles il ne parvient à évangéliser personne, il est seul. En effet, dès son arrivée, Filofej essaye d'obtenir de Pierre le Grand l'autorisation de pouvoir donner aux autochtones quelque chose en échange de la conversion, des avantages dans les relations avec les autorités russes, par exemple une exemption d'impôts. Le tsar refuse. C'est ainsi que le missionnaire se retrouve les mains nues¹⁸. Il parcourt à pied la forêt et y rencontre des groupes d'autochtones. Il ne nous a pas laissé de compte-rendu détaillé de ces missions, mais nous pouvons imaginer qu'il a été bien reçu, comme le sont en général tous les visiteurs, sans que personne n'a pris la peine d'écouter ce qu'il avait à dire ou de le prendre au sérieux. Quand, après sa maladie, il y retourne, les conditions ont changé.

La politique tsariste évolue. Sans doute sur la base de l'expérience. Et surtout, le gouverneur de Sibérie, M.P. Gagarin, s'intéresse à l'évangélisation des populations autochtones et s'engage personnellement, et donnant au missionnaire des moyens considérables en homme et en argent : non seulement Filofej a désormais de quoi offrir des cadeaux aux communautés qu'il visite, mais il dispose d'un bateau, qui lui permet de remonter les rivières. De plus, il a à sa disposition une dizaine de cosaques, qui donnent d'emblée à son apparition la caution de la force publique¹⁹. En tout cas les résultats sont spectaculaires. Comment Filofej a-t-il fait usage de ces nouveaux moyens ?

¹⁶ « Краткий очерк... », 1893, op. cit. p.28 ; Иеромонах Иринарх, « История обдорской духовной миссии », *Православный вестник* 1905/1, p.22.

¹⁷ Je pense notamment aux écrits de Nikolaj Abramov : « Филофей Лещинский митрополит Тобольский и Сибирский », *Журнал Министерства народного просвещения* 1846, №12, pp. 1–18 ; « Проповедь Евангелия сибирским вогулам », *Журнал Министерства народного просвещения* 1854, часть LXXXIII, отд. II, pp. 43–58 ; « Материалы для истории христианского просвещения Сибири со временем покорения ее в 1581 до начала XIX столетия (окончание) », *Журнал Министерства народного просвещения* 1854, часть LXXXI, отд. V, стр. 39–56.

¹⁸ В.Г.Карцов, *Очерк истории народов Северозападной Сибири* – Москва 1937, p. 69.

¹⁹ Slezkine 1994, op. cit., p.49.

2.3. Les objectifs de Filofej

Quel était l'objectif de Filofej ? Plus sans doute que ses successeurs, Filofej voyait dans le baptême son but essentiel et l'aune à laquelle mesurer le succès de son entreprise. Il fallait obtenir que les autochtones acceptent le christianisme et cessent de ce fait d'être « païens ». On pourrait, aujourd'hui, s'interroger sur la profondeur d'une conversion qui repose exclusivement sur l'acte du baptême. Cette question ne se pose pas au début du XVIII^e siècle. Le baptême est un rite magique de passage : il permet en lui, indépendamment de la conscience de l'individu baptisé, l'œuvre du saint Esprit, et il donc en fait réellement un chrétien, quelque soient les idées du baptisé sur ce point. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle nous rencontrons à la même époque en Russie des exemples abondants de baptêmes collectifs, violents et forcés (cf. l'action du Bureau des Convertis en Russie centrale). D'une part l'aspiration à remplir des objectifs, à faire du chiffre, ne peut aucunement être écartée : les missionnaires tenaient certainement à montrer à leurs chefs et au pouvoir politique qu'ils avaient accompli la mission dont ils avaient été chargés. Mais s'en tenir à cette explication serait se contenter d'une approche superficielle de la vision du monde des missionnaires eux-mêmes. En effet, il n'y a pas contradiction entre leur compréhension du christianisme et la volonté de baptiser à tout prix. L'individu ne compte encore que pour peu de chose : si le saint Esprit peut agir en lui, il deviendra automatiquement un véritable chrétien. Cela nous rappelle les baptêmes tels qu'ils ont été effectués lors de la christianisation des régions du Nord de l'Europe à l'occasion de la croisade du XIII^e siècle : la Chronique d'Henri le Letton nous relate bien des baptêmes collectifs qui ponctuaient l'avancée des croisés en Livonie et en Estonie. La valeur politique de ces baptêmes n'était pas en contradiction avec la perception du christianisme en vigueur, et peu d'évolutions sont ainsi perceptibles entre le christianisme occidental du XIII^e siècle et le christianisme oriental au XVIII^e siècle.

