

Du chasseur au loup, de l'éleveur au chien : garder l'animalité à bonne distance en Mongolie de l'Ouest.

Archives contemporaines : *Visions du monde animal. Médiations ordinaires, cosmologies autochtones, brouillages ontologiques.*

Bernard Charlier

Affiliation principale : Chercheur affilié au Laboratoire d'anthropologie prospective (LAAP) de l'Université de Louvain-la-Neuve. Rédacteur en Chef de la revue *Social Compass*.

Autres affiliations : Chercheur affilié au Mongolia and Inner Asia Studies Unit (MIASU) de l'Université de Cambridge / Chercheur affilié au Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS) du Collège de France)

Bernardcharlier@hotmail.com

Du chasseur au loup, de l'éleveur au chien : garder l'animalité à bonne distance en Mongolie de l'Ouest.

L'antithèse vague du sauvage et du domestique reste toujours à imaginer, étonnement diversifié, toujours en quête du sauvage absolu. Mais il n'y a pas de sauvage en soi, il n'existe que dans sa relation avec ce qui le borde, ce qu'il précède, ce qui peut le traverser, ce qu'il peut posséder, ce qui le réduit. (Strivay, 2006 : 68)

Résumé

Dans la steppe mongole, les chiens vivant près des yourtes des éleveurs nomades ne sont jamais domestiqués mais tout au plus apprivoisés. Ce sont des chiens de garde. Ils ne sont jamais admis à l'intérieur de la yourte. Ils appartiennent à la même espèce (*töröl*) que le loup et partagent avec celui-ci, en dehors de toute classification naturaliste, des caractères similaires qui les constituent en êtres ambigus. Cet article a pour but d'analyser le croisement des différents modes d'existence attribués à ces deux animaux et de montrer comment un loup peut être perçu comme un chien domestique et comment un chien peut être perçu comme un loup. L'analyse de ce croisement permet de comprendre les raisons pour lesquelles la relation d'hospitalité est interdite au chien. Elle donne également à voir une conception singulière de la personne conçue comme fragmentaire et composite.

Mots-clés

Mongolie, chiens, loups, animalité, humanité

Abstract

In the Mongolian steppe, the dogs living near the yurts of nomadic herders are never domesticated but tamed. They are shepherd dogs. They are never accepted inside the yurt.

They belong to the same species (*töröl*) as the wolf and share with it, independently from any naturalist classification, some characteristics that make them ambiguous beings. This article aims at analysing how different but intertwined modes of existence are attributed to the dogs and the wolves. The author discusses the ways in which a wolf can be perceived as a domestic dog and the dog as a wolf. The analysis throws some light on the reasons why a dog never enjoys any relationship of hospitality as humans do. It also reveals a singular way of perceiving the human person as fragmentary and composite.

Keywords

Mongolia, dogs, wolves, animality, humanity

Introduction

L'étude des relations entre humains et non-humains en anthropologie est source d'intérêt depuis longtemps. Elle soulève une question essentielle de la discipline : qu'est-ce que l'humain ? Cette question est en elle-même ethnocentrique puisque des anthropologues (Haudricourt, 1962 ; Strathern, 1980 ; Ingold, 2000 ; Descola, 2005 ; Strivay, 2006, Laugrand et Oosten, 2007 ; Brunois, 2008) ont trouvé dans diverses régions du monde des populations pour lesquels *notre* grande division entre nature et humanité ne s'applique pas. Le questionnement de cette frontière s'insinue dans les enceintes supposées les plus hermétiques du naturalisme « moderne » (Milton, 1981 : 173-195 ; Latour, 1991 ; Davis et Hunter, 1996 ; Muslow et Folger, 2006 : 697-711) et problématise inévitablement le statut éthique de l'animal, ou plutôt, des animaux.

Il est impossible en effet d'ignorer l'intérêt croissant ces dernières années pour le futur des animaux dans les sciences sociales. Leur extinction et prolifération, leur utilité et nuisance, leur protection et destruction, leurs valeurs intrinsèques et instrumentales ont rarement généré autant d'intérêt depuis les dix dernières années parmi des scientifiques provenant d'horizons variés : éthologie, biologie, sociologie, philosophie, politique, économie, écologie et bien sûr anthropologie. Par exemple, en Guyane, en Suède, au Canada, au Royaume-Uni, en France, en Israël, et en Afrique du Sud, en Sibérie et en Mongolie des animaux tels que les tortues, les oies, les dindes, les vaches, les lapins, les moustiques, les rennes, les moutons, les loups et les grands singes génèrent des réflexions et mobilisent des

arguments sanitaires, économiques, politiques, émotionnels, scientifiques et éthiques à des échelles locales et globales (Manceron et Roué, 2009: 5-10 ; Mougenot et Strivay, 2011 ; Candea, 2010: 241-258 ; Keck, 2010, Abram, 1997, 2010 ; Stépanoff, 2012 : 287-312; Fijn, 2011; Lescureux, 2006 : 463-476 ; Doré, 2011).

Dans de nombreuses cultures européennes, depuis l'âge classique, les animaux ont été considérés comme de multiples « projections humaines ». Jusqu'à nos jours les animaux ont été envisagés comme des miroirs déformants plus ou moins acceptables des êtres humains, *identiques* aux hommes mais aussi *différents*. Les façons dont nous construisons nos représentations de tel ou tel animal les rapprochent de l'humanité ou les éloignent de notre condition morale. Les animaux sont à la fois objets (nature) et sujets (sociétés) et, en tant que tels, définissent et constituent les hommes en tant que sujets-sujets, les seuls à rentrer complètement dans la catégorie morale d'humanité. Sur le seuil entre le même et le différent, ils définissent l'identité des hommes et constituent leur altérité (Despret, 1996: 17). La frontière entre le même et le différent ne suit pas la même trajectoire partout.

