

Zeitschrift: Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft
= revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista della Società svizzera
d'etnologia

Herausgeber: Schweizerische Ethnologische Gesellschaft

Band: 20 (2015)

Artikel: Du chasseur au loup, du loup à l'"objet" : gérer de manière analogique
la porosité des frontières entre le corps de l'homme, le corps du loup et
un artéfact en Mongolie de l'Ouest

Autor: Charlier, Bernard

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1007231>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DU CHASSEUR AU LOUP, DU LOUP À L'«OBJET»

Gérer de manière analogique la porosité des frontières entre le corps de l'homme, le corps du loup et un artefact en Mongolie de l'Ouest

Texte: Bernard Charlier

Abstract

FROM THE HUNTER TO THE WOLF, FROM THE WOLF TO THE «OBJECT»
Managing in an analogical way the boundaries' porosity between the man's body, the wolf's body and an artefact in West Mongolia

This article aims at studying the relationships Mongolian herders who practice hunting entertain with a particular material object, that is a wolf's ankle bone. I try to show through an ethnographic analysis of the cosmological status of the wolf and the hunting activity that the use of the wolf's ankle bone by men accounts for an analogical perception of the human and non-human bodies, as well as objects.

Mots-clés: *Mongolie; loups; matérialité; analogisme*
Keywords: *Mongolia; Wolves; Materiality; Analogism*

Introduction

Dans cet article, j'analyse l'importance matérielle et symbolique que peut avoir un osselet de loup pour des éleveurs nomades vivant dans l'ouest de la Mongolie. Les éleveurs pratiquent occasionnellement la chasse comme «hobby» (*sonirhol*) et pour protéger leurs troupeaux. Après la mise à mort d'un loup, un osselet peut être prélevé sur l'une des pattes arrières. Il est alors accroché à la ceinture du chasseur. Que la chasse soit pratiquée comme hobby ou comme mesure de protection des troupeaux, elle constitue une relation technique avec l'environnement dotée de caractéristiques cosmologiques qui permettent d'expliquer l'importance que revêt cet objet pour les éleveurs. Le loup est détesté car il est le prédateur principal des troupeaux de caprins et de bovins et il est admiré pour son intelligence et sa résistance physique. Il est aussi considéré comme le chien d'un maître surnaturel du territoire et des animaux sauvages. Placer un osselet de loup à sa ceinture n'a donc rien d'anodin.

Après avoir décrit les liens de domestication qui lient le loup à son maître surnaturel, je développerai l'idée selon laquelle le caractère hiérarchique de la relation de protection et de dépendance propre à l'élevage détermine également la relation de prédation propre à la chasse. À travers l'accomplissement d'actions rituelles telles que la fumigation de genévrier et la récitation de prières, le chasseur implore le maître du territoire afin d'obtenir du gibier. La mise à mort de la proie est alors considérée comme un don de l'entité surnaturelle au chasseur. Le don de la proie est interprété, selon les fragments d'une idéologie bouddhiste, comme le résultat d'un comportement méritoire (*buyantai*). Ce comportement se traduit par des actions et intentions éthiquement valorisées (générosité, altruisme, ainsi que la capacité de donner sans rien attendre en retour).

Après l'abattage d'un loup, le chasseur affirme que son potentiel vital (*hiimor*) augmente car il a incorporé celui du loup. Cette idée d'incorporation me permettra de réfléchir sur la manière dont la frontière homme-animal est gérée.

Le placement de l'osselet à la ceinture ouvre une réflexion sur le statut du corps de l'homme puisque les femmes et les enfants ne peuvent ni chasser ni porter un osselet à la ceinture. L'usage de cet objet est abordé en relation avec le traitement des peaux de gibiers et la consommation de sang de loup. L'intentionnalité déléguée à l'osselet de loup entraînant une séquence d'effets, c'est-à-dire son «agence» (Gell 1998), me permet de montrer comment en Mongolie, dans le contexte particulier de la chasse au loup, l'absence d'une division stricte entre les corps humains, non-humains, et certains objets, est négociée. Il s'agit de comprendre de manière ethnographique comment l'usage d'un osselet de loup véhicule une perception de l'environnement qui est de type analogique. La singularité de l'«analogisme» ne réside pas tant dans le processus d'inférence – le tissage d'analogies est partagé par tous les humains – que dans les prémisses qui déclenchent cette inférence. En effet, comme nous le verrons dans le contexte de la chasse au loup, l'inférence d'analogies est une manière de se connecter à des existants dont les identités se définissent selon des degrés de différence entre qualités morales et physiques, plutôt que des essences spécifiques. L'inférence d'analogies est donc une manière de tisser des affinités entre des êtres ne partageant ni qualités morales, ni qualités physiques absolument identiques (Descola 2005).