L'argument principal dans cette phase est celui de la puissance de Dieu : le missionnaire entend faire passer une idée principale : mon Dieu est plus fort que ton Dieu. Des notions plus fines, comme par exemple l'importance de la notion d'amour dans le Nouveau Testament, sont complètement ignorées : le Dieu de Filofej est avant tout le Dieu de l'Ancien Testament, le Dieu qui frappe le veau d'or, objet d'idolâtrie, et qui est avant tout vengeur. Filofej en est le bras séculier. Nous verrons comment ceci se traduit dans la pratique missionnaire.

2.4 Les méthodes

Nous en venons à la question que j'ai voulu mettre au cœur des réflexions livrées dans cet article : comment et jusqu'à quel point Filofej, pour atteindre ses fins, a-t-il fait usage de la parole ? Je constate en effet, en écrivant ces lignes, que spontanément je rattache la tentative de conversion à un acte de dialogue, comme par défaut, et cela se traduit par

l'usage répété de verbes de la parole. Est-ce que cette perception est justifiée ? Il me semble que dans le cas de Filofej, elle ne l'est pas réellement.

2.4.1. La non-parole

Comment en effet Filofej aurait-il pu communiquer avec les autochtones de Sibérie occidentale qu'il rencontrait sur son chemin et qu'il entendait convertir ? Comme de manière générale les missionnaires jusqu'au milieu du XIXe siècle, il ne parlait pas les idiomes vernaculaires de la région dans laquelle il agissait. Les autochtones, de manière très générale, ne parlaient pas russe. D'emblée, les possibilités de dialogue apparaissaient pratiquement inexistantes. La présence d'un interprète était certes envisageable, et dans son équipe, Filofej avait des locuteurs des langues locales. Nous pouvons nous interroger sur la personnalité et sur l'univers mental de ces interprètes, donc malheureusement nous ne savons pas grand-chose. S'agissait-il d'autochtones qui avaient eu l'occasion d'entrer en contact avec les Russes et d'apprendre leur langue, ou encore des marchands qui se mettaient pour un temps à disposition des missionnaires ? Nous n'avons malheureusement pas d'informations sur ces points, ni sur leur aptitude à servir de médiateurs entre deux cultures.

En effet, dans un cas idéal, c'est cela qui leur était demandé : faire comprendre aux uns et aux autres leurs pensées respectives. Mais pour cela il aurait fallu que l'interprète les appréhende avec précision l'une et l'autre, et on peut se demander si cela était tout simplement possible. En effet, d'emblée, toute communication entre chrétiens orthodoxes russes et animistes païens parlant une langue ouralienne était vouée à l'incompréhension, dans la mesure où le regard porté sur le sacré et le spirituel par les uns et par les autres était extrêmement différent – d'où les profonds malentendus qui ont caractérisé les contacts entre occidentaux et autochtones.

La nature des religions animistes pratiquées par les autochtones qui nous intéressent (et de manière générale de toutes les croyances animistes) est caractérisée par l'ouverture : ces religions, qui ne s'érigent pas en système, ne prétendent pas à l'universalisme et reconnaissent la légitimité de toutes sortes de communication avec le surnaturel. Le christianisme, la religion du Dieu russe, en est une parmi d'autres, et elle ne suscite aucun rejet de la part des autochtones. C'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles les conversions ont, dans certaines conditions, été faciles. Le christianisme pour sa part prétend à l'universalité et à l'exclusivité. Pour les chrétiens, se convertir implique par nature de rejeter toute autre croyance parallèle, alors que les animistes ne font qu'ajouter le christianisme à leurs pratiques, sans pour autant tout rejeter de leur univers mental antérieur. Pour eux conversion n'est pas synonyme de rupture, elle s'effectue dans le cadre de leur vision globale du monde.

Un dialogue réel entre ces deux visions du monde opposées aurait impliqué : a) un truchement maîtrisant les deux et comprenant l'univers mental des deux interlocuteurs b) une ouverture des deux parties au dialogue sur ce point – ce qui n'était pas le cas, parce qu'aucune des deux parties n'était consciente du fossé qui la séparait de l'autre. Comme le dialogue était impossible, le contact s'est établi autrement que par la parole, par-dessus la parole.

J'ajoute que Filofej ne nous a pas pratiquement laissé de paroles de son cru, sauf une lettre, dans laquelle il critique le comportement des Russes à l'égard des autochtones, qui a pour effet de dégoûter ces derniers du christianisme. Tout ce que nous savons de lui provient de ses apologistes et de son chroniqueur.