Cet article propose de suivre la forme de cette frontière tracée par les modes d'interactions que des éleveurs nomades mongols nommés Dörvöd entretiennent avec les loups et les chiens. Loin d'être unilinéaire, la frontière entre humanité et animalité est précaire. Mon analyse consistera d'abord à montrer les liens perçus par les éleveurs entre leurs chiens et les loups. Ensuite, je m'attacherai à réfléchir sur ces liens et les relations d'hospitalité qui ne s'appliquent pas aux chiens comme elles peuvent s'appliquer aux humains. Ce sera l'occasion de mettre en lumière une des conceptions locales de la personne.

1. Des éleveurs mobiles

Les Dörvöd occupent différentes sphères de la société contemporaine mongole, comme l'enseignement, la politique, le commerce ou encore l'armée. Nombre 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 d'Uvs, à 1500 kms 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 bœuf, 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.

Bien qu'ils se définissent comme bouddhistes, on trouve dans leurs multiples perceptions de la personne et de l'environnement des idées de type communiste inspirées par 70 ans de domination soviétique et parfois des idées de type vaguement chrétien inspirées par les nouveaux mouvements d'évangélisation. Bien que le bouddhisme ait 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). Rien n'est clair, 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.

Néanmoins les ressorts idéologiques des discours que les éleveurs Dörvöd tiennent sur leurs rapports aux loups et aux chiens et de leurs pratiques semblent appartenir à une sphère de causalité relativement homogène dont les principes reposent sur la séparation et l'articulation efficaces de fragments d'individus humains et non-humains ontologiquement composites. Les modalités de séparation et d'articulation de ces fragments sont de type analogique (Descola, 2005 : 280-321). Dans le contexte ethnographique que je vais décrire les Dörvöd actualisent donc une perception de la personne physique constituée d'une multiplicité d'éléments mobiles en équilibre s'influençant mutuellement et rentrant de manière cyclique en interaction avec des éléments de l'environnement extérieur tels que les étoiles, la lune ou encore le soleil. Il s'agit là d'une conception mécaniste du fonctionnement de la personne qui a été particulièrement modélisée par l'astrologie à laquelle les prêtres bouddhistes ont largement recours. Mais ce qui m'intéresse ici est plutôt la dimension circonstancielle de la personne. Que se passe-t-il lorsqu'une personne est confrontée à une forme d'altérité susceptible d'altérer l'équilibre des éléments qui la composent? J'analyserai cette nécessité de gestion identitaire en rapport avec la notion d'hospitalité. Quels sont les enjeux de l'accueil et du refus d'accueil d'un être humain ou non-humain chez soi lorsque le « soi » n'a rien de substantiel mais est fragmentaire? Ma réflexion portera essentiellement sur le statut éthique du loup et du chien qui vit aux alentours de la yourte mais ne peut jamais mettre une patte à l'intérieur.

2. Entre chien et loup

Dans la campagne mongole chaque visiteur à cheval ou en voiture trouve tôt ou tard sur son chemin, aux environs de la yourte, un molosse aux airs vaguement agressifs (image 1). Il s'agit d'une espèce proche de celle du mastiff tibétain, un chien de garde que l'on trouve généralement enchaîné dans les cours des monastères bouddhistes. Avant de poser pied à terre le cavalier ou le chauffeur appelle son hôte afin qu'il sorte pour tenir les chiens ou simplement les éloigner de leurs mollets. Le chien d'une famille a pour tâche de protéger ses propriétaires contre les vols et le bétail contre les attaques de loups. C'est un chien de garde.

Il est impossible de parler du chien sans parler du loup car les deux animaux ont en commun, indépendamment de toute classification naturaliste, des attributs qui les constituent en êtres ambigus. Chacun, à une échelle différente, et au sein de contextes d'interaction particuliers, a un côté domestique ou sauvage. Je parlerai d'abord du loup puis du chien car ce dernier possède des attributs du loup qui déterminent son statut éthique et sa position particulière dans la relation d'hospitalité qui lui est interdite.

2.1 Le loup et ses modes d'existence

A Sagil, un district provincial d'Uvs, pour de nombreux éleveurs Dörvöd, le loup est lié à un esprit maître du territoire appelé « Tsagaan Aav », le « Père blanc » (image 2). Dans d'autres ethnies le Père Blanc est appelé le vieillard Blanc et occupe une place mineure dans le panthéon des divinités bouddhistes. Parmi les Dörvöd, le Père Blanc est perçu comme le propriétaire surnaturel du territoire et des animaux sauvages qui y vivent. Il est parfois individualisé mais pas toujours, et 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 aussi le Père Blanc que l'éleveur partant à la chasse implore pour obtenir du gibier. Son rôle est de maintenir une certaine éthique environnementale basée sur le maintien des ressources naturelles dans un état idéal d'équilibre et sur le respect d'une série de prohibitions qui y sont plus ou moins corrélées (Humphrey et al., 1993 : 51-61). On ne peut jamais trop chasser, on ne peut couper du bois vivant ni faire des trous, ni bouger des pierres, ni encore uriner dans une rivière sous peine de sanctions telles que la contraction de maladies et des pertes de bétail.

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 (Oberfalzerova, 2006 : 71). Je parlerai d'abord du statut domestique du loup. L'aspect domestique du loup est révélé dans l'interprétation des attaques.