Dörvöd

Les Dörvöd occupent différentes sphères de la société contemporaine mongole, comme l'enseignement, la politique, le commerce ou encore l'armée. Nombreux d'entre eux sont des éleveurs mobiles vivant essentiellement des produits de leur bétail constitué de moutons, de chèvres, de vaches, de chevaux et de chameaux. Dans la province de Uvs, à 1500kms à l'ouest de la capitale, Ulaanbaatar, ils vivent dans des yourtes qu'ils montent et démontent lorsqu'ils changent de pâture tout au long de l'année. Ils mangent de la viande de mouton, de boeuf, de cheval et de chèvre à différents moments de l'année et les animaux ainsi que leur laine et leur viande peuvent être vendus pour de l'argent. Ils achètent de la farine, et d'autres produits tels que des piles pour une lampe de poche ou encore de l'essence pour la voiture quand ils sont assez riches pour en avoir une. Le bétail est donc la source principale de revenus d'une famille d'éleveurs.

Ils se définissent comme bouddhistes même si l'on trouve dans leurs multiples perceptions de la personne et de l'environnement des idées de types communistes inspirées par 70 ans de domination soviétique et parfois des idées de type vaguement chrétiennes inspirées par les nouveaux mouvements d'évangélisation. Bien que les pratiques bouddhiques aient entretenu des liens complexes avec le chamanisme au

cours de l'histoire, le dernier chamane de la région est mort dans les années 80 et son costume se trouve de manière assez significative au musée du centre provincial (Delaplace 2008: 41). Les idées s'épousent et se séparent, se juxtaposent et se composent selon différents contextes d'actualisation et définissent ainsi de nouvelles échelles de complexité. Il ne s'agit donc pas de nier ici l'importance de l'influence chamanique et les traits «animiques» qu'il véhicule dans les façons dont les Mongols perçoivent leur environnement mais plutôt d'analyser comment la circulation du *hiimor* – une notion empruntée au bouddhisme tibétain – actualise une perception analogique des corps et d'un «artéfact» dans le contexte de la chasse.

Un maître des animaux sauvages

À Sagil, un district provincial de Uvs, pour de nombreux éleveurs Dörvöd, les animaux sauvages appartiennent à un esprit maître du territoire appelé «Tsagaan Aav», le «Père Blanc». Il est parfois individualisé mais pas toujours, pour certaines personnes il reste une entité abstraite impossible à représenter. Lors des rituels saisonniers c'est à lui que l'on fait des offrandes de nourriture et de lait pour favoriser les bonnes conditions climatiques, la fertilité des pâtures et la bonne santé du bétail.

C'est également le Père Blanc que l'éleveur partant à la chasse implore pour obtenir du gibier. Il demande à Tsagaan Aav en brûlant de la poudre de génévrier:

Mon vieux Tsagaan Aav

Me donneras-tu du hishig de chasse?

Me donneras-tu un vieux bélier?

Hishig se traduit comme «fortune» ou «grâce». Cette notion n'est pas d'origine bouddhique et a eu une destinée complexe dans l'histoire politique et religieuse de la Mongolie. Elle prend sa source bien au-delà de la Mongolie. Dans un contexte sibérien, le terme *hishig* a été analysé par Hamayon (1990: 630):

(...) il est proposé de voir dans la «grâce» [ou fortune] demandée par l'éleveur à ses ancêtres l'héritière et l'homologue de la «chance» soutirée par le chasseur à l'esprit de la forêt (...). Le mode d'obtention diffère: séduction de la part du chasseur (accompagnée de diversion et éventuellement appuyée de ruse), sollicitation de l'éleveur (accompagnée d'offrande et éventuellement accompagnée de flatterie). Diffère aussi l'orientation en termes de valeur. La chance est gagnée par son bénéficiaire (qui peut même la forcer), la grâce lui est concédée. Néanmoins la grâce (...) n'est pas un dû spontanément reçu mais doit être implorée; elle implique un certain degré de subordination de l'homme à l'égard de la surnature (...).

Parmi les Dörvöd, la division entre la «chance» obtenue par la séduction ou par la ruse et la «fortune» ou «grâce» obtenue par la supplication ne s'applique pas. L'obtention du gibier est conditionnée par l'imploration. La demande du chasseur à Tsagaan Aav se réfère à une relation hiérarchique de dépendance. Le modèle de relation hiérarchique propre à l'élevage est ainsi reproduit dans le domaine de la chasse. Cette reproduction est visible à travers l'attribution du statut de «propriétaire» (*ezen*) à Tsagaan Aav et de «bétail» (*mal*) aux animaux sauvages.

La mise à mort du gibier est donc le résultat d'un choix en partie désincarné puisqu'elle dépend toujours en dernière instance de la volonté de Tsagaan Aav. Seule une personne «méritante» (*buyantai*) peut se voir octroyer une proie d'un tel prestige. Le terme *buyan* renvoie à la notion bouddhique de «mérite». Il y a bien des façons d'être «méritant». De manière générale, une personne méritante est animée de bonnes intentions (*saihan sanaatai*), elle est généreuse, elle «a bon cœur» (*saihan setgeltei*) et peut donner sans contrepartie. Abattre un loup constitue ainsi une marque identitaire de la personne car la proie est donnée (*ögöh*) par le Père Blanc au chasseur «méritant».