2.4.2. Par-dessus la parole : grandeur et violence

Le dialogue entre le missionnaire et les autochtones objets de la mission passe donc par d'autres moyens que la parole. C'est la communication non verbale qui permettra d'aboutir, le cas échéant, à la conversion.

Pour montrer que « mon Dieu est plus fort que ton Dieu », pour aboutir au rejet des anciens dieux et à l'adoption du nouveau, ce n'est certainement pas l'humilité chrétienne qui apparaît au moine comme le moyen privilégié. Au contraire : Filofej, qui avait expérimenté l'accueil reçu quand il se présentait seul, sous forme d'un pauvre prêtre sans moyens et sans pouvoir, veille dans ses nouvelles expéditions, après 1712, à se montrer au contraire comme un envoyé de Dieu dans toute sa majesté : il se présente aux communautés à la proue de son bateau, revêtu de tous les atours épiscopaux, dans la solennité de sa fonction, illustrant par là l'idée de grandeur et de puissance. Représentant de Dieu, il veille à ce que la distance entre lui et les autres soit justement à son comble.

Cette grandeur est soulignée par sa suite : il est porteur non seulement de celle qui accompagne la divinité, mais également de celle qui accompagne le pouvoir temporel. Et celle-ci est intelligible par les autochtones : les cosaques armés transmettent par leur seule présence un message très clair. C'est celui du soutien du pouvoir politique, le moine est désormais détenteur d'une autorité qui ne fait plus de doute pour personne. Filofej arrive sous-tendu par le pouvoir politique, ce qui lui confère d'emblée une autorité particulière, qu'il n'avait évidemment pas quand il arrivait en simple ecclésiastique. Bien sûr, ces forces armées seront également susceptibles très concrètement de le défendre si et quand la nécessité s'en fait sentir, et effectivement elles seront parfois amenées à intervenir dans des escarmouches avec les communautés

autochtones. Cette présence peut parfois exercer une violence réelle. Mais de manière générale, elle est avant tout porteuse de violence symbolique²⁰.

La première impression entendait convoquer la puissance. Celle-ci est confirmée par les actes accomplis dans la rencontre : pour prouver la force de son Dieu, Filofej entre directement en compétition avec les dieux autochtones et les défie. Il les défie par des actes que nous pouvons considérer comme des actes de violence directe : Filofej en effet détruit les représentations des dieux des autochtones, voulant prouver que si ces « idoles » se laissent détruire, c'est qu'ils n'ont aucune puissance face au Dieu des Chrétiens. Cet argument était censé devoir inciter les communautés à accepter le baptême et à vénérer un nouveau Dieu, puis puissant que les premiers²¹.

Ce faisant, Filofej ne percevait pas sans doute à quel point il brouillait les cartes : il mettait les deux systèmes de divinités sur le même plan en les défiant à un duel et faisait pénétrer ainsi le christianisme de manière apparemment intelligible dans l'univers mental autochtone. En effet, les autochtones connaissaient la pratique de détruire certaines de leurs représentations, qui ne les servaient plus correctement, et de les remplacer par d'autres. Cette compétition établie par le missionnaire entre les dieux confirme les autochtones dans le malentendu, qui les amène à ne pas percevoir dans le christianisme la dimension absolument exclusive. En tout cas, nous constatons que le tout premier moyen utilisé par Filofej est l'acte, symbolique et réel, visant à prouver la supériorité du Dieu des Chrétiens.

Il s'appuie également, bien que de manière moins systématique, sur des circonstances que l'on appellera, suivant les convictions de chacun, coïncidences ou miracles : le fait que le navire de Filofej échappe à une tempête violente a été interprété comme un miracle, permettant de montrer la puissance du Dieu des chrétiens. Une fois également une balle le touche et transperce ses vêtements, mais n'entre pas dans son corps²². Les autochtones sont très sensibles à ces manifestations palpables de la divinité.

2.4.3 La parole phatique

²⁰ Cette question a soulevé un débat dans les milieux des spécialistes. La christianisation a-t-elle été violente ou non ? De nombreux historiens orthodoxes nient l'usage de la violence et accusent les autochtones d'avoir réagi violemment (Абрамов 1854, op. cit., p. 51, Огрызко 1941, op. cit., pp. 49–50). D'autres prétendent que la christianisation s'est faite par le fer et par le feu (Огрызко 1941, op. cit., p. 50). De manière générale, la littérature orthodoxe nie l'usage de la violence, alors que les auteurs soviétiques ou hostiles à l'église déendent la position inverse.

²¹ И.М. Сулов, « Шаманство и борьба с ним », *Советский Север*, 1931/3-4, p.129.

²² Вануйто 1994, op. cit., pp. 104–105 ; « Краткий очерк... » 1893, op. cit., pp. 26–27 ; Абрамов 1854, op. cit., p. 49–54.