2.1.1 Nourrir les loups et recevoir de la bonne fortune

En hiver, les éleveurs sont aux aguets jour et nuit pour protéger leur bétail contre les loups qui trouvent plus difficilement leur nourriture sous la neige. Il n'est pas rare de voir un loup en pleine journée sur le circuit de pâture. Lorsqu'ils sont assez nombreux, ils peuvent attaquer le bétail et l'éleveur, et le fusil est alors nécessaire pour les effrayer. Mais la plupart des attaques se déroulent la nuit et parfois par temps venteux lorsque les éleveurs n'entendent pas leurs chiens aboyer. Les loups descendent des collines environnantes tard dans la nuit et attaquent le bétail au petit matin lorsque les éleveurs dorment. Au réveil, de nombreuses bêtes mortes ou blessées mortellement jonchent le sol. Ils peuvent parfois emporter des veaux entiers et les dévorer loin de la yourte. Même lorsqu'un éleveur reste éveillé, un ou deux loups s'organisent pour détourner son attention ainsi que celle des chiens de garde. Un loup attire généralement l'attention des chiens et de l'éleveur vers lui pendant que d'autres s'occupent du bétail. Rien ne les arrête efficacement, ni les épouvantails bricolés avec de vieux vêtements ni les fils de fer placés aux abords du campement sur lesquels sont noués des morceaux de tissus odoriférant.

Dès le début de l'hiver, je pouvais entendre au sein de ma famille d'accueil d'étranges conversations. Un matin, j'essayai difficilement de comprendre un dialogue entre la mère de ma famille, Tsetsegbal, et une voisine nommée Ariuna. Je pouvais entendre Tsetsegbal demander à Ariuna : « Que s'est-il passé avec les chiens? Sont-ils venus? » Ariuna répondit : « Oui ils ont pris un veau a un voisin proche. Il en a donné un. Un autre voisin a donné trois moutons la semaine passée ». Il me fallût un certain temps avant de comprendre qu'Ariuna et Tsetsegbal parlaient d'une attaque de loups sur le bétail des voisins. De manière assez étonnante, afin de parler de la perte d'un veau et de moutons, Tsetsegbal et Ariuna utilisent le verbe « donner » (*ogoh*). La perte d'un veau et de moutons n'est pas seulement vécue comme une lourde perte financière mais aussi comme un don fait aux loups et plus précisément à leur propriétaire surnaturel, le Père Blanc. Une nuit, un loup prit une des chèvres de Tsetsegbal. Son époux, Nadmid, me raconta: « Si les loups prennent une chèvre, un mouton ou un veau,

c'est bon pour la famille, nous recevrons de la bonne fortune [*hishig*]. Le Père Blanc nous donnera de la fortune car nous avons nourri ses chiens. Mais si le bétail est volé par des voleurs la situation de la famille déclinera, nous deviendrons faibles [*hiimorgüi*], ce n'est pas bon ». Le terme *hishig*, que je traduis ici par « fortune », se réfère à une entité abstraite qui circule au sein du bétail et qui garantit le bien-être et la prospérité¹. Le terme *hiimorgüi* est la forme négative du mot *hiimor'*, qui désigne un potentiel vital fluctuant à l'intérieur des personnes et que l'on trouve aussi à l'intérieur du loup².

Selon Nadmid, les loups n'ont pas assez de nourriture en hiver et le Père Blanc les nourrit avec la viande du bétail appartenant aux éleveurs. La perte involontaire d'un animal est transformée *a posteriori* en un don volontaire autorisant l'espoir d'un contre-don qui n'est jamais garanti. Les éleveurs ne sont jamais sûrs que le *hishig*, la bonne fortune, sera octroyée, et ignorent quand et sous quelle forme elle le sera. Le don est considéré comme méritoire (*buyantai*), car en nourrissant les loups en manque de nourriture, les éleveurs partagent leurs ressources et contribuent, comme le Père Blanc, au maintien de l'environnement dans un état d'équilibre. Les éleveurs partagent leurs ressources avec les loups comme le Père Blanc partage ses ressources avec les hommes. L'enjeu d'une attaque est évidemment la perte de bétail mais aussi la manifestation de respect envers une norme, celle du partage, dont le Père Blanc est le garant³. L'attaque de loups n'est donc pas interprétée comme un acte de prédation du Père Blanc perpétré aux dépens de l'éleveur mais comme une marque de respect permettant d'attirer la bienveillance de l'esprit. Une attaque de loup n'est pas perçue comme un accident mais comme une interaction qui génère un contexte au sein duquel une personne se constitue comme sujet moral.

Contrairement à une attaque de loup, le vol de bétail est perçu comme polluant pour la victime. Au début de l'hiver un voisin a volé une vache à Nadmid et celui-ci s'est inquiété de la pollution (*buzar*), générée par le vol. Il disait que la fortune de son bétail (*malyn hishig*) était souillée et que cela provoquerait des maladies qui affecteraient le bétail et un risque d'impossibilité pour la mise bas des bêtes. Nadmid s'est alors rendu au monastère bouddhiste situé au centre administratif de la province pour demander à un lama de lire un livre religieux et de brûler de l'encens pour se débarrasser de la pollution. Quelques semaines plus tard, un chevreau était mort né et cet accident fût attribué au vol de la vache. Peu après, lors d'une ballade le long du lac près de la yourte, je découvris une vache morte sur l'eau gelée. Il

¹ Ce terme a une histoire politique et religieuse complexe en Mongolie (Empson, 2011 ; Hamayon, 2012 : 99-118).

² Pour plus de détails sur ce concept, voir Charlier, 2012 : 121-142, Humphrey, 2012: 152-167.

³ Une norme toujours active même de manière idéale lors du partage de gibier durant la chasse.

s'agissait d'une vache de Nadmid. Elle s'était apparemment aventurée sur le lac gelé et trop instable sur la glace pour rejoindre la berge, elle avait été attaquée par les loups à la nuit tombée. C'était la deuxième vache en deux mois. Tsetsegbal attribua la cause de l'accident à la pollution générée par le vol de la première vache. Malgré le rituel de purification opéré par le prêtre bouddhiste, les incidents s'étaient multipliés. Après qu'un loup ait une nouvelle fois pris une chèvre et que les vaches aient mis plus de temps que d'habitude pour regagner le campement, Tsetsegbal commença à s'inquiéter. Les attaques et les incidents répétés sont toujours inquiétants.