Abattre un loup et incorporer son potentiel vital

Parmi les animaux sauvages, le loup est considéré comme le chien du Père Blanc. Le terme «loup» se traduit par *chono* mais dans un usage quotidien il est appelé *nohoi* qui veut dire «chien». L'usage du terme *nohoi* est intéressant car il fait à la fois référence à sa domesticité surnaturelle mais aussi à la crainte qu'ont les éleveurs de son appétit vorace pour la viande crue. Le terme *nohoi* a en effet une valeur apotropaïque car il est utilisé pour éviter d'attirer l'attention des loups et de provoquer ainsi leurs attaques dévastatrices.

Tuer un loup est toujours un événement. Le loup est décrit par le chasseur comme un animal plein de ressources, courageux, résistant, capable de trouver sa nourriture tout seul. Ses qualités se résument dans l'usage d'un terme qui désigne son potentiel vital, *hiimor*¹. Son autonomie est une source de prestige auquel le chasseur s'identifie lorsqu'il arrive à abattre un loup. Quand un chasseur tue un loup il incorpore par la

seule action de la mise à mort son *hiimor*'. Le potentiel vital du loup vient ainsi s'ajouter à celui du chasseur qui s'enorgueillit de son acte. Le chasseur peut alors espérer avoir du succès dans la réalisation de projets futurs. Les qualités que le concept de *hiimor*' recouvre, dans ce contexte, se réfèrent à un aspect idéal de la personne mâle, celui de la virilité, liée à la force, la débrouillardise et l'autonomie. Les femmes ne chassent pas².

Le chasseur puise ainsi dans le *hiimor*' du loup les qualités qu'il juge nécessaires au développement de sa personne mais n'autorise pas le loup à entrer de plein pied dans l'espèce humaine. Lorsque je demandai à un ami chasseur: «Y-a-t-il des animaux qui ont plus de *hiimor*' que d'autres?» il me répondit: «le loup a le plus de *hiimor*', son esprit [*uhaan*] est presque comme celui d'une personne [*hün*]. Il y a juste une idée manquante pour qu'il soit comme une personne, c'est pour cela que le loup a beaucoup de *hiimor*'. Quand je lui demandai quelle idée manquait au loup, il me répondit: «cela a été prédestiné comme cela par le monde naturel [*baigalaas zayasan*]». Le critère de l'humanité ne se trouve pas dans un attribut corporel ou physique, il n'est pas non plus dans un attribut interne mais plutôt dans un degré ou un écart. Cet écart n'implique pas l'absence d'une frontière stricte entre humanité et animalité.

Avec les hommes, les plantes et les autres animaux, le loup est inclut dans le concept de nature (*baigal*'). Le préfixe de ce mot est dérivé du verbe «être» (*baih*). Le terme *baigal*' englobe donc «ce qui est». Comme les hommes, le loup fait partie des animaux (*am'tan*). La racine de ce mot est *am'*, ce qui veut dire «vie». Le terme *am'tan* voudrait donc dire «en vie» ou plutôt «animé de vie». Il se réfère aux hommes ainsi qu'aux animaux non-humains. De cet ensemble sont exclus les plantes, les minéraux et les esprits. La catégorie *am'tan* désigne un genre plutôt qu'une espèce. Les animaux humains sont désignés par le nom *hün*, qui signifie «personne». Ce nom ne peut s'appliquer aux animaux non-humains qui sont repoussés dans la catégorie *am'tan*. On trouve donc comme chez nous une division nette entre une espèce humaine et une espèce animale. Contrairement aux sociétés dites «animiques» où la référence partagée par la majorité des êtres est: «... l'humanité comme condition et non pas l'homme comme espèce» (Descola 2001: 97), nous nous trouvons dans une situation semblable à la nôtre où le concept d'«humain» est foncièrement ambigu. Comme

¹ Ce concept bouddhique est la traduction littérale mongole des «chevaux de vent» tibétains, *rlung-rta*. Le *hiimor*' d'une personne fluctue dans le corps selon le caractère éthique de ses actions et les prédictions du calendrier lunaire astrologique (Charlier 2012: 121-141). Parmi les composants de la personne on trouve d'autres notions telles que *süld* qui se réfère aussi à la force vitale, *süns*, «l'âme», et *am'*, «la vie» qui ne sont pas d'origine bouddhique (Lacaze 2012: 325-327). Pour mes informateurs, ces termes présents dans le calendrier astrologique génèrent des explications tautologiques qui ne peuvent être comprises que dans des contextes particuliers.

² Pour certaines aînées, une femme qui chasse commet un péché (*nügel*) car elle donne naissance.

le souligne Ingold (2004: 14-32), on trouve d'un côté l'humanité (en anglais «humankind») qui est une espèce animale parmi d'autres et le domaine animal incluant les humains et de l'autre l'humanité (en anglais «humanity») qui est une condition morale excluant les animaux. Dans la tradition occidentale ces deux statuts cohabitent difficilement de manière disjonctive dans le concept de «nature humaine».

L'enjeu de la chasse au loup est donc la gestion d'un écart entre ce que le *hiimor'* de l'animal peut avoir d'identique à celui l'homme pour être incorporé et ce qu'il peut avoir de différent pour que le chasseur puisse en tirer profit. Il n'y a pas de gain à incorporer quelque chose absolument identique à soi, et incorporer quelque chose de trop différent serait trop dangereux, le risque encouru est de se transformer en quelque chose de complètement différent de ce qu'on s'estime être, un humain. La prédation n'est pas seulement une appropriation, c'est aussi courir le risque de «devenir autre»³. Il s'agit de gérer efficacement une «valence», d'évaluer une possibilité d'association entre une qualité constitutive de la personne mâle et du loup. Cette qualité existant à un degré différent dans l'un et dans l'autre⁴.