Est-ce que tout usage de la parole était pour autant exclu dans ce contexte ? Nous l'avons constaté, il n'y avait aucune place pour la parole dialogique. L'idée de convaincre par la parole est totalement exclue par tout le système d'action de Filofej. En revanche il utilise abondamment la parole pour venir le renforcer.

En effet, les paroles qu'il prononce ne sont pas conçues pour être comprises dans leur sens direct, mais bien pour véhiculer la même idée qui sert de colonne vertébrale à toute l'action. Il s'agit de la parole rituelle, phatique par nature, c'est-à-dire dont la valeur est dans sa simple existence. En effet, l'évêque, arrivé dans un campement, a un comportement rituel. Il parle, comme le veut le rituel, en vieux slavon (notons que cette parole n'est pas plus accessible aux paysans russes orthodoxes, auprès desquels elle a exactement la même fonction). D'une certaine manière, à partir du moment où aucune parole ne peut être intelligible, la fonction de la parole est retournée et elle est exploitée dans son inintelligibilité, qui crée un effet de distanciation, et du même coup d'autorité.

III Veniamin : un début de dialogue ?

Veniamin, comme je l'ai évoqué, entreprend sa mission plus d'un siècle après Filofej dans une autre région. Cette région est une vaste étendue de toundras, à l'Est de la grande ville russe d'Arhangel'sk, qui va jusqu'à l'Oural polaire, à la limite de la Sibérie. Cette zone diffère sur de nombreux points de celle explorée par Filofej un siècle auparavant. C'est beaucoup plus une zone de contacts. Je ne nourris pas l'illusion qui consiste à croire que les populations de la taïga ou de la toundra, parce qu'elles n'avaient que peu de contacts avec la population russe, étaient réellement isolées : on sait que la mobilité des nomades et des semi-nomades était considérable et que les groupes franchissaient des distances considérables pour aller chercher une épouse, pour apporter des produits à une foire ou tout simplement aller voir des amis. Mais si en Sibérie occidentale, les points de contact avec les Occidentaux – dans ce cas les Russes – étaient les villes fortifiées ou les comptoirs situés le long des rivières, dans les toundras européennes ceux-ci étaient multipliés, car ces zones étaient connues depuis longtemps des marchands, qui commerçaient avec les Samoyèdes depuis le Moyen-Âge. De plus, les contacts avec les Komis de l'Izma, comme je l'ai mentionné ci-dessus, leur avaient fait connaître de près le christianisme²³. Ainsi, une partie des Nenets connaissaient-ils le russe, suffisamment pour communiquer à un niveau élémentaire.

Autre caractéristique particulière, les structures sociales qui étaient parfaitement vivantes et opérantes en Sibérie occidentale étaient en train de disparaître dans les toundras occidentales : le système clanique se désagrègeait, laissant sur le bord du chemin les

²³ Laur Vallikivi, "Mission and Minority: Christianisation of the European Nenets", *Pro Ethnologia* 15. Publications of the Estonian National Museum. Tartu, 2003, pp. 111.

Nenets les moins fortunés, ceux qui n'avaient pas de rennes et qui n'avaient aucun espoir de jamais en avoir. La différenciation sociale, nettement moins marquée au-delà de l'Oural, constituait un terrain favorable à la diffusion du christianisme.

3.1 L'œuvre de Veniamin

Veniamin commence sa mission d'évangélisation des Nenets européens en 1825. Il part dans la toundra à la rencontre des éleveurs de rennes. Au cours de sa mission, il lui arrivera souvent de tomber à plusieurs reprises sur les mêmes groupes. Sa mission fonctionne souvent divisée, Veniamin était d'un côté avec quelques assistants, l'autre partie de la mission étant dirigé par le prêtre komi Fjodor Istomin. Pendant quelques mois dans l'année 1825, l'archimandrite Veniamin interrompt sa mission sur le terrain pour séjourner à Mezen et apprendre le nenets. Il poursuivra ses pérégrinations pendant cinq ans, prêchant l'évangile à chaque rencontre, jusqu'à ce que la proportion de Nenets convertis soit telle que les autorités considèrent que la mission avait été accomplie et que désormais les Nenets occidentaux étaient chrétiens : en 1847, sur les 4043 Nenets des toundras occidentales, seuls 861 n'étaient pas baptisés²⁴.