Les attaques de loups, surtout lorsqu'elles sont répétées, deviennent préoccupantes. Après la dernière attaque de loups sur une chèvre, Tsetsegbal demanda à Nadmid s'il se pouvait que le Père Blanc soit fâché. Car lorsque la fortune du bétail est polluée, le Père Blanc envoie ses loups pour nettoyer la pollution. Dans ce cas, la perte d'animaux domestiques n'est plus perçue comme un don méritoire mais comme une punition pour la transgression de prohibitions ayant causé de la pollution. Lors d'une conversation, Nadmid me dit qu'un jour l'un de ses moutons avait une plaie et que du sang s'était mélangé à l'eau d'une rivière lors du parcours de pâture. Ce type de mélange entre de l'eau et une substance organique telle que le sang, le lait ou l'urine est considéré comme polluant. Nadmid affirma que, quelques jours plus tard, le Père Blanc envoya ses loups attaquer son bétail afin de le sanctionner pour la pollution occasionnée. Selon Nadmid, lorsque l'on a commis un acte polluant ou que l'on a été la victime d'une action polluante, comme un vol, si les loups attaquent le bétail, il n'y a plus besoin d'aller trouver un lama pour effectuer un rituel de purification. L'attaque fait elle-même office de purification.

Pour Tsetsegbal, les loups attaquent également le bétail des mauvais éleveurs, ceux qui sont paresseux, boivent trop, n'aident pas leurs parents ou encore chassent ou exploitent les ressources naturelles de manière excessive. Les attaques de loups répétées génèrent un processus de remémoration du passé selon une perspective morale. Elles génèrent aussi un processus d'individuation car les membres d'une famille, comme Tsetsegbal, spéculent sur leur responsabilité possible dans ces attaques.

2.1.2 Tuer les loups ensauvagés

Dans les contextes décrits précédemment, le loup est plus qu'un animal : il est le porteur d'une intentionnalité déléguée, celle de son maître surnaturel. Mais le loup peut aussi être perçu comme agissant selon sa propre intentionnalité. C'est le cas lorsqu'un éleveur s'estime

être la victime d'attaques injustifiées. Car le loup est toujours susceptible d'échapper à l'autorité de son maître et d'agir selon ses propres désirs. Lorsque je demandai à Nadmid ce qui se passerait si les loups continuaient encore et encore à attaquer son bétail, il me répondit qu'il ne dormirait plus et passerait la nuit à côté de son fusil pour les tuer. Quand je demandai si le Père Blanc ne serait pas fâché s'il tuait ses chiens, Nadmid me répondit que le Père Blanc l'aiderait dans cette tâche, il lui donnerait le ou les loups trop gloutons. Le loup garde ainsi un degré d'autonomie par rapport à l'autorité de son maître mais cette autonomie ne peut jamais être totale : en cas d'excès de la part du loup, le Père Blanc peut toujours le « donner » à l'éleveur. Le loup devient alors une proie. Il a donc deux modes d'existence et dans les deux cas, lorsqu'il sert d'auxiliaire ou lorsqu'il est tué par un éleveur, il témoigne de manière métonymique de l'autorité morale de son maître.

C'est précisément l'autonomie débridée de l'animal que les éleveurs craignent. Ils disent que le loup a de « mauvaises intentions », il est un *muu sanaatai am'tan* car il tue beaucoup d'animaux sans les manger. De manière intéressante, le terme pour désigner le loup et sa démesure n'est plus *nohoi*, « chien », mais *am'tan*, « animal ». Ce fût le cas lorsqu'un jour le fils de Nadmid pâturait le troupeau d'un oncle et qu'après avoir ramené les bêtes au campement, il décida d'aller rendre visite à un voisin. Il laissa le campement sans surveillance car il était seul ce jour-là. Il força trop sur la vodka et passa la nuit chez le voisin. Quand il rentra au campement, tout le bétail avait été décimé. Dans ce contexte-là, il n'est pas question de considérer la perte de bétail comme un don mais comme un vol. Le loup est qualifié de voleur (*hulgaitch*) dont la ruse est tournée vers le mal et la satisfaction exclusive de soi. Traiter quelqu'un de loup est d'ailleurs une manière de stigmatiser son individualité excessive (High, 2008 : 158).

Mais lorsque Nadmid parle de chasser le loup, celui-ci n'est plus détesté pour sa ruse mais valorisé pour son intelligence. Il devient alors dans la bouche de Nadmid un animal plein de ressources, courageux, résistant, capable de trouver sa nourriture seul. Ses qualités se résument dans l'usage d'un terme qui désigne son potentiel vital, *hiimor'*. Son autonomie devient 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. Car les qualités que le concept de *hiimor'* recouvre dans ce contexte semblent se référer à un aspect idéal de la personne mâle, celui de la virilité. Les femmes ne chassent pas. Pouvoir tuer un loup est aussi une marque identitaire de la personne, car la proie est donnée

par le Père Blanc et seules les personnes vertueuses et méritantes se voient octroyer une proie d'un tel prestige.