La question que pose l'incorporation du *hiimor'* et les usages des restes de chasse, comme la peau de loup, son sang et ses osselets, est celle de l'absence d'une frontière nette entre une intériorité et une extériorité des corps humains et non-humains.

Sang, peau et osselet de loup

Lorsque je demandai à la mère d'un bébé âgé de deux mois s'il était bien pour une femme enceinte de boire du sang de loup, elle me répondit: «non, si elle boit du sang de loup, elle ne pourra donner naissance. Le bébé ne pourra quitter le corps [*garah*] et elle mourra». La raison pour laquelle le sang de loup ne peut être consommé est sa température, il est trop «chaud» (*haluun*). Il est plus chaud que le sang de chèvre ou de mouton qui est considéré comme frais (*serüün*). Le sang de loup

est même plus chaud que le sang de cheval. Selon Nadmid, un éleveur pratiquant la chasse: «il est interdit à une femme enceinte de boire du sang de loup ou même de consommer sa viande car ils sont tous deux trop chauds. Lorsqu'une femme est enceinte son corps devient plus chaud que d'habitude car elle doit porter une personne en elle». Durant la période de gestation, la consommation de nourriture doit garantir l'apport en chaleur, mais pas de manière excessive. Consommer de la viande de loup ou son sang causerait une augmentation trop forte de la chaleur. Durant la gestation le sang ne quitte plus le corps de la femme comme si son accumulation était nécessaire pour «cuire» le bébé. Le sang de la femme semble être associé à la fécondité alors que le sang de loup, dans ce contexte, est associé à la mort et à une fermeture du corps. L'ouverture du corps durant la période menstruelle se réfère à une perte de fécondité et une dispersion du corps.

Mais le sang de loup n'est pas toujours associé à la mort car seuls les hommes âgés et les vieilles personnes malades peuvent boire du sang de loup comme remède en cas de maladie. Comme si la vieillesse et la maladie étaient associées au froid. Pour Nadmid: «Les femmes enceintes et les jeunes personnes ne peuvent boire du sang de loup car il est trop dur [*hatuu*] pour eux. Si une jeune personne boit du sang de loup, son corps deviendra excessivement chaud». Il en va de même pour les vêtements confectionnés avec de la peau d'animaux chassés. Les femmes cousent des *deel*⁵ doublées en peau de gibier comme la peau de loup, de bédard, de bouquetin, de marmotte ou de renard mais elles ne peuvent pas les porter. Les femmes et les enfants ne portent pas ces vêtements car les fourrures sont trop fortes (*hüchtei*), trop dures, et trop chaudes pour eux. Ces prohibitions véhiculent l'idée que les vêtements en peau de gibier ont un pouvoir de contention trop fort pour les femmes et les enfants, comme si, corrélativement, ils étaient des êtres «ouverts».

Le caractère «ouvert» de la femme se réfère à l'idée d'une limite corporelle perméable à la pénétration mais aussi au passage du sang menstruel et du nouveau né⁶. Après la nais-

³ Nous verrons plus loin que certaines parties du loup ne peuvent être consommées comme nourriture sous peine d'anthropophagie.

⁴ Le caractère hiérarchique de la chasse et les différences ontologiques (tant sur le plan de l'intériorité que de la physicalité) entre le chasseur, le loup et Tsagaan Aav sont telles que toute forme de «perspectivisme» (Viveiros de Castro 1998: 469-488), c'est-à-dire une commutation de points de vue entre des êtres (chasseur et proie) partageant une même condition morale, est absente dans la pratique cynégétique en Mongolie. Ce qu'il faut gérer est une «co-jonction» entre des qualités plutôt qu'une «co-identification» entre des êtres partageant une même intériorité.

⁵ Manteau traditionnel mongol.

⁶ Les menstruations sont considérées comme sales (*bohir*) et polluantes (*buzartai*). Avoir des relations sexuelles pendant les menstruations ferait baisser le *hiimor'* de l'homme. Après le mariage, lorsqu'elles vont vivre dans le foyer de leur mari, les jeunes épouses doivent être capables, à travers l'accomplissement d'actes rituels, de contenir la fortune (*hishig*) de leur belle-famille, qui garantira prospérité et bien-être (Empson 2011). La femme occupe donc une place liminaire entre conservation et dispersion, dedans et dehors.

sance, le nouveau né est emballé les bras le long du corps dans une couverture épaisse qui est maintenue fermée par trois cordelettes. Il s'agit d'éviter au bébé de prendre froid. Il ne bouge pas et s'endort facilement. Une aînée ajoute à ces explications que: «si le bébé n'est pas maintenu dans cette position, il bougera. Ce n'est pas bon, il deviendra bossu et déformé. Le bébé doit rester dans cette position jusqu'à six à sept mois». L'âme (*süns*) peut quitter facilement son corps s'il est effrayé par des mauvais esprits, ce qui le rend vulnérable aux maladies. Les pleurs répétés et la transpiration sont des symptômes d'un tel état.