Veniamin était un esprit curieux : il a accumulé beaucoup de connaissances sur ces populations dont il a au moins partiellement partagé l'existence pendant cinq ans, et il les a consignées dans un article volumineux, une sorte de mini-monographie²⁵. Mais ce n'est pas le seul écrit qu'il nous a laissé, et c'est ce qui nous permet aujourd'hui de nous faire une idée plus précise de son travail. En effet, les rapports qu'il a dû présenter à son autorité ont été publiés une vingtaine d'années après la fin de sa mission et cela a débouché sur deux articles qui en fait forment un seul document, une sorte de journal de ses cinq années de mission²⁶. Nous n'oublions pas, bien sûr, que ce n'est pas un journal intime, mais bien un compte-rendu de mission à l'intention de ses supérieurs²⁷. Il n'en reste pas moins que ce texte nous permet de mieux connaître Veniamin l'homme – alors que dans le cas de Filofej, cette dimension nous était restée totalement étrangère faute de sources.

3.2 Les objectifs de Veniamin

²⁴ Николай Николаевич Матафанов, Храмы для самоедов? Быть по сему!, 2000, p. 247.

²⁵ архимандрит Вениамин, «Самоеды мезенские», *Вестник Императорского Русского Географического Общества*, часть XIV, глава II, Санкт-Петербург 1855 – pp. 77-136.

²⁶ архимандрит Вениамин, «О обращении в христианство мезенских самоедов в 1825-1830 годах. Записки архимандрита Вениамина», *Христианское чтение*. Часть II. Санкт-Петербург 1850, pp. 363-384, 410-443; архимандрит Вениамин «О обращении в христианство мезенских самоедов в 1825-1830 годах. Год 1828.» *Христианское чтение* Часть I. Санкт-Петербург 1851, pp. 64-88.

²⁷ Veniamin 1850, op. cit., p. 361.

L'objectif de Veniamin était clairement, comme celui de Filofej, d'amener au christianisme les éleveurs de rennes nenets qui continuaient à pratiquer des croyances animistes. La question que nous devons nous poser est de savoir ce que cela signifiait pour Veniamin, un siècle après Filofej, convertir les Nenets, les amener au christianisme. A la lecture de ses textes nous constatons une différence considérable, ou au moins, ce qui semble, faute de plus amples connaissances sur l'expérience sibérienne du siècle précédent, une évolution considérable dans la manière d'appréhender l'adoption de la religion chrétienne. L'objectif palpable, immédiat de Veniamin, reste certes le baptême. Mais la manière d'y arriver et le suivi diffèrent. En effet, Veniamin a pour objectif de convaincre ses interlocuteurs de la justesse de sa démarche, point que je développerai ci-dessous. De plus, les Nenets qui choisissent de se convertir au christianisme doivent suivre une préparation, qui les instruit sur le dogme et sur les rites de la nouvelle religion²⁸. Nous n'avons pas d'informations précises sur le programme de ces quelques jours passés en ville. Ce qui semble avoir changé en tout cas, c'est la lecture du baptême. Non point qu'il ait perdu de son importance ; mais dans le rapport du chrétien au baptême intervient un nouvel élément, qui est la conscience du converti. Veniamin baptise les Nenets avec leur accord, il ne leur impose pas le baptême et celui-ci ne leur est accordé qu'une fois que les candidats savent – ou savent un peu mieux – à quoi ils s'engagent.

3.3 Les méthodes de Veniamin

Comme l'impliquent les remarques générales ci-dessus, le contact que Veniamin établit avec les Nenets diffère considérablement de celui que Filofej impose. Il n'impose en fait pas moins. Il impose aux Nenets le dialogue.

3.3.1. Première rencontre : un statut sans ambiguïté

Comme il est de rigueur dans la toundra, quand on croise une caravane, on s'arrête et on se parle. La première rencontre est pacifique et cordiale. Contrairement à Filofej, qui arrivait en grande pompe, annonçant l'emblée le rapport de forces qui allait s'imposer, Veniamin, bien qu'il transporte une église portative, est d'une apparence bien plus modeste. Il se déplace dans la toundra par le même moyen de transport que les éleveurs de rennes nomades.

Veniamin n'est toutefois pas seul. Il est accompagné d'un interprète – une fois de plus, on peut regretter qu'il ne nous livre pas plus d'informations sur cette personne clé dans la communication – ainsi que d'un *ispravnik*, c'est-à-dire d'un représentant de la force de