2.1.3 Ne pas devenir un charognard

Mais l'identification du chasseur au comportement de l'animal a des limites. La consommation de sa viande pose en effet problème. Pendant un hiver, j'ai eu l'occasion d'aller chasser le sanglier avec Chuluunbat, un ami de Nadmid. Chuluunbat adore la viande de sanglier. Il raconta que, si on nettoie bien les entrailles, on peut même les manger car comme le bétail, le sanglier mange de l'herbe. Quand je lui demandai si on pouvait aussi manger les entrailles de loup, il répondit négativement : « les Mongols n'aiment pas manger des animaux qui mangent de la viande. Je ne mange pas les entrailles de loup car ils sentent les odeurs des animaux qu'il a mangés. Et il peut toujours avoir mangé de la chair humaine ». Manger de la viande de loup, et plus particulièrement ses entrailles, c'est donc prendre le risque de manger du cadavre d'humain. La prohibition concernant la consommation de carnivores révèle une opposition entre « cadavre », *sogs* (notion funéraire) et « viande », *mah* (nourriture). Manger des entrailles de carnivores contenant potentiellement des cadavres d'autres animaux partage les mêmes caractéristiques avec le fait de manger de la chair humaine. Les deux actions consistent à manger un animal qui n'a pas été tué pour être mangé. « Interdire de manger du cadavre, c'est interdire de manger ce qu'on n'a *pas* tué à cette fin, donc des humains » (Vialles, 1995 : 349). L'opposition cadavre/viande renforce la prohibition touchant au risque d'anthropophagie et en même temps l'opposition dérive de cette prohibition.

3. Le loup, un opérateur de sens

Le cerveau du loup peut-être mangé cru pour des raisons médicales et son sang peut être consommé cru également, mais il ne s'agit en aucun cas de nourriture. L'éleveur s'identifie ainsi à certains attributs du loup et en rejette d'autres. Car manger de la viande de loup, ses entrailles, serait adopter le comportement d'un loup et devenir comme lui, un charognard. L'éleveur ne devient jamais un loup, il est plutôt analogue ou non à lui. Les relations qu'un éleveur entretient avec les loups n'ont rien d'une métamorphose, mais plutôt d'une anamorphose, une discontinuité continue, révélant à certains moments, dans certains contextes, un aspect du comportement d'une personne, son caractère méritoire ou son

caractère transgresseur, ou son caractère humain lorsqu'il refuse de manger de la viande de loup. Ce que l'ethnographie montre est que le loup est rarement un animal, souvent il est un opérateur de sens, un signe à interpréter qui rassemble des différences internes, c'est-à-dire une multiplicité de perspectives actualisant, selon le contexte, un point de vue qu'une personne peut avoir sur elle-même, et sur l'environnement extérieur.

Le type de relation qu'un éleveur a avec les loups est métonymique et métaphorique. Lorsqu'il est l'auxiliaire de son maître surnaturel, le loup devient la partie qui vaut pour le tout et il est aussi la conséquence qui témoigne de la cause : les intentions du Père Blanc. Le loup se réfère encore de manière métaphorique à l'idée de fortune, de moralité ou d'autonomie, mais aussi à celle d'excès et d'animalité. Les hommes s'identifient à lui mais toujours de manière partielle. S'identifier à son côté charognard en mangeant sa viande crue comme nourriture aurait pour effet de faire baisser le potentiel vital, *hiimor'*, qui se trouve à l'intérieur d'un individu. Aller chasser de manière excessive, comme un loup, aurait le même effet. La gestion identitaire d'une personne passe donc par la conservation d'écarts entre ce qu'on est et ce qu'on n'est pas. On incorpore le *hiimor'* d'un loup abattu car il est assez différent pour l'incorporer sans prendre le risque de devenir un loup et assez identique pour qu'un homme puisse en bénéficier.

Cette gestion des écarts met en jeu des processus d'inclusion et de répulsion des similarités et des différences qui sont à l'œuvre dans la relation que les éleveurs entretiennent avec leur chien de garde, qui ne peut jamais pénétrer dans le lieu d'habitation. Cette interdiction souligne l'ambiguïté des relations d'inclusion et d'exclusion que la notion d'hospitalité présuppose et la difficulté de la gestion de la frontière entre humain et non-humain qu'elle met en jeu.

4. Le chien et ses modes d'existence

Parmi les Dorvöd la présence d'un chien est nécessaire pour protéger le troupeau contre les loups et les voleurs. Même lorsqu'ils sont chiots les chiens ne sont jamais admis dans la yourte. Ils restent dans un petit trou que leur propriétaire a creusé rapidement pour les protéger de l'hiver. Je n'ai jamais vu de signe ostentatoire d'affection envers les chiens, du moins le genre d'affection que l'on peut avoir en Europe envers les chiens. Au contraire être dur avec eux est supposé les rendre plus forts. Quand une famille d'éleveurs déménage vers de nouveaux pâturages à 30 ou 35 kms de distance, les chiens courent derrière la jeep. Ils ne sont jamais acceptés à l'intérieur. Les enfants ne doivent pas jouer avec les chiens, même les

chiots, afin d'éviter toute morsure. Les adultes ne jouent pas avec eux, ni ne les caressent. Quand ils grandissent, les enfants battent leurs chiens. Ceux-ci deviennent les cibles favorites de jets de pierre, d'excréments séchés de vache ou de concours de lancer de bâtons. Dans ma famille, un chien ne semblait jamais battu assez. Un jour, un jeune homme saoul jeta violemment un chiot contre un autre. Leurs aboiements plaintifs ne semblaient pas, du moins explicitement, inquiéter les éleveurs assistant au spectacle. Ceux-ci s'adressent souvent à leurs chiens par des insultes comme « fou » (*galzuu*), « fou noir » (*har galzuu*) ou encore « merde noire » (*har baas*). Les chiens qui se battent sont séparés à coups de pierres, de pieds ou de pelle. Ils sont aussi battus par les propriétaires quand ils dorment trop près de la yourte. Généralement un bon chien est un chien avec beaucoup de cicatrices, qui s'est beaucoup battu avec les chiens des familles voisines. Les cicatrices témoignent de son habileté à défendre la yourte contre les intrus. En tant que gardien, le chien doit être féroce.