Une manière parmi d'autres de protéger le bébé contre les maladies est de leurs faire porter à la ceinture un osselet de loup. Les tendons (*shörmös*) de l'animal peuvent être aussi utilisés. Selon Tsetsegbal, l'épouse d'un éleveur: «Lorsqu'une femme a donné plusieurs fois naissance et que ses enfants sont morts en bas âge, nous utilisons des tendons de loup pour nouer le nombril du prochain bébé afin qu'il vive». Cette mesure de protection fait écho à une pratique qui consiste à casser les pattes du loup après que le chasseur l'ait abattu, comme si, même mort, l'animal pouvait toujours s'échapper.

D'autres organes du loup sont utilisés en d'autres circonstances pour remplir des fonctions liées à la protection et la conservation. Un éleveur rencontré au cours de mon enquête avait noué la première vertèbre cervicale d'un loup à la clé destinée à ouvrir le coffre contenant tous les objets précieux de la famille situé dans le fond de la yourte. La vertèbre est supposée tenir les voleurs éloignés. De la même manière, à l'extérieur de la yourte, cette vertèbre peut être nouée à l'extrémité de la corde où sont attachés chaque soir les veaux après la pâture. La vertèbre les protège contre les maladies.

Les éleveurs vont ainsi puiser dans certains organes du loup les qualités dont ils ont besoin pour effectuer leur tâche première, la protection et la conservation du troupeau. Cette attitude *a priori* paradoxale – puisque le loup est le prédateur principal du troupeau – est un détournement des qualités de l'animal au profit des éleveurs. Afin de protéger leurs troupeaux, ils s'approprient à travers certaines parties de son corps les qualités qui font de lui un prédateur rusé, intelligent et une proie difficile à abattre. Mais toutes les potentialités du loup ne sont pas bonnes à prendre. Un chasseur ne peut manger les

entrailles d'un loup, car selon Nadmid: «le loup peut toujours avoir mangé des humains». Manger des entrailles de loup, c'est courir le risque de l'anthropophagie. Nous retrouvons ici la même attitude consistant à gérer à son profit des écarts entre des similarités et des différences entre des êtres ne partageant pas la même condition morale.

Les osselets de loup portés par les enfants, les tendons de loup servant à nouer le cordon ombilical du nouveau né, la consommation de sang et de viande de loup par les aînés et les personnes malades semblent avoir une même fonction qui est de maintenir le corps⁷.

Le corps de l'homme idéalement «contenu»

L'idée d'un corps contenu est particulièrement applicable au corps des hommes. Lorsque je demandai à Yanjmaa, l'épouse d'un éleveur, pourquoi les femmes ne peuvent porter un osselet de loup à la ceinture (ni ailleurs), elle répondit: «nous ne portons pas un osselet de loup car les femmes donnent naissance, je n'en sais pas plus». Deux interprétations, non exclusives l'une de l'autre, sont possibles. La première est que le port de l'osselet de loup, comme objet de chasse, est anti-thétique à l'action de donner naissance. Les petites filles ne peuvent porter le fusil de leur père et ne peuvent voir la mise à mort d'un mouton. La deuxième possibilité d'interprétation est de supposer que l'osselet de loup enserre le corps de la femme, mais l'enserme trop fort. J'aimerais développer cette interprétation en relation avec le port de l'osselet de loup et celui de la ceinture chez l'homme.

L'osselet de loup est porté par les hommes au niveau de la ceinture⁸. Il ne peut jamais être porté au cou attaché à un collier. «Cela voudrait dire que le *hiimor'* du loup est supérieur au *hiimor'* de l'homme», affirme un chasseur. La place de l'osselet au même niveau que la ceinture est intéressante. Humphrey (1999: 80) mentionne au sujet de la ceinture du *deel*:

The sash is not the equivalent of a man's character, but rather what is essential to being a man in society. A man must be buried with a sash, I was told. The sash as a girdle encircles the man, holds him together, and sustains his autonomy. Women do not have this autonomy. To wear a sash is to say I am my own per-

⁷ Un état physiologique qui s'achève à la mort avec le départ de l'âme du corps. Celui-ci est posé idéalement sur le flanc d'une colline ensoleillée et verdoyante. Il est ensuite dispersé par l'action des animaux.

⁸ Il peut aussi être attaché à un porte clé afin d'éviter les accidents de voiture. À la capitale, en hiver, il n'est pas rare de voir une peau de loup étendue et attachée sur le capot d'une jeep. Il s'agit pour le chauffeur de manifester de manière ostentatoire sa réussite. Certains passants admiratifs touchent la peau afin de s'imprégner un peu du *hiimor'* de l'animal.

son and worthy for respect». For this reason the sash was taken off when addressing shamanistic prayers to the Sky (...). Not wearing a sash is to open oneself to penetration, not just for women, but also in the case of the shaman who calls down spirits into his body, and whose professional costume must not have a sash. The sash is consciously given respect, always put in high place, never laid down all unwound and anyhow, but always neatly coiled up. This is like giving respect to an aspect of oneself.⁹