²⁸ Par exemple: Veniamin 1850 op. cit., p. 365

l'ordre. Nous n'avons pas de preuves que ce personnage ait eu à jouer un rôle actif de protection à l'égard de Veniamin. Les Nenets d'ailleurs de manière générale ne se sont pas montrés agressifs. On peut supposer d'ailleurs que sa fonction principale était de protéger Veniamin moins contre les Nenets que contre les marchands russes ou les éleveurs de renne komis²⁹. En effet ceux-ci étaient loin d'encourager les Nenets à se convertir : toute conversion mettrait leurs interlocuteurs en position d'égalité par rapport à eux, alors que la situation actuelle présentait un certain nombre d'avantages. Par exemple les éleveurs de rennes nenets étaient nourris avec de la viande de renne mort et donc leur nourriture ne revenait pas cher – or ce qui n'était pas un problème pour les animistes, allait le devenir pour des chrétiens. Et il est moralement plus facile de tromper en commerce des gens qu'on ne reconnaît pas comme égaux que des frères dans la foi. Toujours est-il que quel que soit le rôle prévu des forces de police qui accompagnent Veniamin, elles jouent sans aucun doute un rôle second, mais certainement pas secondaire : elles accordent au missionnaire un statut officiel. Souvenons-nous des échecs de Filofej, quand il se rendait chez les Khantys et les Mansis uniquement à titre privé. Pour Veniamin, il en va de même. Le fait d'avoir la force de l'Etat derrière lui est un titre essentiel pour marquer d'emblée qu'il faut prendre au sérieux ce qu'il proclame. Même sans aller jusqu'à parler de violence symbolique, il convient de ne pas sousestimer cette dimension dans la première rencontre³⁰.

3.3.2. Les actes de Veniamin

Avant d'en venir à l'usage de la parole, qui s'avèrera essentiel dans l'œuvre de Veniamin, notons qu'il utilise une large panoplie de moyens, donc ceux mis en œuvre par Filofej également, tout en leur donnant une place différente dans son arsenal.

Tout d'abord notons que les destructions d'idoles et de lieux sacrés se poursuivent. A plusieurs reprises dans son journal Veniamin note au passage des actes de ce genre³¹. Souvent, les nouveaux convertis présentent leurs idoles eux-mêmes aux missionnaires pour que ceux-ci les brûlent (ils préfèrent ne pas le faire eux-mêmes). Quant aux lieux collectifs, c'est en général Veniamin qui s'en prend aux sanctuaires (mais une fois, voyant qu'il ne se passait rien, les Nenets qui l'accompagnaient s'y mettent aussi). Mais alors que, nous l'avons vu, chez Filofej ils sont au cœur de la stratégie de compétition entre les dieux, ici ce sont des actes de la routine missionnaire. Ils ne servent pas à conduire les autochtones vers le baptême, ils sont le corollaire naturel de la christianisation : comme toute manifestation de la foi des autochtones est interprétée comme étant d'inspiration diabolique, il va de soi que dans le combat entre Dieu et

²⁹ Veniamin 1850 op. cit., p. 372.

³⁰ Vallikivi 2003 op. cit., p. 112.

³¹ Veniamin 1850, op. cit., pp. 410–411, pp. 438–439, Veniamin 1851, op. cit., pp. 69–71, 76 et suiv.

Satan, les attributs de ce dernier doivent être détruits. Donc, l'acte est le même, mais sa valeur stratégique est différente et symbolique.

Deuxièmement Veniamin utilise sciemment et systématiquement le miracle. Le domaine principal dans lequel s'effectuent les miracles de Veniamin est le corps, le corps des Nenets eux-mêmes. Dans ses écrits, il mentionne deux miracles, qui ont pourtant une portée différente. Le premier, que Veniamin utilise abondamment, c'est le miracle vécu par un Nenets appelé Tasselej Vylkin (Foma après son baptême) : l'homme n'avait jamais eu l'usage de ses bras, mais après avoir été baptisé, il parvient à se signer. Veniamin voyagera souvent avec Foma, qui est prêt à porter témoignage auprès des autres Nenets et à les convaincre³².

Le deuxième miracle est mentionné par Veniamin, mais je n'ai pas noté qu'il en fasse usage dans sa stratégie de conviction. Il note en effet qu'une fois baptisés, les Nenets cessent de sentir mauvais, ce qui lui apparaît comme une intervention du Saint Esprit. Veniamin commente aussi comme un miracle le fait qu'il se produit « quelque chose dans le cœur des Nenets »...

3.4. La parole orale chez Veniamin

La grande nouveauté dans la pratique de Veniamin, c'est l'usage de la parole : toute sa stratégie est fondée sur le dialogue. Veniamin, lors de la rencontre avec les Nenets, parle. D'abord par l'intermédiaire d'un interprète, qui traduit ses propos aux Nenets et qui lui rapporte les réactions de ces derniers, puis personnellement.