4.1 Du protecteur au prédateur

Les chiens se promènent toute la journée plus ou moins loin de la yourte pour trouver quelque chose à manger. Parfois ils accompagnent le troupeau et l'éleveur lors de la pâture mais c'est la nuit qu'on attend d'eux qu'ils fassent preuve de vigilance. Mais les chiens n'acquièrent jamais l'entière confiance de leurs maîtres, ils ne sont jamais domestiqués mais tout au plus apprivoisés. Ils ne participent jamais à une activité de chasse⁴, car leur statut de protecteur peut tourner assez rapidement en celui d'un prédateur.

Pour Nadmid et Tsetsegbal, le chien et le loup appartiennent à la même espèce (*töröl*). Un chien peut s'accoupler avec un loup et aller vivre au sein d'une meute de loups. Si un chiot est mi-chien, mi-loup, il doit être tué car lorsqu'il sera grand il tuera du bétail. Au début du printemps il y a souvent des chevreaux, des agneaux et des veaux morts nés. On ne nourrit jamais les chiens avec les cadavres d'animaux domestiques pour ne pas leur donner le goût de la viande fraîche et du sang cru. Ils sont toujours tenus à l'écart des animaux nouveaux nés afin qu'ils ne les mangent pas. Ils ne sont jamais admis dans l'enclos qui abrite le troupeau et les nouveaux-nés contre le vent et les loups pendant la nuit.

Le chien partage avec le loup un appétit pour la viande crue. Mais contrairement aux loups, les chiens sont perçus comme des animaux pollués (*buzartai*). Durant la journée ils ne sont pas admis dans l'enclos, même après que le troupeau l'ait quitté pour aller pâturer. Leur

⁴ Contrairement à ce que l'on peut observer chez les Evenks et les Bouriates (Safonova et Santha, 2012 : 82-95)

simple présence dans l'enclos pollue le bétail et cause des maladies. Étant nourris avec les restes de repas, des glandes immangeables et des os, ils sont considérés comme des animaux sales (*zavan*)⁵. Lorsque les gens quittent la yourte pour déféquer, les chiens les suivent pour manger les excréments. Le matin, il est difficile de garder les chiens en dehors de l'enclos pour le troupeau car ils se précipitent à l'intérieur pour manger les placentas des chevreaux et des agneaux nés durant la nuit. Ils sont aussi éloignés des tas de bois et de bouses de vache séchées utilisés comme combustibles pour chauffer la yourte et cuire des aliments. Ils pourraient uriner dessus et cela offenserait l'esprit du foyer. Ainsi les chiens ne semblent jamais être assez loin de la yourte.

4.1.1 Un allié ambigu

En dépit des apparences, les propriétaires sont assez proches de leurs chiens. Ils sont les seuls animaux à recevoir un nom. Les noms qu'on leur donne sont supposés les rendre plus forts. On trouve des noms tels que « vigilant » (*sonor*), « ours » (*bavgai*) ou encore « fortune » (*hishig*). Quand un chien meurt, le propriétaire le met sur le sol, lui coupe un morceau de queue et le met sous sa tête afin qu'il puisse se réincarner en être humain⁶. Quand je demandai si les chiens pouvaient avoir le même régime alimentaire qu'un loup, on me répondit, très étonné, par la négative en disant que le chien mange la même nourriture que les hommes, car ils vivent avec eux. C'est pourquoi les chiens, comme les hommes, ne pourraient manger de la viande de loup. De manière intéressante, plusieurs semaines plus tard, lorsque je posai la même question, la réponse fût complètement différente. On me dit que les chiens ne mangent pas la viande de loup parce qu'elle a le même goût que la viande de chien. Les chiens ne mangent pas de la viande de loup car ils ne mangent pas non plus de viande de chien. Vraies ou fausses, ces réponses contradictoires témoignent du statut ambigu du chien. Il ne doit pas être trop proche des humains et pas trop proche du loup. On peut nourrir un chien avec du sang d'animal chassé sauf du sang de loup, car il deviendrait sauvage (*zerleg*).

Les chiens de Nadmid et Tsetsebal n'étaient jamais autant appréciés que lorsqu'ils se perdaient lors d'un déménagement. Nadmid et Tsetsebal se demandaient ce qu'ils feraient sans chien pour garder leur bétail. Lorsque les chiens retrouvaient leur chemin, ils étaient complimentés pour leur courage, leur intelligence, et leur loyauté. Mais les rares marques

⁵ La veille du nouvel an et pendant des funérailles ils peuvent manger la même nourriture que les humains, comme du sang bouilli.

⁶ Une pratique qui n'est pas sans rappeler certaines pratiques funéraires consistant à déposer le corps du défunt sur le flanc d'une colline ensoleillée.

d'affection ne sont jamais des gestes comme des caresses.

Le chien est parfois qualifié par le terme *and*. Ce terme est appliqué pour désigner des amis proches, des alliés. Il implique une relation d'alliance égalitaire et réciproque multiforme (Hamayon, 1990 : 225). La relation implique un échange de service sans obligations contractuelles. Le terme *anda* s'applique à des amis de longue date ainsi qu'à des membres de plusieurs familles qui nomadisent ensemble et s'entraident durant l'année. Mais il s'agit d'une relation instable, car un ami proche peut aussi devenir un rival avec lequel il faut compter pour utiliser les meilleures pâtures. Et il en va de même avec le chien de garde⁷.

En tant que gardien du bétail, il protège la bonne fortune (*hishig*) de la famille, qui se trouve entre autres dans les bêtes. Il assure la conservation de la fortune qui garantit le bien-être familial et la prospérité du bétail, en lui évitant d'être souillée par des vols ou dispersée par une attaque de loup. Mais il peut aussi devenir un prédateur s'il s'attaque lui-même au bétail ou s'il pollue la fortune de la famille en allant manger les placentas des chevreaux ou des agneaux nouveaux nés, ou lorsqu'il va uriner dans leur enclos.