De la même manière que la ceinture et l'osselet de loup, les peaux d'animaux chassés sont dotées d'un potentiel social. Dans la yourte de Chuluunbat, un éleveur s'adonnant à la chasse, la peau d'un sanglier est disposée sur le sol, du côté mâle¹⁰. Son épouse explique: «Quand je me déplace dans la yourte, je marche toujours autour de la peau. Si je marche dessus, le *hiimor'* de Chuluunbat diminuera». Lorsque je demandai pourquoi les femmes ne peuvent porter un osselet de loup, elle répondit: «si je porte un osselet de loup, le *hiimor'* de mon mari diminuera également. Les femmes adultes ne portent pas un osselet de loup car c'est un animal qui a beaucoup de *hiimor'*. C'est l'homme qui doit porter un osselet». Ainsi, de la même manière que les fourrures d'animaux chassés et la ceinture, l'osselet de loup est perçu comme une extension de la personne mâle. On voit dans les précautions liées à la gestion du *hiimor'* et des qualités tant psychologiques que physiques que ce potentiel véhicule une caractéristique d'une attitude «analogique» où les différences entre des êtres singuliers se distribuent tant sur le plan de la moralité que de la physicalité, jusqu'à brouiller toute frontière nette entre intériorité et extériorité des individus humains et non-humains, ainsi que certains objets. Dans l'analogisme:

L'intentionnalité et la corporéité y affleurent rarement comme des entités autonomes, distribuées qu'elles sont dans des chaînes de couplage mariant le matériel et l'immatériel à tous les niveaux d'échelles du microcosme et du macrocosme. Aussi la définition de l'analogisme comme une combinaison de différence des intériorités et des physicalités n'est-elle pas à prendre au pied de la lettre, tant les contours de ces deux ensembles y paraissent indécis; il faut plutôt y voir une manière approchée de qualifier ce foisonnement de singularités plus ou moins accordées qui émette l'évidence du physique et du moral pour mieux assurer leur jonction. (Descola 2005: 288)

⁹ Hommes et femmes portent une ceinture mais ces dernières sont appelées «*büsgüi hün*», «personnes sans ceinture». Avant la période révolutionnaire instaurant un régime communiste (1921) les femmes mariées ne portaient pas de ceinture. Il se peut que le port de la ceinture ait été introduit avec la «modernité» et la révolution, donnant ainsi une forme d'autonomie aux femmes au même titre que les hommes (communication avec C. Humphrey). La ceinture a aussi une connotation politique dans l'expression: «Les Mongols parlent de la «ceinture de l'état fondateur». Elle symbolise ce qui fonde, unifie, consolide ce qui est cassé, dispersé et ouvert». (Tserenhand et al. 1982: 47).

¹⁰ Le côté gauche de la yourte en entrant.

Une forme d'autonomie

Les animaux sauvages en général sont considérés comme ayant plus de *hiimor'* que les animaux domestiques car il n'ont pas besoin d'un éleveur pour trouver leur nourriture.

Lorsqu'ils parlent du *hiimor'* du loup, de nombreux chasseurs racontent souvent la même légende:

Il y a longtemps, Bouddha divisa de la nourriture entre tous les animaux. Il dit au loup: «il n'y a plus assez de nourriture pour toi. Hors de cent animaux, tu peux en manger un». Le loup comprit mal le message et pensa qu'il pouvait manger nonante-neuf animaux hors de cent. Le loup attaqua alors un petit campement et bien qu'il n'avait pas faim il blessa de nombreux moutons et chèvres. Il dit à Bouddha: «une nuit, je traverserai cent rivières, franchirai un millier de vallées et trouverai ma nourriture tout en courant».

Cette petite légende illustre le caractère autonome du loup, sa capacité à trouver seul sa nourriture. Le port d'un osselet de loup par les hommes se réfère à l'expression visuelle d'un potentiel social, une capacité d'autonomie. Porté à la ceinture, il «enserme» le corps de l'homme et donne à voir son haut degré d'autonomie. En d'autres termes, l'homme s'identifie au caractère autonome du loup en montrant qu'il est capable de trouver seul sa nourriture. Le port de l'osselet donne à voir un aspect idéal de la personne mâle. Il témoigne également visuellement du statut éthique de la personne puisque seule une personne méritante peut se voir octroyer une proie d'un tel prestige par Tsagaan Aav.

La dimensions relationnelle de l'abattage d'un loup soulève la question suivante: que veut dire être «un individu autonome»? Chez les Dörvöd, comme chez les Urad de Mongolie Intérieure étudiés par Humphrey (2008: 357-380), il y a au moins sept ou huit façons pour une personne de se considérer comme un individu. L'éventail des possibilités incluant hommes et femmes comprend l'héritage de qualités physiques de générations en générations, la notion bouddhique d'âme unique persistant à travers de multiples réincarnations, la position de la personne au sein d'un réseau de parenté et de liens généalogiques, la combinaison singu-

lière de multiples forces vitales vulnérables aux attaques des esprits et des fantômes, ainsi que les caractéristiques astrologiques propres à une personne. Certaines de ses possibilités sont essentialistes et d'autres sont relationnelles. En ce qui concerne la chasse au loup, l'individualité du chasseur passe par l'affirmation d'une autonomie. Mais l'autonomie du chasseur est bien loin de la notion occidentale d'«autonomie», *auto-nomos*, qui se réfère à la capacité d'obéir à ses propres lois. Bien que le loup soit valorisé pour sa capacité à trouver sa nourriture seul, le chasseur n'est jamais autonome d'une manière aussi anti sociale que celle du loup qui blesse des dizaines de moutons sans les manger. Traiter une personne de loups est d'ailleurs une façon de stigmatiser son individualité excessive (High 2008: 158).