Que leur dit-il ? Bien sûr, dans ses journaux, Veniamin ne s'attarde pas sur ce point – il ne faut pas oublier que ces écrits s'adressent à sa hiérarchie ecclésiastique, qui est censée connaître tous les arguments qu'il peut avancer. Ce qui me paraît clair d'après les quelques allusions qui y sont faites, c'est que le message du Nouveau testament me paraît y être nettement plus présent qu'il ne l'était au siècle précédent. Filofej me paraît être un homme de l'ancien testament, Veniamin choisit une approche plus pacifique et bienveillante, axée autour de la joie, par laquelle en tout cas il n'effraye pas ses interlocuteurs.

Il faut d'emblée souligner le handicap que représente d'emblée à ses yeux son ignorance du nenets. Il exprime dans son journal le besoin de connaître la langue de ses interlocuteurs, pour leur faire parvenir au mieux son message. Cela prouve d'abord que Veniamin est réellement intéressé au dialogue : il assigne à la parole une place centrale.

³² Veniamin 1850 op. cit., p. 419, Vallikivi 2003, op. cit., pp. 115–116.

Nous n'en sommes pas encore cependant à un véritable di-alogue, car Veniamin est plus intéressé à parler le nenets qu'à le comprendre : il ne tient pas à mieux comprendre ses interlocuteurs, il désire surtout que ceux-ci le comprennent, que son message arrive à bon port. Il découvre dans la pratique ce qui fondera une trentaine d'année l'approche d'Il'minskij.

Il agit également en conséquence. En 1825, au cours de la première année de sa mission, il passera quelques mois à Mezen à apprendre le nenets³³. D'après ses témoignages, il accomplira le reste de sa mission en parlant nenets aux éleveurs de rennes qu'il veut convertir. C'est là incontestablement un aspect complètement neuf dans la pratique missionnaire, qui élargit largement les possibilités de conviction. Son journal nous dit que les Nenets ont été très heureux d'entendre la bonne nouvelle annoncée dans leur langue. Je ne vois pas de raison de douter de ce qu'affirme Veniamin, bien que nous ayions un témoignage contraire, que les finno-ougriens seront tentés de prendre au sérieux, car la critique provient d'un linguiste digne de confiance, M.-A.Castrén³⁴. Je ne suis cependant pas convaincue que la critique de Castrén soit justifiée : le linguiste finlandais en effet était un philologue qui cherchait dans le nenets quelque chose de très différent – les couches les plus archaïques, pour accumuler un maximum de pièces à conviction dans le dossier de la reconstruction d'une langue proto-ouralienne. L'intérêt de Castrén pour le nenets n'était pas moins ciblé que celui de Veniamin, mais leurs intérêts étaient radicalement différents. Le missionnaire n'a aucune ambition scientifique. Ce qui l'intéresse, c'est la communication au jour le jour, et encore sur un thème bien précis. De plus, Castrén a rencontré Veniamin après la fin de la mission de celui-ci, à un moment où il avait laissé le nenets de côté depuis longtemps. Ces deux facteurs peuvent expliquer que le linguiste finnois ait eu des doutes sur la connaissance effective de la langue par le missionnaire.

Il me semble en tout cas que le fait que Veniamin prenne sérieusement en compte la langue nenets est central dans sa stratégie. Et il en use abondamment. Par exemple en instaurant la pratique du duel oratoire. Cette forme de compétition n'est pas répandue chez les Nenets comme elle l'était par exemple dans la culture inuit. Mais elle est parfaitement acceptable dans un contexte où la pratique de la présentation orale de récits ou de chants est parfaitement développée. Mais la pratique du débat n'est pas répandue. Quelle chance pouvaient avoir les représentants nenets, qui, bien que sûrs au début de leur bon droit, n'avaient aucune pratique oratoire ? Dans une culture où l'expression orale n'est que l'un des modes de communication et aucunement le principal ? Le débat a lieu, et bien vite les Nenets sont dépassés par les arguments des missionnaires, qui sont prêts à ce genre de joutes et qui ne doutent de rien. Le résultat est d'ailleurs curieux. Aucun des auditeurs ne se convertit après la victoire éclatante dans le débat des

³³ Veniamin 1850, op. cit., p. 381.

³⁴ M.-A. Castrén, *Reiseerinnerungen aus den Jahren 1838-1844*, Sankt Peterburg 1853, pp. 163-164.

chrétiens, mais les deux orateurs nenets, qui se trouvent à court d'arguments, font le choix de se convertir : ils ont été entraînés dans la logique de Veniamin et n'arrivent plus à s'en sortir. Ils entrent d'ailleurs en conflit avec leur propre communauté...