4.2 Humain mais pas trop

Le chien est le seul animal qui n'est jamais admis à l'intérieur de la yourte. En effet, après leur naissance, les veaux, les chevreaux et les agneaux passent les premières nuits abrités du froid dans la yourte. Parfois un mouton ou une chèvre adulte souffrant de plaies importantes peut être gardé dans la yourte le temps de la guérison. Il semble que la liminalité spatiale du chien, hors de la yourte mais jamais à l'intérieur témoigne de la porosité des catégories d'humanité et d'animalité lorsqu'elles s'appliquent au chien.

Avec les hommes, les plantes et les autres animaux, le chien est inclus 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 veut dire « personne ». Ce nom ne peut s'appliquer aux animaux non humains qui sont repoussés dans la catégorie des *am'tan*. On trouve, comme chez nous, une division nette entre

⁷ Bianquis (2013 : 303-321) corrèle justement l'ambivalence de la relation qui unit le chien à son maître avec celle de la relation unissant la bru à sa belle famille.

une espèce humaine et une espèce animale. Contrairement aux sociétés dites animistes 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 le souligne Ingold (2004 : 14-32), on trouve d'un côté l'humanité (*humankind* en anglais) qui est une espèce animale parmi d'autres et le domaine animal incluant les humains et de l'autre l'humanité (*humanity* en anglais) 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 ».

Le chasseur puise 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. Comme si, trop dangereux, trop excessif, il était condamné à l'espace de l'entre-deux. 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 à un individu qui serait ici, l'âme. Il se trouve plutôt dans un degré ou un écart qui se distribue à tous les composants de la personne, qui sont à la fois internes et externes. On trouve l'idée d'âme chez les Dörvöd, qui se nomme *süins*, mais celle-ci peut sortir du corps pendant la nuit ou en fonction de l'état psychologique et physiologique de la personne. Une peur subite ou une longue maladie peut aboutir à une sortie de l'âme du corps. Elle entre en interaction avec les fluctuations de potentiels vitaux à l'intérieur du corps qui agissent sur la personne en fonction de circonstances externes. Comme Nadmid l'a dit, la souillure de la fortune de la famille, due à un vol de bétail par exemple, a pour conséquence d'affecter le potentiel nommé *hiimor'*. Un vol de bétail peut rendre la famille lésée faible, sans *hiimor'* (*hiimorgüi*).

Ce qui constitue une personne *hün* et qui la différencie des animaux *am'tan* est un écart, plutôt qu'une substance, reconnu par un ensemble d'individus et qui porte sur tous les constituants ou les fragments de la personne composite.

Conclusion: gérer la porosité des contraires

Le chien comme le loup est dans un entre-deux entre humanité et animalité qui le condamne à rester à l'extérieur de la yourte. La yourte est d'ailleurs conçue comme une extension des personnes qui y habitent. Lors de chaque déménagement, Tsetsegbal efface soigneusement les traces de la yourte laissées sur le sol avant de partir. Elle efface aussi les traces du foyer et se fâche contre sa petite fille lorsqu'elle va creuser un trou ou jouer près d'une marque qu'a laissé un foyer sur le sol car cela affecterait négativement la famille qui était là. Le chien partage assez d'affinités avec les humains pour être un allié et trop d'affinités avec le loup pour être admis à l'intérieur de la yourte.

En effet, l'acte d'hospitalité implique l'introduction d'une extériorité dans une intériorité, qui est perçue comme un prolongement de soi. L'hôte choisit le degré d'extériorité qu'il peut tolérer et le degré d'hospitalité qu'il veut fournir. La position spatiale du chien près de la yourte correspond au degré d'altérité que le propriétaire peut accepter. Dans cette économie des identités, incorporer un invité humain assure à l'hôte de ne pas se transformer en quelque chose de trop différent de ce qu'il est. Le chien est assez humain pour vivre près de la yourte mais son altérité animale et sa sauvagerie l'empêchent de rentrer. Ce qui est dangereux au sujet du chien est précisément son caractère humain qui rend sa sauvagerie proche des humains. Personne ne s'inquiète des veaux, des agneaux et des chevreaux qui sont accueillis dans la yourte, ils n'ont rien d'humain. Mais accueillir un chien, ou plutôt l'incorporer dans la yourte, c'est courir le risque de devenir symboliquement comme un chien et de perdre sa condition morale d'humanité, chose impensable car cela engendrerait de la pollution et un déséquilibre des constituants de la personne.

L'attitude des éleveurs vis-à-vis de leurs chiens révèle à mon sens l'un des ressorts de la relation d'hospitalité, qui n'est pas seulement le don ou la réciprocité, mais aussi une éventuelle prédation (Candea et da Col, 2012 : 1-19). Il n'y a pas de gain à incorporer quelque chose d'absolument identique à soi, et incorporer quelque chose de trop différent serait trop dangereux, le risque encouru étant de se transformer en quelque chose de complètement différent de ce qu'on s'estime être. La prédation n'est pas seulement une appropriation, c'est aussi le risque de « devenir autre ».

Ne pas accueillir un chien chez soi révèle le souci d'une gestion d'une économie des influences et d'un équilibre des différences identitaires. En tant qu'allié-intrus le chien ne prend jamais part aux relations de commensalité qui sont au cœur de l'hospitalité mongole. La commensalité, contrairement à la prédation, ne crée pas de différence mais de l'identité, on mange la même nourriture et de la même manière que l'autre, l'invité ou l'hôte. En Mongolie,

ne pas accueillir son chien chez soi est une manière de rester humain, de conserver les fragments de sa personne en équilibre. Devenir humain, et le rester, implique une gestion prudente de frontières perméables entre modes d'existence antagonistes et coexistant : protecteur, prédateur, allié, intrus, domestique, sauvage, humain, non-humain.

Bibliographie

Abram, David. 1997. *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than Human World*. New York : Vintage.