Porter un osselet de loup à la ceinture est une manière d'affirmer son autonomie mais toujours dans une certaine mesure. On retrouve l'idée selon laquelle l'affirmation de soi passe par une gestion des écarts entre des similarités et des différences. Il est bien vu d'être autonome comme un loup, mais pas trop. La forme d'autonomie que le port de l'osselet de loup donne à voir ne provient pas d'une capacité du chasseur à suivre ses propres lois mais de sa capacité à implorer efficacement Tsagaan Aav à travers des actions rituelles (la fumigation et les prières) et l'accomplissement d'actions éthiquement valorisées (*buyantai*). L'autonomie affichée à travers le port de l'osselet de loup ne provient pas tant d'une volonté individuelle et indépendante que d'une capacité à se connecter efficacement avec l'esprit maître du territoire et des animaux sauvages. Être unique, dans ce contexte précis, ne relève pas d'une essence, d'une substance, mais plutôt d'une configuration singulière d'un potentiel vital augmenté par incorporation.

Prédation et «agence»

L'osselet de loup enserre le corps de l'homme et en même temps le «dé-compose» visuellement en donnant à voir son statut éthique et cosmologique. Porté à la ceinture, l'osselet actualise dans le point de vue de celui qui le voit une perspective sur un aspect idéal de l'homme qui le porte. Il actualise la relation causale entre un état éthique de la personne (le mérite), qui ne se voit pas, et le succès de l'abattage visible pour tous. L'osselet rend visible ce qui ne l'était pas avant l'abattage et acquiert une dimension indiciaire. Il réplique sous une autre forme deux types de relations hiérarchiquement englo-

bées: la prédation entre le chasseur et le loup, et la protection de Tsagaan Aav manifestée au chasseur méritant par le don de la proie. La prédation est ici englobée par la protection. L'osselet ne rend pas seulement ces relations visibles autrement que par elles-mêmes, sa présence témoigne de la conjonction réussie entre protection et prédation dont l'effet pour le chasseur est une augmentation de *hiimor*¹¹. Il génère ce que Strathern appelle un «effet substitué». Un effet substitué «... is often staged as the transformed outcome of relations magnified through replication. These latter are thus doubly revealed, as themselves and as themselves in another form» (1988: 182).

Comment l'osselet de loup peut-il agir comme un effet substitué? La réponse envisagée ici est qu'il est doté d'une «agence», c'est-à-dire une intentionnalité déléguée entraînant une séquence d'effets: «Agency is attributable to those persons (and things, ...) who / which are seen as initiating causal sequences of a particular type, that is events caused by acts of mind or will or intention, rather than the mere concatenation of physical events» (Gell 1998: 16)¹¹. L'osselet n'étant pas façonné par l'action humaine, la prédation est la condition première déterminant la façon dont l'agence d'un osselet est actualisée. Le loup doit être abattu pour que son *hiimor* soit approprié et son osselet placé à la ceinture. Il devient un élément, parmi d'autres, d'une «biographie visuelle» partielle, un «artefactual index» (*op. cit.*: 15). Bien que l'osselet ne soit pas fabriqué par l'homme, on peut le considérer comme un artefact car si:

La «nature» des artefacts est intimement liée à l'intentionnalité de leurs utilisateurs; c'est elle qui les «construit», fussent-ils «construits» par la nature. (...). Un artefact est ce qu'il est en vertu de ce qu'il sert à faire; il est, par conséquent, autre chose que la chose physique qu'il est naturellement. (Lenclud 2007: 67)

L'agence de l'osselet est ici la «connectivité» car c'est par lui que se conserve le *hiimor* du loup donné par Tsagaan Aav. Ainsi, s'approprier un osselet de loup et le porter à sa ceinture n'est pas seulement une façon de s'«hybrider» (le chasseur a un peu de loup en lui, mais pas trop), c'est aussi démontrer le caractère hybride, dans ce contexte, de la propriété: «As at once the thing that has become the object of a right, and the right of a person in it, property is so to speak, a network in manipulable form» (Strathern 1996: 525). Ce qui est donné à voir de manière métonymique par le propriétaire d'un osselet n'est pas tant un objet considéré dans sa singularité mais plutôt un effet résultant d'une méta-relation d'englobement entre prédation et protection¹².

¹¹ L'agence est socialement définie et résulte d'une action de façonnage, d'aménagement, de mise en situation ou d'ornementation (Descola 2010a: 26).

¹² Ce développement est inspiré par Descola (2010b: 165).