De plus, la parole de Veniamin est une parole insistante. Je dirais même une parole lourde. D'après ce qu'il relate, il parle aux nenets, en monologue, des heures et des heures durant. Ceux-ci l'écoutent. Que comprennent-ils ? Rien ne nous permet de le savoir. Ils ne réagissent pratiquement pas et laissent parler leur invité. Nous savons cependant que toutes les rencontres ne se finissent pas par le baptême : souvent les autochtones refusent poliment, en disant qu'ils veulent vivre comme leurs ancêtres l'ont fait ou encore qu'ils ne veulent pas changer leurs habitudes alimentaires. Ils pensent qu'une fois qu'ils ont dit non, les jeux sont faits. Mais non point d'après les règles que suit Veniamin. Il est prêt à parler sans discontinuer jusqu'à ce que tous soient convaincus. Certains d'ailleurs partent subrepticement, manifestement pour échapper à la pression verbale³⁵. Je n'exclus pas que certains décident d'accepter d'être baptisés pour lui échapper et avoir la paix...

3.5. La parole écrite chez Veniamin

L'irruption de la parole dans l'œuvre missionnaire investit tout le champ potentiel de celle-ci. Veniamin se convainc de l'utilité de mener l'œuvre missionnaires en nenets. Pour créer une base utilisable par d'autres missionnaires après lui, il entreprend de traduire en nenets des extraits de la Bible, notamment du nouveau testament³⁶. Il invente pour cela un alphabet, utilisant un mélange de lettres grecques et cyrilliques³⁷. Comme il l'indique lui-même, il est aidé dans cette tâche par Vassili Dvojniov, un Nenets de Kanin converti³⁸ : en 1827, il traduit l'évangile de Saint Matthieu, en septembre 1828 il achève la traduction de celui de st Jean³⁹ et en 1830 les trois premières épîtres de st. Paul⁴⁰. De plus, on sait qu'il a traduit un catéchisme et des prières, qui sont restés cependant inédits⁴¹.

³⁵ Veniamin op. cit., p. 378; Veniamin 1851, op. cit., p. 67

³⁶ И.С. - "О деятельности Переводческой комиссии, учрежденной при Архангельском комитете Православного Миссионерского Овщества" – *Архангельские епархиальные ведомости* – 1895 №17 (8 год), p. 419

³⁷ Levin, Potapov *The peoples of Siberia* – Chicago-London 1964, p. 570

³⁸ Veniamin 1850, op. cit., p. 428

³⁹ Ibidem, Veniamin 1851, op. cit., p. 71

⁴⁰ Veniamin 1851, op. cit., p. 82

⁴¹ Svedenie „Сведение о миссионер Архимандрит Вениамин“ – *Христианское чтение* Часть I. Санкт-Петербург 1851, p.87

En fait, il ne s'est pas arrêté là : car il produit une grammaire et un dictionnaire du nenets, qu'il soumettra à l'Académie des Sciences. Celle-ci demande une réfection de la grammaire, ce qui explique que ce texte ne sera jamais publié⁴².

Conclusion

Ce que je voulais montrer par l'analyse du travail de terrain de ces deux missionnaires qui ont opéré à un siècle d'intervalle, c'est que les conceptions de l'Eglise orthodoxe ont certainement subi une évolution entre le début du XVIIIe et le début du XIXe siècle. Cette période voit le passage d'une conception magique de la conversion, dans laquelle la conscience de l'homme ne joue à proprement parler aucun rôle, à une approche nettement plus individualiste, qui repose sur la conviction et le choix individuel. La parole fait son entrée et elle ne quittera plus l'œuvre missionnaire, jusqu'à en devenir, comme c'est le cas aujourd'hui, le moteur central. Bien sûr, deux questions se posent, auxquelles je n'ai pas de réponse à apporter. Jusqu'à quel point les personnalités des deux missionnaires ont-elles joué un rôle dans les stratégies qu'ils ont choisi de mettre en œuvre ? Il est impossible d'y répondre, parce que nous ne savons pas grand-chose de Filofej en tant que personne. Si tant est que le journal de bord de Veniamin permette de dépasser le compte-rendu officiel pour deviner certains traits de la personnalité du missionnaire. Et puis on peut se demander si ces évolutions étaient effectivement conscientes et codifiées, ou bien si les personnes projetées dans cette situation ne réagissaient pas empiriquement en fonction des notions répandues et dominante à l'époque, en fonction du *Zeitgeist*... Nous n'avons pas d'indications explicites, et nous devons nous limiter à des conjectures sur les causes de cette évolution. Il n'en reste pas moins que les missionnaires se comportent différemment et que cela méritait d'être relevé.

⁴² Терешенко, Наталья Митрофановна - «Самодийские языки» - *Младописьменные языки народов СССР* - Москва-Ленинград 1959 – p. 390