Abram, David. 2010. *Becoming Animal: An Earthly Cosmology*. New York: Pantheon Books.

Bianquis, Isabelle et al. 2013. « Le chien et la bru, deux êtres liminaires en Mongolie ». Dans *D'une anthropologie du chamanisme à une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon*, sous la dir. de Katia Buffetrille et al., p. 303-321. Paris : CEMS/EPHE.

Brunois, Florence. 2007. *Le jardin du Casoar, la forêt des Kasua. Savoir être et savoir-faire écologiques*. Paris : CNRS Editions.

Charlier, Bernard. 2012. «Two temporalities of the Mongolian wolf hunter». Dans *Space and Time in Languages and Cultures. Language, culture and cognition*, sous la dir. de Luna Filipovic et Kasia Jaszczolt, p. 121-142. Philadelphia, Amsterdam: John Benjamin Books.

Candea, Matei. 2010. « I fell in love with Carlos the Meerkat. Engagement and detachment in human-animal relations ». *American Ethnologist*, vol. 37, no 2, p. 241-258.

Candea, Matei et da Col, Giovanni. 2012. « The return to hospitality ». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 18, no 1, p. 1-19.

Davis, Edward B. et Hunter, Michael. 1996. *Robert Boyle. A Free Enquiry into the Vulgarity Received Notion of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

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

Descola, Philippe. 2001. « Par-delà la nature et la culture ». *Le débat*, no 114, p. 86-101.

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

Despret, Vinciane. 1996. *Naissance d'une théorie éthologique : la danse du cratérope écaillé*. Paris: La Découverte.

Doré, Antoine. 2011. « Des loups dans la Cité. Éléments d'écologie pragmatiste ». Thèse de doctorat, Paris, Liège, Institut de sciences politiques, Université de Liège, 358 p.

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

Fijn, Natasha. 2011. *Living with Herds. Human-Animal Coexistence in Mongolia*. Cambridge : Cambridge University Press.

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

Hamayon, Roberte. 2012. « The Three Duties of Good Fortune. 'Luck' as a Relational Process among Hunting Peoples of the Siberian Forest in Pre-Soviet Times ». *Social Analysis* « *Cosmologies of Fortune : Luck, Vitality, and Uncontrolled Relatedness* », vol. 56, no 1, p. 99-118.

Haudricourt, André-Georges. 1962. « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui ». *L'Homme*, no II, p. 40-50.

High, Mette. 2008. « Wealth and Envy in the Mongolian Gold Mines ». *Cambridge Anthropology*, vol. 27, no 3, p. 1-19.

Humphrey, Caroline et al. 1993. « Attitudes to nature in Mongolia and Tuva: a preliminary report ». *Nomadic Peoples*, no 33, p. 51-61.

Humphrey, Caroline et Ujeed, Hürelbaatar. 2012. « Fortune in the Wind : An Impersonal Subjectivity ». *Social Analysis* « *Future and Fortune : Contingency, Morality, and the Anticipation of Everyday Life* », vol. 56, no 2, p. 152-167.

Ingold, Tim. 2000. *The Perception of The Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.

Ingold, Tim. 2004. *Companion encyclopaedia of anthropology: Humanity, culture and social life*. London: Routledge.

Keck, Frédéric. 2010. *Un monde grippé*. Paris: Flammarion.

Lescureux, Nicolas. 2006. « Towards the necessity of a new interactive approach integrating ethnology, ecology and ethology in the study of the relationship between Kyrgyz stockbreeders and wolves ». *Social Science Information*, vol. 45, no 3: p. 463-476.

Latour, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été moderne : essai d'anthropologie symétrique*. Paris: Editions La Découverte.

Laugrand, Frédéric B. et Oosten, Jaarich G. (sous la dir. de). 2007. *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*. Laval : Les Presses de l'Université Laval.

Manceron, Vanessa et Roué, Marie. 2009. « Les animaux de la discorde ». *Ethnologie française*, vol. XXXIX, no 1, p. 5-10.

Milton, John R. 1981. « The Origin and Development of the Concept of the 'Laws of Nature' ». *European Journal of Sociology*, vol. 37, no 2, p. 173-195.

Mougenot, Catherine, Strivay, Lucienne. 2011. *Le pire ami de l'homme. Du lapin de garenne aux guerres biologiques*. Paris: Empêcheurs De Penser En Rond.

Muslow, Martin, Folger, Robert. 2006. « Idolatry and Science: Against Nature Worship from Boyle to Rüdiger ». *Journal of the History of Ideas*, vol. 67, no 4, p. 697-711.

Oberfalzerova, Alena. 2006. *Metaphors and Nomads*. Hungary: Charles University.

Safonova, Tatiana, Santha, Istvan. 2012. « Stories about Evenki People and their Dogs : Communication through Sharing Contexts ». Dans *Animism in Rainforest and Tundra. Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, sous la dir. de Marc Brightman et al., p. 82-95. New York, Oxford : Berghahn Books.

Stépanoff, Charles. 2012. « Human-animal ‘joint commitment’ in a reindeer herding system ». *Hau, Journal of ethnographic theory*, vol. 2, no 2, p. 287-312.

Strathern, Marilyn. 1980. « No nature, no culture: the Hagen case ». Dans *Nature, culture and gender*, sous la dir. de Carol MacCormack et Marilyn Strathern, p. 174-222. Cambridge: Cambridge University Press.

Strivay, Lucienne. 2006. *Enfants sauvages. Approches anthropologiques*. Paris: Gallimard.

Vialles, Noëlie. 1995. « De l’animal à la viande, une mort sans cadavre ». *French Cultural Studies*, vol. 6, no 18, p. 335-350.

Images

1.



Photo d'un berger mongol dans la province de Uvs. Bernard Charlier

2.



Image du Père Blanc vendue au monastère d'Ulaanbaatar