Conclusions

Ce que j'ai essayé de montrer dans cet article est l'importance symbolique et matérielle d'un objet apparemment banal, un osselet de loup porté à la ceinture d'un homme. Même si la réduction de l'animal à l'un de ses composants a une dimension iconique – elle renvoie de manière métonymique à un prototype qui est le loup – sa fonction première n'est pas tant de figurer mais de conserver et de canaliser vers la personne porteuse de l'objet une qualité prototypique du loup, son *hiimor'*.

L'appropriation de cette qualité est néanmoins visible. Porter à la ceinture, l'osselet rend visible un aspect idéal de la personne mâle, son autonomie, ou plutôt une dimension socialement acceptable de l'autonomie du loup, sa capacité à trouver seul sa nourriture. La manifestation visuelle de cette autonomie ne renvoie pas à une capacité d'obéir à ses propres lois (*auto nomos*) mais à une possibilité d'induire efficacement, par des actions rituelles et des actions éthiquement valorisées, un englobement de la relation de prédation (proie-chasseur) dans celle de protection (chasseur-Tsagaan Aav).

Le résultat de la chasse, l'incorporation du *hiimor'* du loup, ne témoigne pas de la porosité de la frontière entre l'espèce humaine et l'espèce animale, elle témoigne plutôt de la porosité des frontières matérielles entre le corps de l'homme, le corps du loup et l'osselet de loup. La porosité doit être gérée précautionneusement afin de garder intact sa condition morale d'humain. Le contexte particulier de la chasse au loup actualise une relation à l'environnement (parmi d'autres présentes en Mongolie) où la division stricte entre macrocosme et microcosme, intériorité et extériorité est neutralisée. Elle révèle un environnement qui ne consiste pas en une somme de choses et d'individus, chacun soumis à leurs propres déterminations et ayant chacun une identité strictement distincte dans un temps et un espace *partes extra partes*. La perception de l'environnement actualisée par la relation entre un homme et son osselet de loup n'est pas le produit d'une «synthèse» dont l'opérateur serait l'ego, le sujet ou la conscience. L'environnement est ici conçu comme un ensemble d'êtres dont certains fragments, certaines parties peuvent s'associer ou se rejeter et constituer ainsi des configurations identitaires singulières.

RÉFÉRENCES

Charlier Bernard. 2012. «Two temporalities of the Mongolian wolf hunter», in: Filipovic Luna, Jaszczolt Kasia M. (dir.), *Space and Time in Languages and Cultures. Language, culture, and cognition*, p. 121-141. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins.

Delaplace Grégory. 2008. *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*. Paris: CEMS / EPHE.

Descola Philippe. 2010a. «L'envers du visible: ontologie et iconologie», in: Dufrêne Thierry, Taylor Anne-Christine (dir.), *Cannibalismes disciplinaires. Quand l'histoire de l'art et l'anthropologie se rencontrent*, p. 25-36. Paris: Musée du quai Branly / INHA.

2010b. *La fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*. Paris: Somogy / Musée du quai Branly

2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

2001. «Par-delà la nature et la culture». *Le débat* 114: 86-101.

Empson Rebecca. 2011. *Harnessing Fortune. Personhood, Memory and Place in Mongolia*. Oxford: Oxford University Press.

Gell Alfred. 1998. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.

Hamayon Roberte. 1990. *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Société d'ethnologie.

High Mette. 2008. «Wealth and Envy in the Mongolian Gold Mines». *Cambridge Anthropology* 27(3): 1-19.

Humphrey Caroline. 1999. «Rituals of Death in Mongolia: Their Implications for Understanding the Mutual Constitution of Persons and Objects and Certain Concepts of Property». *Inner Asia* 1(1): 59-86.

2008. «Reassembling Individual Subjects. Events and Decisions in Troubled Times». *Anthropological Theory* 8(4): 357-380.

Ingold Tim. 2004. *Companion Encyclopaedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. London: Routledge.

Lacaze Gaëlle. 2012. *Le corps Mongol. Techniques et conceptions nomades du corps*. Paris: L'Harmattan.

Lenclud Gérard. 2007. «Être un artefact», in : Debary Octave, Turgeon Laurier (dir.), *Objets et mémoires*, p. 59-90. Paris, Québec: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme / Presses de l'Université Laval.

Strathern Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. California: University of California Press.

1996. «Cutting the Network». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2(3): 517-535.

Tserenhand Margad et al. 1982. *Zohion büteeh hödölmör*. Ulaanbaatar: Admon.

Viveiros de Castro Eduardo. 1998. «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism». *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3): 469-488.

AUTEUR

Bernard Charlier est anthropologue, titulaire d'une thèse de doctorat réalisée à l'Université de Cambridge sous la direction de Caroline Humphrey. Ses recherches doctorales ont fourni la base d'une monographie intitulée *Faces of the Wolf. Managing the Human, Non-human Boundary in Mongolia* (Brill 2015). Grâce à la fondation Fyssen, il a réalisé une recherche sur le statut des animaux consacrés en Mongolie et leur mise en figuration sous la direction de Philippe Descola. Il est actuellement Rédacteur en Chef de la revue *Social Compass*.

Université catholique de Louvain-la-Neuve
IACS – Place Montesquieu 1 bte L2.08.01
1348 Louvain-la-Neuve, Belgique
bernardcharlier@hotmail.com